

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

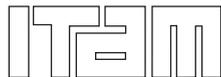
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

106

OTOÑO 2013



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- 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
www.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

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (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

JOSÉ VASCONCELOS Y LOS “GRANDES LIBROS” <i>Rafael González Díaz</i>	7
HUME Y ZUBIRI: EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD <i>Miguel Ángel Sánchez Carrión</i>	43
DE LA NATURALEZA DEL SIGNO EN HEGEL <i>José Manuel Orozco</i>	65

SECCIÓN ESPECIAL

EL DESARROLLO ECONÓMICO EN MÉXICO <i>Gonzalo Hernández Licona</i>	99
--	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Pedro Serrano</i>	141
----------------------	-----

CREACIÓN

PABLA ROMERO <i>José Genina Cervantes</i>	147
--	-----

NOTAS

EL ATENEO DE LA JUVENTUD. SUS PROPUESTAS Y SU PAPEL COMO EDUCADORES <i>Ernesto Guadarrama Navarro</i>	157
JOHN HENRY NEWMAN Y LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	167
LA ENVIDIA DE SCHOPENHAUER: ¿FILOSOFAR DENTRO O FUERA DE LA UNIVERSIDAD? <i>Vanessa Huerta Donado</i>	181

RESEÑAS

JOHN ABROMEIT, <i>Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School</i> , <i>Lissette Silva Lazcano</i>	191
FEDERICO ÁLVAREZ ARREGUI, <i>Una vida. Infancia y adolescencia</i> , <i>Pablo Muñoz Covarrubias</i>	198
NICOLAS BERGGRUEN Y NATHAN GARDELS, <i>Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente</i> , <i>Miguel del Castillo Negrete Rovira</i>	203

JOSÉ VASCONCELOS Y LOS “GRANDES LIBROS”

*Rafael González Díaz**

RESUMEN: La publicación de los *Great Books* de Hutchins y Adler proviene de los *Harvard Classics*, los *Everyman's Library*, los *Oxford's World's Classics*, entre otros, y del influyente pensamiento de John Henry Newman. Sin embargo, en México tienen diferentes raíces: el Ateneo de la Juventud, el grupo de los Siete Sabios y la Generación de 1915. Especial influencia ejercieron Vasconcelos, Palacios Macedo, Cosío Villegas y Gómez Morín. En esta investigación se explora el contexto y significado del proyecto *Los clásicos* realizado por Vasconcelos diez años antes que Hutchins en Chicago y treinta y dos años antes de los *Great Books of the Western World*. Los “libros grandes” de Vasconcelos cambiaron el panorama cultural y educativo mexicano.



ABSTRACT: Hutchins and Adler's publication of the *Great Books* has its origins in the *Harvard Classics*, the *Everyman's Library*, the *Oxford World Classics*, and the positive influence of John Henry Newman. In Mexico, however, such initiative comes from different sources, namely, the Mexican Youth Athenaeum, the Seven Sages of Mexico, and the Generation of 1915. The leading protagonists were Vasconcelos, Palacios Macedo, Cosío Villegas, and Gómez Morín. In this article, we will investigate the context and significance of the *Classics* project led by Vasconcelos ten years previous to that of Hutchins in Chicago and 32 years before the *Great Books of the Western World*. Vasconcelos' "Great Books" revolutionized the Mexican educational and cultural scene.

PALABRAS CLAVE: Vasconcelos, *Los clásicos*, *Grandes libros*, Ateneo de la juventud, Hutchins, Adler.

KEY WORDS: Vasconcelos, *the Classics*, *Great Books*, the Mexican Youth Athenaeum, Hutchins, Adler.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 04 de junio de 2013.
APROBACIÓN: 12 de junio de 2013.

JOSÉ VASCONCELOS Y LOS “GRANDES LIBROS”

Introducción

Robert Maynard Hutchins (1899-1977) y Mortimer Adler (1902-2001) son considerados, habitualmente, precursores del movimiento educativo de los estudios generales y de la publicación y difusión de los *Grandes libros* en Estados Unidos y en América Latina.¹ Este juicio no carece de fundamento si tomamos en cuenta que, a partir de 1930, emprendieron profundas transformaciones administrativas y curriculares en la Universidad de Chicago para oponerse con firmeza al cientificismo positivista y a la excesiva profesionalización que imperaba en las universidades americanas por influencia del pragmatismo educativo de John Dewey (1859-1952).² Incorporo

9

* Este artículo se basó en la conferencia presentada en el IV Simposio de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG) en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), que se llevó a cabo del 17 al 19 de octubre de 2012.

¹ El término *estudios generales* proviene de la expresión *studium generale*, nombre que se le otorgó a la universidad europea en los siglos XII y XIII. Se refería a aquellas instituciones que habían alcanzado fama “internacional”, y combinaban las artes liberales con alguna especialidad. Cfr. Mary Ann Dzuback, *Robert M. Hutchins. Portrait of an Educator*, 1991, Chicago, University of Chicago, pp. 93-107; Milton Mayer, *Robert Maynard Hutchins. A Memoir*, 1993, Berkeley, University of California Press, pp. 291-7.

² El estudio de la influencia de John Dewey en la filosofía de la educación en Hispanoamérica y en México se encuentra en un periodo de redescubrimiento. John Dewey visitó México en 1926, invitado por el Secretario de Educación Pública, Moisés Sáenz, el mismo año en que José Vasconcelos impartió una serie de conferencias en la Universidad de Chicago. Cfr. Jaime Nubiola y Beatriz Sierra, “La recepción de Dewey en España y Latinoamérica,” en *Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 6, núm. 13, junio, 2001, pp. 107-19; Juan Carlos

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

raron en el *curriculum* universitario asignaturas que ofrecían a los estudiantes un acceso a los “grandes libros” en los que se concentraba el “legado intelectual de occidente”, que permitía el “examen crítico de sí mismo”, la libertad de pensamiento, la creatividad y el compromiso democrático.³

Este renovado cultivo de las humanidades en la Universidad de Chicago tuvo como antecedente inmediato la experiencia que se desarrollaba en la Universidad de Columbia desde 1921. En ella, el profesor John Erskine (1879-1951) preparó una selección de textos que fue conocida como *Classics of Western Civilization*⁴ e impartió el curso titulado *General Honors* en el que se discutía y reflexionaba sobre ellos.⁵ Sin embargo, la publicación y el uso pedagógico de los *Grandes libros* tiene una historia más antigua que se relaciona, en Estados Unidos, con los *Harvard Classics* (1909),⁶ en Inglaterra, con los *Everyman's Library* (1906), los *Oxford's World's Classics* (1901) y, entre otros, con el influyente pensamiento de John Henry Newman (1801-1890) sobre la naturaleza de la vida universitaria, que se expone en su obra *The Idea of a University*.⁷

Geneyro, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, 1991, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, p. 117; y “Educación y democracia: aportes de John Dewey”, 1994-1995, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 39-40, vol. XI, invierno-primavera, pp. 77-98.

³ Cfr: Robert Hutchins, *Humanistic Education and Western Civilization*, 1964, New York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 1-43; Jorge Rodríguez Beruff, “El papel de los estudios generales en los estudios universitarios contemporáneos”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 97, vol. IX, verano 2011, pp. 25-27; Anne Stevens, “The philosophy of General Education and its contradictions: The influence of Hutchins”, *The Journal of General Education*, vol. 50, núm. 3, 2001, pp. 165-91.

⁴ Cfr: Jay Satterfield, *The World's Best Books. Taste, Culture, and the Modern Library*, 2002, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 60; Joan Selley Rubin, “The Scholar and the World: Academic Humanists and General Readers in Postwar America”, en David Hollinger (ed.), *The Humanities and the Dynamics of Inclusion since World War II*, 2006, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 75.

⁵ Cfr: Robert McCaughey, *Stand, Columbia: A History of Columbia University in the City of New York, 1754-2004*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 293-9.

⁶ Otra colección importante: The Loeb Classical Library, colección bilingüe (griego-inglés, latín-inglés) que abarca escritores griegos y latinos y cuyo fin ha sido acercar a los grandes autores clásicos al mayor número de lectores. Para los especialistas, se presenta el texto original; además, se ofrece una cuidada traducción al inglés. El primer número apareció en 1911.

⁷ Cfr: John Henry Newman, *The Idea of a University*. 1999, Washington, D.C., Regnery Publishing, pp. 221-240; José Morales, *Teología, experiencia, educación. Estudios Newmanianos*, 1999, Pamplona, Eunsa, pp. 137-150; Susan Hanssen, “Eccentric Education”, en Bradley Watson

El esfuerzo de reforma que se realizó en 1930 en la universidad de Chicago también se preocupó por la selección de grandes libros e incluyó una intensa reflexión sobre el “método” de lectura y discusión que los debía acompañar. Eso facilitó que la obra de Robert Hutchins, Mortimer Adler, Stringfellow Barr (1897-1982) y Scott Milross Buchanan (1895-1968) se difundiera y obtuviera prestigio internacional con la publicación de los 54 volúmenes conocidos como *The Great Books of the Western World*, en 1952.⁸

La historia de los estudios generales en América Latina⁹ tiene que describir, cuando menos, las transformaciones que sufrió la universidad norteamericana durante los primeros años del siglo XX y explicar el proceso que se llevó a cabo en la Universidad de Chicago en la década de los treinta, como parte de la historia de la educación en Estados Unidos.¹⁰ Estas tareas resultan indispensables para entender el funcionamiento de muchas instituciones de educación superior en América Latina que adoptaron, por ejemplo, la organización departamental, los sistemas de autoevaluación institucional y programas de humanidades dentro de un proyecto de estudios generales.¹¹

(ed.), *The Idea of the American University*, 2011, Lanham, Rowman & Littlefield Publ. Group, pp. 67-79; y Dzuback, *op. cit.*, pp. 14-125.

⁸ Cfr: Elizabeth Kiss y Peter Euben, (eds.), *Debating moral education. Rethinking the role of Modern University*, 2010, Durham, Duke University Press, pp. 38-46.

⁹ Una parte de la historia de los estudios generales en América latina ha sido documentada en: Jorge Rodríguez Beruff, “El papel de los estudios generales en los estudios universitarios contemporáneos”, *op. cit.*, pp. 30-35.

¹⁰ Una historia de este tipo también debería analizar las fuentes y transformaciones que ha sufrido la educación norteamericana desde mediados de siglo XIX.

¹¹ Existen varios trabajos sobre los estudios generales en el ITAM. Algunos están dedicados a examinar su significado y disposición curricular. Otros exploran su origen y devenir. Resultan imprescindibles los textos de Javier Beristáin Iturbide (rector del ITAM de 1972-1991), *Saber para prever, prever para actuar. Ensayos y reflexiones acerca de la educación*, 2010, México, IAG; *El ITAM; un esbozo de su historia, 1946-1986*; *Una historia de familia: La carrera de economía en el ITAM*, y algunas semblanzas, particularmente las de Miguel Palacios Macedo, Antonio Carrillo Flores y Luis Astey. También se pueden encontrar valiosas orientaciones en el texto *La flecha al aire. Homenaje a Javier Beristain. Ensayos sobre economía, desarrollo e innovación educativa*, ITAM-CIDE-Porrúa, México, 2010; José Ramón Benito Alzaga: “Estudios Generales en el ITAM”, Ponencia presentada en la Asamblea Nacional de ANFECA, julio de 1973; del mismo autor: “Universidad y Filosofía”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 1, otoño 1984; “Latinoamérica y la Universidad”, en *op. cit.*, núm. 26, otoño 1991; “Filosofía y Educación Superior”, en *Memoria de X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, UNAM, vol. IV, 1981, pp. 177-188; “La Paideia Cristiana: una

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Sin embargo, una interpretación que considere a la raíz norteamericana de los estudios generales —como el único fundamento puede ser ocasión de múltiples equívocos y hacernos creer que los estudios generales en México no son más que una *imitación* de la educación liberal norteamericana, una *transcripción* de los cursos impartidos en Chicago y, en el peor de los casos, una *introducción acrítica* de los cánones del mundo anglosajón. Estas interpretaciones ignoran que el cultivo de las humanidades acompaña la historia de México desde el siglo XVI¹² y que la selección y difusión de los grandes libros no es exclusiva de un pueblo, sino que estas iniciativas siempre corresponden a un clima cultural que comparten varias naciones e intelectuales en determinadas épocas, por lo que intentar establecer influencias directas y acríticas es imposible.¹³ Ese clima cultural subyace a las colecciones *Oxford World's Classics* (1901), *Everyman's Library* (1906), *Harvard Classics* (1909), *Los Clásicos* de José Vasconcelos (1921-1924) y *The Great Books of the Western World* (1952).

La preocupación por seleccionar y difundir los “grandes libros” como herramienta pedagógica tanto para las masas como para los estudiantes universitarios es un fenómeno que acompañó las políticas

12 | interpretación”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 2, primavera 1985; y *Notas sobre el sentido social de la formación humanista en el ITAM*, versión digital en el portal del Departamento Académico de Estudios Generales, <http://generales.itam.mx/docs/FORMACION%20HUMANISTA.pdf>. Asimismo, conviene revisar Rodolfo Vázquez, “Un enfoque liberal de la educación”, en *idem*, núm. 30, otoño 1992, pp. 81-92; El *Informe de la Comisión de Decisiones del Plan Integral Desarrollo* (ITAM, febrero de 1969); Julia Sierra Moncayo, “¿Qué son los estudios generales? Notas y experiencias de un departamento académico del ITAM”, *idem*, núm. 97, verano 2010, pp. 41-59; Reynaldo Sordo Cerdeño, “Historia sobre los cursos de México de Estudios Generales”, en *ibidem*, pp. 61-69, y Carlos de la Isla Veraza, *De esclavitudes y libertades. Ensayos de Ética, Educación y Política*, 2006, México, ITAM-Porrúa.

¹² Cf: Gabriel Méndez Plancarte, “Índice del Humanismo Mexicano”. Conferencia sustentada en la Sala de Conferencias del Palacio de Bellas Artes, el 10 de enero de 1944, en *Ábside, revista de cultura mexicana*, VIII-I, enero-marzo, 1944, pp. 47-92, y en sobretiro separado: Gabriel Méndez Plancarte, *Fundadores del humanismo mexicano*, 1945, México, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, pp. 247-72.

¹³ La evolución de la educación en Estados Unidos no pasó inadvertida para un grupo importante de intelectuales en Hispanoamérica, quienes encontraron inspiración en muchas de sus innovaciones. No obstante, insistieron en señalar sus “efectos perjudiciales”, sobre todo la excesiva especialización, el desorden curricular y la defensa de la propia “tradición intelectual”. Véase Pedro Henríquez Ureña, “La cultura y los peligros de la especialidad”, en *La Unión Hispanoamericana*, año V, núm. 40, 1920, pp. 28-30.

democratizadoras que se experimentaban en algunos países europeos y americanos durante los primeros años del siglo XX. Se requería de una nueva educación pública, al alcance de todos, con el objetivo de ofrecer al ciudadano una formación intelectual, moral y estética, que le permitiera una participación crítica y responsable al servicio de proyectos nacionalistas de unidad cultural.¹⁴

Además, la publicación de los clásicos no constituye por sí misma una meta, sino que debe vincularse a una concepción de lo humano, a un proyecto educativo de largo alcance y a un compromiso de transformación y responsabilidad sociales.¹⁵ Al respecto, es interesante lo que declara el economista Richard Levin (1947-), quien ocupó el cargo de rector de la Universidad de Yale por 20 años, sobre las ambiciosas agendas actuales de China y la India en la educación universitaria, que parecen inspirarse, al menos para unos cuantos, en el sistema tutorial de Oxford y Cambridge, y que en Estados Unidos ha tenido equivalente en el “seminario interactivo”:

La Universidad de Beijing abrió en 2001 el Programa Yuanpei para alumnos destacados, un programa piloto que introduce a un grupo selecto de los estudiantes chinos mejor dotados en un ambiente de estudios humanísticos. Estos estudiantes viven juntos y exploran una amplia variedad de asignaturas durante dos años, antes de elegir una especialidad para sus estudios.¹⁶

¹⁴ Cfr. Eric Hobsbawm, *La era del Imperio, 1848-1875*, 1998, Buenos Aires, Crítica Grijalbo-Mondadori, p. 285; Robert Hutchins, *La Universidad de Utopía*, 1968, Buenos Aires, Eudeba, pp. 9-32.

¹⁵ En los últimos años, se han extendido distintas propuestas de reforma a la vida universitaria en prácticamente todo el mundo. En muchas de ellas, el estudio de las humanidades se relega en beneficio de aprendizajes directamente vinculados con la actividad económica. El trabajo de Martha Nussbaum reflexiona sobre estas circunstancias y hace una defensa de la educación liberal, según la cual la formación de los estudiantes universitarios coincide con las propuestas de la cultura clásica, que no son otras que aquellas que conducen al cultivo de la humanidad. Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, 2010, Madrid-Bs. As., Katz Editores, serie Discusiones, pp. 199; *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, 2005, Barcelona, Paidós, pp. 338; y Rafael González Díaz, “Evaluación del enfoque educativo imperante basado en el desarrollo de competencias a la luz de la educación mayéutica”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 97, Verano 2011, pp. 73-102.

¹⁶ Richard Levin, “El mejor de la clase. El ascenso de las universidades asiáticas”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, vol. 10, núm. 3, 2010, pp. 88-9.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Parece que, toda vez que la Universidad quiere pensar en sí misma para renovarse, vuelve a sus orígenes. De nuevo, el método clásico de *lectio, repetitio* y *disputatio* como esencia, cimiento y base de la vida universitaria; origen de la ciencia moderna como exigencia natural del cultivo de las humanidades.¹⁷ Sin duda, resultan significativas las coincidencias entre los rectores de Chicago, R. M. Hutchins (1899-1977), Harvard, C. W. Eliot (1834-1926), el ITAM, J. Beristain (1944-2009) y la Universidad Nacional de México—hoy UNAM—J. Vasconcelos (1882-1959). Hicieron grandes obras porque sus proyectos fueron a la raíz; construyeron grandes instituciones porque se remitieron a la fuente de donde proceden el vigor y el rigor para la vida universitaria. Descubrieron como algo inestimable el método, la necesidad de la libertad de cátedra, la lectura y el debate de las ideas. Entendieron que la buena educación, más allá de los conocimientos científicos y técnicos, se propone convertir a cada estudiante en sujeto consciente y capaz de orientarse, al correr de los años, en la búsqueda del sentido de las cosas y de la vida, transformando la información en conocimiento y el conocimiento en sabiduría, aprendiendo con ello a vivir.¹⁸

Además, todos estos rectores se caracterizaron por asumir su responsabilidad siendo muy jóvenes: Robert Hutchins (Chicago) a los 30 años; Charles W. Elliot (Harvard) a los 35; Javier Beristain (ITAM) a los 33 años y José Vasconcelos (UNM) a los 38; los cuatro impulsaron procesos de reforma en su universidad y la fundamentaron en el cultivo de las humanidades. Se preocuparon por acudir a las fuentes del pensamiento occidental y su legado continúa hasta nuestros días. Estas concepciones llevaron a Josep Pieper (1904-1997) a reconocer con admiración:

Hay que decir aquí unas palabras, por ejemplo, acerca del experimento de los “grandes libros” emprendido hace años en los centros académicos de América, con lo que se alude a los libros que representan el “legado” desde Homero, pasando por Platón, Aristóteles, Virgilio, Plotino,

¹⁷ Cfr. Augusto Iyanga Pendi, *Historia de la Universidad en Europa*, 2000, Valencia, Universitat de València.

¹⁸ Cfr. Pablo Latapí Sarre, *Una buena educación: Reflexiones sobre la calidad*, 2008, México, Universidad de Colima, p. 20.

Agustín, Tomás, Dante, hasta Shakespeare, Kant, Hegel, Goethe, Darwin, Dostoiewski y Sigmund Freud. Este experimento, llevado a cabo con la seriedad de una asombrosa imparcialidad, sobre el que con razón se puede polemizar en aspectos particulares, ha nacido de la preocupación y del firme propósito de que el propio tesoro recibido esté o pueda estar a disposición del Nuevo Continente, pudiendo de esta manera ser enseñado y aprendido.¹⁹

En Estados Unidos, como lo ha advertido el doctor José Barba,²⁰ la publicación de los grandes libros está vinculada con la obra de Charles William Eliot (1834-1926)²¹ en la Universidad de Harvard. Nombrado presidente de la Universidad a la edad de 35 años llegó a considerársele el artífice de una de las transformaciones más radicales y profundas que experimentó esa universidad, entre 1896-1909.²² Como presidente de la misma, se encargó de seleccionar y publicar una colección de 51 volúmenes conocida como los *Harvard Classics*, editados desde 1909. El propósito de la obra, según Charles William Eliot:

Mi propósito en la selección de los *Harvard Classics* era proporcionar a un lector atento y persistente los materiales literarios de los cuales pudiera obtener una imagen fiel del progreso del hombre, observando, registrando, inventando e imaginando, desde los primeros tiempos históricos hasta el fin del siglo XIX. Dentro de los límites de cincuenta volúmenes,

¹⁹ Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno. Escolástica, figuras y problemas de la filosofía medieval*, 1973, Madrid, Rialp, pp.184-185. En este mismo apartado, Pieper profundiza en una nota: “La serie de los *Great Books of the Western World*, aparecidos en la editorial de la *Encyclopaedia Britannica* en 1952, editados por R. M. Hutchins (en un total de 54 tomos) son totalmente escolásticos y, según mi parecer, enfocados de una manera extraordinariamente pedagógica mediante dos amplios tomos introductorios titulados *The Great ideas. A Synopticon for Great Books of the Western World*”.

²⁰ Durante muchos años, catedrático del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, y a quien agradezco la orientación al respecto.

²¹ Cfr: W. Charles Eliot, “Inaugural Address as President of Harvard College, October 19, 1869”, en W. Allan Neilson, *Charles W. Eliot, The Man and his Beliefs*, 1926, New York, Harper & Bros, vol. 1., pp. 20; W. Charles Eliot, *The Durable Satisfactions of Life*, 2004, Whitefish, MT, Kessinger Publishing, pp. 11-56; y Kathlee Wilder, Joan, *Charles William Eliot and American Educational Reform 1909-1926*, 1970, Madison, WI, University of Wisconsin, pp. 87.

²² Cfr: Samuel Eliot Morison, *Three Centuries of Harvard*, 1936, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 323-484.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

que contienen 22,000 páginas, iba a proporcionar los medios para obtener un conocimiento tal de la literatura antigua y moderna, como parece esencial a la idea de un hombre culto del siglo XX.²³

La obra también fue conocida como *Dr. Eliot's Five Foot Shelf*, por una de sus declaraciones, según la cual, los elementos de una educación liberal se alcanzaban destinando 15 minutos diarios a la lectura de una colección de libros que podían caber en un anaquel de cinco pies, —aunque en un principio haya medido sólo tres:

Antes de que el plan de lectura que representan los *Harvard Classics* hubiera tomado forma definitiva, había declarado en público, más de una vez, que en mi opinión, una estantería de cinco pies —originalmente de tres— podría contener los libros suficientes como para acceder a un buen sustituto de educación liberal a cualquiera que los leyera con dedicación, aunque sólo pudiera destinar quince minutos al día para su lectura.²⁴

Este proyecto editorial contó con el respaldo y la sagacidad empresarial de Peter F. Collier (1849-1909) y de su hijo Robert Joseph (1876-1918), editores de los *Harvard Classics*, colección exhaustiva que fue tan redituable económicamente gracias a sus agresivas estrategias publicitarias.²⁵ Se estima que en veinte años vendieron cerca de 350 mil colecciones.²⁶ Sin embargo, los *Harvard Classics* no pueden considerarse los pioneros y precursores en la publicación masiva de clásicos. Antes que se iniciara su publicación, en Inglaterra existían ya otras

16

²³ W. Charles Eliot, *Fifteen minutes a day: the reading guide*, 1930, vol. 52 de Harvard Classics, Collier & Son Company, p. 7. La traducción es mía.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Al respecto es interesante observar que en México en 1959 apareció una colección bajo el nombre de “Sepan Cuántos...”, bautizada así por el ilustre Alfonso Reyes, dedicada a la publicación de las obras clásicas de todos los tiempos, bajo el precepto: “la cultura al alcance de todos”, en: <https://www.porrúa.mx/conocenos.php>. [12 de junio de 2013].

²⁶ Vale la pena señalar que, según Alex Beam, las transformaciones realizadas por Charles W. Eliot en la Universidad de Harvard fueron conocidas por Robert Hutchins y que Mortimer Adler tuvo acceso a la selección de Platón de los *Harvard Classics*; cada uno fue crítico de la selección y de los modelos de operación de Eliot. Recomiendo Alex Beam, *A Great Idea at the time. The Rise, Fall and Curious Afterlife of the Great Books*, 2008, New York, Public Affairs, pp. 1-19.

influyentes colecciones como los *Oxford's World's Classics* (1901) y los *Everyman's Library* (1906). Las rigurosas investigaciones de Richard D. Altick²⁷ y Thomas F. Bonnell²⁸ sobre las reimpresiones de los clásicos ingleses en el siglo XVIII y XIX²⁹ reconocen que la nueva era de accesibilidad a los clásicos, en el siglo XX, comenzó formalmente en 1906, con la colección *Everyman's Library*, de Joseph Malaby Dent (1849-1926). Estos libros revolucionaron la reimpresión de los clásicos por su novedoso formato y sus originales presentaciones.³⁰ Aunque Dent tuvo dificultades con los derechos de autor en el proceso inicial de selección de las obras, la colección adquirió prestigio y fue convirtiéndose en una autoridad indiscutible en la esfera literaria.³¹ Los libros tenían un tamaño de bolsillo y usaron colores para identificar cada una de las series. Posteriormente, incluyeron el delfín y el ancla como colofón o marca de imprenta, el famoso logotipo usado por Aldus Manutius (1449-1515) para su casa editorial. El formato y la cuidadosa tipografía de las tapas, sobrecubiertas y solapas distinguieron a estos libros y les otorgaron calidad y estima.³²

²⁷ Cfr. Richard Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public, 1800-1900*, Chicago, University of Chicago Press, 1957; *To be in England: An American Literary Man's Personal View*, 1969, New York, Norton & Company, p. 294; y “From Aldine to Everyman: Cheap Reprint Series of the English Classics, 1830-1906”, en *Studies in Bibliography*, núm. 11, 1958, pp. 3-24.

²⁸ Cfr. Thomas Bonnell, *The Most Disreputable Trade. Publishing the Classics of English Poetry, 1765-1810*, 2008, Oxford-New York, Oxford University Press., pp. 8; y “Bookselling and Canon-Making: The Trade Rivalry over the English Poets, 1776-1783”, en *Studies in Eighteenth-Century Culture*, núm. 19, 1989, pp. 55.

²⁹ Estas investigaciones coinciden en que la era victoriana despertó un profundo interés en América y propició un ambiente oportuno para la publicación de una miríada de clásicos en ediciones baratas. Bonnell también ha explorado la conexión entre los imperativos del mercado, los derechos de autor y su comercialización con la creación del “cannon” inglés, especialmente las colecciones de clásicos en Inglaterra, que aparecieron ca. 1774, con las modificaciones a los derechos de autor por el caso *Becket vs. Donaldson*.

³⁰ Joseph M. Dent ya había publicado los *Temple Classics* y 40 volúmenes de *Temple Shakespeare*.

³¹ Para conocer una lista pormenorizada de los catálogos y obras que fueron publicadas por J. M. Dent, entre ellos la colección *Everyman's Library*, se pueda revisar: Terry Seymour, *A printing history of Everyman's Library 1906-1982*, 2011, Bloomington, Ind. AuthorHouse, pp. 19-28; y *A guide to collecting Everyman's Library*, 2005, Bloomington, Ind. AuthorHouse, pp. 380

³² Cfr. Rebecca Rego Barry, “The Neo-Classics. (Re) Publishing the ‘Great Books’ in the United States in the 1990s”, en *Book History*, 6, 2003, pp. 251-75.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Sostener que los estudios generales son fruto exclusivo de proyectos europeos y estadounidenses adolece de rigor histórico; ignora una historia de las humanidades y los estudios generales en México, con otras raíces y cuyos antecedentes remotos son igualmente robustos e incluso más significativos, dado que están vinculados con los proyectos, particularmente originales, del humanismo mexicano del siglo XX. Entre ellos, destacan el Ateneo de la Juventud, el grupo de los Siete Sabios y la denominada Generación de 1915. Merecen una mención especial la influencia de Miguel Palacios Macedo (1898-1990), Daniel Cosío Villegas (1898-1976) y Manuel Gómez Morín (1897-1972). Estas iniciativas constituyen una protohistoria de los estudios generales en México y explican el interés por la adopción y desarrollo del programa que se realizaba en la Universidad de Chicago. Años después, Daniel Cosío Villegas recomendó a la fundadora de la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León, Consuelo Meyer L'Epée, la adaptación de un curso que se impartía en la Universidad de Columbia. Dice Consuelo Meyer (1918-2010):

18

Se introdujo por sugerencia de Don Daniel Cosío Villegas un curso de Civilización Contemporánea que se daba en la Universidad de Columbia de EUA [...] Entonces recurrí a profesores mexicanos, un pequeño grupo de intelectuales encabezado por el profesor Arturo Cantú, quien había estudiado filosofía aquí en México, para que ellos formaran un comité editorial de los materiales de ese curso que duraría dos años, que iba a sustituir a multitud de cursos introductorios en sociología, economía y otras ciencias; ese curso consistía en estudios y selecciones tomadas de la obra de más de 70 autores de nombre universal, desde la edad clásica griega hasta mediados del siglo XX. [...] Yo pensé que ese curso tenía un gran porvenir, lo mandé a diversas universidades de América Latina, con el fin de que si se interesaban, lo adoptaran y aprovecharan el trabajo de este grupo de jóvenes mexicanos, entre los que además de Arturo Cantú, formaban parte el licenciado Lucas de la Garza, que hizo aportaciones muy importantes a ese curso; los hice venir a México a inspeccionar las reservas de la librería más grande de la ciudad, que entonces era Editorial Porrúa, para que seleccionaran toda la bibliografía que les pareciera útil y conveniente para después [...] Puse especial

hincapié en matemáticas y estadística, y este curso que era hijo de mi alma de Civilización Contemporánea.³³

La sugerencia de Daniel Cosío Villegas tiene su origen en el ambiente intelectual en el que fue formado y en el proyecto cultural del que participó, junto con otros miembros de su generación, casi tres décadas antes del movimiento de reforma universitaria en Estados Unidos. El estudio de esta etapa es muy sugerente. Por ejemplo, la reacción frente a la estrechez positivista reanimó el cultivo de las humanidades en la Universidad de Columbia (1921) y las transformaciones curriculares en Chicago (1930); dicha reacción fue sentida mucho tiempo antes por los miembros del Ateneo de la Juventud (1907) y se tradujo en la creación de la Sociedad de Conferencias y en el surgimiento de los *cenáculos* en los que se dialogaba en torno a los grandes obras. Otro ejemplo estimulante: diez años antes de que Robert Hutchins hubiera iniciado su proyecto de reforma en la Universidad de Chicago, y treinta y dos años antes de que se publicaran los *Great Books of the Western World*,³⁴ el

³³ Consuelo Meyer, “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, *Contrapunto*, núm. 2, 2007, pp. 23-24; y “Prólogo. Evolución de la Civilización Contemporánea”, *La herencia Clásica*, 1963, México, Comité Editorial del Curso de Evolución de la Civilización Contemporánea, Facultad de Economía, Universidad de Nuevo León, pp. ix-xx. En el ITAM, estos cursos se organizaron en un conjunto de asignaturas comunes que son: Ideas e Instituciones Políticas y Sociales, Problemas de la Civilización Contemporánea, Historia Socio-Política de México y Problemas de la Realidad Mexicana Contemporánea. En el caso de los cursos de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales, “la parte medular está constituida por textos de pensadores que han contribuido en forma preponderante a la creación de una cosmovisión o la integración de la misma, partiendo de un método intelectual o algo equivalente de manera que puedan así contextualizarse sus ideas político-sociales.” Sus contenidos y volúmenes: Introducción al análisis histórico, Grecia, Sófocles, Platón, Aristóteles, Roma, Séneca, San Agustín, Edad Media, Santo Tomás, Dante, Los cambios, Antiguo Régimen, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Ilustración, Rousseau, Kant, Romanticismo, Hegel, Capitalismo y Revolución Social, Comte, John, Stuart Mill, Karl Marx, La era del imperialismo, Nietzsche, Freud, Bergson, El siglo XX, Wittgenstein y Heidegger. *Cfr.* <http://generales.itam.mx/contenido/materias.html#> [30 de mayo de 2013].

³⁴ Robert Hutchins y Adler Mortimer, *Great Books of the Western World*, 1952, Chicago, *Encyclopedia Britannica*. 54 volúmenes, con el siguiente contenido: 1. The great conversation, by R.M. Hutchins. 2-3. The great ideas. 4. The *Iliad* of Homer. The *Odyssey*. 5. Aeschylus. Sophocles. Euripides. Aristophanes. 6. Herodotus. Thucydides. 7. Plato. 8-9. Aristotle. 10. Hippocrates. Galen. 11. Euclid. Archimedes. Appollonius of Perga. Nicomachus. 12. Lucretius. Epictetus. Marcus Aurelius. 13. Virgil. 14. Plutarch. 15. Tacitus. 16. Ptolemy. Copernicus. Kepler. 17. Plotinus. 18. Augustine. 19-20. Thomas Aquinas. 21. Dante. 22. Chaucer. 23. Machiavelli. Hobbes. 24. Rabelais. 25. Montaigne. 26-27. Shakespeare. 28. Gilbert. Galileo. Harvey.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

rector de la Universidad de México, José Vasconcelos, presentó el 22 de octubre de 1920, una Iniciativa de Ley para la Creación de una Secretaría de Educación Pública Federal, en la que se utilizó la expresión “libros grandes” en estos términos:

La luz, la fe, la acción, el gran anhelo de bien que conmueve a esta sociedad contemporánea, apenas si se define en los libros; en los libros de nuestros contemporáneos y en los *libros grandes y generosos del pasado*: por eso un Ministerio de Educación que se limitara a fundar escuelas, será como un arquitecto que se conformase con construir las celdas sin pensar en las almenas, sin abrir las ventanas, sin elevar las torres de un vasto edificio. En las escuelas se nos educa *para que aprendamos a distinguir y a juzgar, para que sepamos apreciar qué es lo que vale entre toda la multiplicidad de los esfuerzos humanos; pero sólo en el vehículo generoso de los libros encontramos el tesoro de la cultura humana*. La escuela nos alecciona en los métodos y en seguida los libros nos dan las ideas, la riqueza, la prodigalidad entera de la conciencia. He aquí por qué el Departamento de Bibliotecas no debe ser visto como una novedad curiosa o como un lujo superfluo.³⁵

20 | Las cursivas y la acentuación del color de la tipografía tienen la finalidad de destacar que Vasconcelos usó la expresión *libros grandes* desde el comienzo de su ambicioso proyecto editorial, en 1920. La frase *libros grandes* podría traducirse al idioma inglés como *Great Books*, la misma expresión que coincidentemente se usó, años después, en la Universidad de Chicago.

29. Cervantes. 30. Francis Bacon. 31. Descartes. Spinoza. 32. John Milton. 33. Pascal. 34. Newton. Huygens. 35. Locke. Berkeley. Hume. 36. Swift. Sterne. 37. Henry Fielding. 38. Montesquieu. Rousseau. 39. Adam Smith. 40-41. Gibbon. 42. Kant. 43. American state papers. The Federalist. J.S. Mill. 44. Boswell. 45. Lavoisier. Fourier. Faraday. 46. Hegel. 47. Goethe. 48. Melville. 49. Darwin. 50. Marx. 51. Tolstoy. 52. Dostoevsky. 53. William James. 54. Freud.

³⁵ *Proyecto de ley para la creación de una Secretaría de Educación Pública Federal presentado por el Ejecutivo de la Unión a la XXIX Legislatura*, 1920, México, Universidad Nacional, Imprenta Franco-Mexicana; y Claude Fell, *José Vasconcelos, Los años del Águila*, 1989, México, UNAM, p. 21.

Los “grandes libros” y el Ateneo de la Juventud

En el México pre-revolucionario, el positivismo imperaba de manera legal en la Escuela Nacional Preparatoria y en las demás escuelas profesionales dependientes del Estado. Si bien ya no tenía la fuerza original del proyecto de Gabino Barreda (1819-1881), discípulo de Augusto Comte (1798-1857), seguía vigente como el único criterio que regía la política educativa y las manifestaciones de la vida intelectual en México; además, fundamentaba la ideología del grupo de Los científicos que conducían la política económica del Porfiriato.³⁶ Dice Leopoldo Zea (1912-2004):

La nueva generación se considerará a sí misma como la destinada, por su capacidad, para guiar y orientar al país. Sus métodos son seguros, perfectos y precisos. Son los métodos de la ciencia, los que aprendieron en las escuelas reformadas por Gabino Barreda. Estos métodos –dicen– serán aplicados a la solución de todos los problemas de México, incluyendo los políticos. En 1881 hablan ya de la escuela científica política de México. En 1886 varios de sus miembros entran a la Cámara de Diputados. Algunos de ellos serán en el futuro figuras destacadas del régimen de Porfirio Díaz: Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes y otros. Todos pondrán, en conjunto, su sello a la época que lleva el nombre de porfirismo. Empezaba la era de los científicos.³⁷

Todas las expresiones intelectuales que se alejaban de los postulados de Augusto Comte (1789-1857), John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) eran excluidas *de facto* por su falta de correspondencia con el rígido canon que se había instaurado.³⁸ Sin embargo, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, un grupo de jóvenes, sin desligarse de manera radical del régimen intelectual y político en el que se habían formado, cuestionaron los resultados de tal tradición educativa

³⁶ Cfr. Antonio Caso, *México (apuntamientos de cultura patria)*, 1943, México, Imprenta universitaria, p. 85.

³⁷ Leopoldo Zea, “El positivismo”, en *Estudios de la Filosofía en México*, 1963, México, UNAM, pp. 243.

³⁸ Cfr. Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, 2007, México, FCE-Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, pp. 133-73.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

que ya consideraban estéril. La crítica al positivismo se inició desde que Justo Sierra (1848-1912) rechazó su contenido doctrinario en el discurso de homenaje a Gabino Barreda (1819-1881) en 1874.³⁹ A principios de 1906, un grupo de jóvenes escritores y artistas fundó la revista *Savia Moderna*⁴⁰ que duró poco, pero significó el abandono de la influencia francesa en la literatura y del positivismo en filosofía.⁴¹ El mismo Alfonso Reyes (1889-1959), en *Pasado Inmediato*, describe la herencia recibida en esas escuelas y la insuficiencia que el sistema positivista generaba en las genuinas inquietudes del estudiantado:

Se prescindía de las humanidades, y aún no se llegaba a la enseñanza técnica para el pueblo: ni estábamos en el Olimpo, ni estábamos en la tierra, sino colgados en la cesta, como el Sócrates de Aristófanes. *Ayuna de humanidades*, la juventud perdía el sabor de las tradiciones, y sin quererlo se iba descastando insensiblemente [...] La herencia de Barreda se fue secando en los mecanismos del método. *Hicieron de la matemática la Suma del saber humano*. Al lenguaje de los algoritmos sacrificaron poco a poco la historia natural y cuanto Rickert llamaría la ciencia natural, y en fin *las verdaderas humanidades*.⁴²

En ese legendario grupo de intelectuales que formaron parte del Ateneo intervinieron figuras tan importantes como Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), Alfonso Reyes (1889-1959), José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946) y Julio Torri (1889-1970), entre otros. El grupo estuvo integrado por escritores, músicos, ingenieros, abo-

22

³⁹ Cfr. Justo Sierra, “Una fiesta íntima (Homenaje al doctor Gabino Barreda)”, en *La Tribuna*, 26 de febrero de 1878. En esta intervención, Justo Sierra mantiene una aceptación crítica del positivismo, junto con otras doctrinas; incluso defiende la necesidad de cultivar la historia de la filosofía.

⁴⁰ Cfr. Alfonso García Morales, *El Ateneo de México, (1906-1914): orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, 1992, Madrid, CSIC, pp. 41-9.

⁴¹ Cfr. Fernando Salmerón, “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 1963, México, UNAM, pp. 269-319; y Alfonso García Morales, *El Ateneo de México (1906-1914)*, *op. cit.*, pp. 69-106.

⁴² Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, *op. cit.*, pp. 151. Augusto Comte, en el *Curso de Filosofía Positiva*, lección XVIII, publicado en París en 1830, dice sobre las matemáticas: “Por tanto, es la ciencia matemática la que debe constituir el punto de partida de toda educación científica racional, sea general, sea especial, lo cual explica el uso universal que se ha establecido desde hace largo tiempo a este respecto, de una manera empírica; aunque primitivamente no tuviera más causa que la mayor ancianidad relativa de la ciencia matemática”. *Cursivas mías*.

gados, arqueólogos, filósofos, arquitectos, representaron el cambio generacional que transformó la educación y la cultura en México durante el siglo XX.⁴³ Aunque este movimiento de renovación cultural no alcanzó homogeneidad política, tiene características comunes:

Los rasgos más característicos del grupo del Ateneo se precisan en contraposición con el positivismo de sus maestros. La nueva generación opuso: contra el darwinismo social, el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los “primeros principios”; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos, y por soberbios y rebeldes. Pensó, con razón, que era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar estas ideas, no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo.⁴⁴

Los jóvenes del Ateneo se dedicaron, extracurricularmente, a leer y discutir, en pequeños grupos, una serie de autores que la “filosofía oficial” y los planes de estudios tenían proscritos en las aulas. Eso despertó en ellos un vivo sentido de *libertad de cátedra y de pensamiento*, como enfatiza Pedro Henríquez Ureña: “Sentíamos la opresión intelectual junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse”.⁴⁵

⁴³ La bibliografía sobre el Ateneo es muy abundante; destaco: Álvaro Matute Aguirre, *El Ateneo de México*, 1999, México, FCE; “El Ateneo de la juventud: grupo, asociación civil, generación”, en *Mascarones, Boletín del Centro de Enseñanza para los Extranjeros*, núm. 2, primavera, 1983, p. 16-27; Juan Hernández Luna, “Prólogo. El Ateneo de la Juventud”, en Antonio Caso, *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, 2000, México, UNAM, pp. 9-23; Fernando Curiel Defossé, *La revuelta: interpretación del Ateneo de la juventud (1906-1929)*, 1998, México, UNAM; *Elementos para un esquema generacional aplicable a cien años (aprox.) de literatura patria*, 2001, México, UNAM; y *Ateneo de la juventud (A-Z)*, 2001, México, UNAM.

⁴⁴ Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la revolución mexicana. Conferencias del Ateneo de la Juventud”, en *Revista Universidad de México*, t. I, núm. 2, 1962, p. 173.

⁴⁵ Pedro Henríquez Ureña, “La revolución y la cultura en México”, en *Ensayos*, 1998, Madrid, ALLCA XX, edición crítica de José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, pp. 256.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Por eso admiraban a todos aquellos profesores que les permitieron nutrirse de nuevas corrientes de pensamiento.⁴⁶ Dedicaron especial atención a la lectura cuidadosa de la obra de Platón, Arthur Schopenhauer, Kant, Bergson, William James, Poincaré, Nietzsche, Schiller, Gotthold Lessing, Hegel y Benedetto Croce, entre otros. En sus memorias, se describe lo beneficioso que resultó este ejercicio. Para ello, fundaron “pequeños cenáculos” en donde se leían y comentaban a los autores que iban conociendo.⁴⁷ Se convirtieron en un espacio privilegiado para el diálogo y la crítica colectiva. En algunos casos, se llegó a practicar la lectura en voz alta de una obra clásica. Por ejemplo, José Vasconcelos describe lo siguiente:

En la casa de Alfonso Reyes, circundados de libros y estampas célebres, dispartábamos sobre todos los temas del mundo. Preocupados, sin embargo, de poner en orden nuestro divagar y buscando bases distintas de las comtianas, emprendíamos la lectura comentada de Kant. No logramos pasar de la *Crítica de la razón*, pero leíamos ésta, párrafo a párrafo, deteniéndonos a veces en un renglón. Luego, como descanso y recreo de la tarea formal, leíamos colectivamente *El banquete* o el *Fedro*. Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki, y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller, por entonces reciente.⁴⁸

24

En segundo lugar, estos jóvenes se convencieron de la urgencia de un trabajo intelectual, serio, riguroso y esforzado. Ni la filosofía, ni el arte, ni las letras son mero pasatiempo, sino una profesión que exige disciplina y trabajo. Tenían la convicción de que las “cosas deben

⁴⁶ Alfonso Reyes reconoce que muchas de sus inquietudes fueron animadas y secundadas por hombres ilustres y cultos del Porfiriato: Pablo Macedo, José María Vigil, Enrique González Martínez, Luis Urbina y, sobre todo, el primer Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra: “Es el primero que cita en México a D’Annunzio y a Nietzsche. En sus discursos hay un material abundante de estudios y meditaciones, y el mejor comentario acaso sobre sus empeños de educador [...] Justo Sierra se multiplicó en las escuelas, como si, partido en mil pedazos, hubiera querido a través de ellas darse en comunión a las generaciones futuras”, Alfonso Reyes, “Justo Sierra y la historia patria” en *México*, 2007, México, FCE-Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico de Monterrey, pp. 178-80.

⁴⁷ Cfr: Juan Hernández Luna, *op. cit.*, pp. 8-13; y José Joaquín Blanco, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, 2013, México, FCE, pp. 105.

⁴⁸ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, México, 1935, Ediciones Botas, pp. 311-2.

saberse bien y aprenderse de primera mano, hasta donde sea posible”.⁴⁹ Estaban concientes de que la excelencia es resultado de un trabajo laborioso y difícil de dominar, en el que se debe invertir mucho tiempo. Sin este sacrificio y rigor, “ningún producto de la inteligencia es duradero”.⁵⁰ Es decir, todo ejercicio intelectual, necesita de completa entrega y ahínco.⁵¹ Abunda el dominicano Pedro Henríquez Ureña:

Espíritu capaz de abarcar con visión personal e intensa los conceptos del mundo, de la vida y de la sociedad, y de analizar con fina percepción de detalles los curiosos paralelismos de la evolución histórica y las variadas evoluciones que en el arte determina el inasible elemento individual.⁵²

En tercer lugar, el grupo se caracterizó por el estudio de la cultura griega, la literatura inglesa, alemana y española.⁵³ La lectura de los griegos fue una de sus pasiones. Sin embargo, nunca se le concibió de modo excluyente. De nuevo Henríquez Ureña, uno de los que más influyó en el grupo:

Cultura fundada en la tradición clásica no puede amar la estrechez [...] El pueblo griego introduce en el mundo la inquietud del progreso. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de cómo vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua: no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funda el pensamiento libre y la investigación sistemática.⁵⁴

⁴⁹ Martín Luis Guzmán, “Alfonso Reyes y las letras mexicanas”, en Antonio Caso, *et al.* Conferencias del Ateneo de la Juventud, *op. cit.*, p. 486.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ El significado del rigor intelectual y la búsqueda de la excelencia fueron transmitidos a la generación de 1915, quienes los divulgaron en las instituciones que fundaron.

⁵² Pedro Henríquez Ureña, *Horas de estudio*, 1910, París, Ollendorf, p. 292.

⁵³ Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, *op. cit.*, pp. 133-73.

⁵⁴ Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las humanidades”, en Antonio Caso, *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, *op. cit.*, pp. 175.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Finalmente, los miembros del Ateneo de la Juventud mostraron una preocupación en torno a la identidad mexicana e hispanoamericana, que se expresó en una abundante producción literaria.⁵⁵ Detrás de esa visión universalista de la cultura se escondía la confianza de que ese cultivo de las humanidades les ofrecía el sutil influjo espiritual para pensar su propia cultura.

La imitación europea parecía más elegante que la investigación de las realidades más cercanas. Sólo algunos conservadores, desterrados de la enseñanza oficial, se comunicaban celosamente, de padres a hijos, la reseña secreta de la cultura mexicana; y así, paradójicamente, estos vástagos de imperialistas que escondían entre sus reliquias familiares alguna librea de la efímera y suspirada Corte, hacían de pronto figura de depositarios y guardianes de los tesoros patrios.⁵⁶

Los miembros de Ateneo fueron los precursores intelectuales de la revolución, pero no sus directores políticos: eran demasiado jóvenes en 1910 y carecían de la influencia necesaria para que sus proyectos involucraran a numerosos sectores de la población. No obstante, su exigencia de libertad intelectual contribuyó sustantivamente en el movimiento maderista y en las generaciones siguientes.

Después de los años de violencia revolucionaria, el anhelo que las nuevas generaciones tenían de transformar al país encontró las condiciones sociales, económicas y políticas para la fundación de las instituciones que necesitaba la nación. Vasconcelos, uno de los miembros más distinguidos de su generación, representa la unión de la vida intelectual con la acción política. Su figura es un puente emblemático entre el proyecto del Ateneo de la Juventud y las obras que realizaron los miembros de la Generación de 1915. Su obra educativa y cultural constituye hasta el presente uno de los pilares de la identidad nacional. Afirma Eduardo García Maynez, primer director general del Instituto Tecnológico de México —posteriormente ITAM—, de 1946 a 1951: “José Vasconcelos, abogado y

⁵⁵ Cfr. Mónica Chávez González, “Antonio Caso y los paradigmas de la nación mexicana”, en *Cuiculco*, enero-abril, año/vol. 11, núm. 30, 2004, p. 7.

⁵⁶ Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, op. cit., p. 151.

filósofo, místico y político, escritor y maestro, es, sin disputa, la figura intelectual y humana más apasionante que ha producido México”.⁵⁷

Don José Vasconcelos: Semblanza

José Vasconcelos nació en Oaxaca el año de 1882 y durante su niñez vivió en Sásabe, Sonora; Piedras Negras, Coahuila; ciudad de Campeche, Campeche; Toluca, estado de México, y Ciudad de México. En el *Ulises Criollo*,⁵⁸ su obra autobiográfica, dedica varias páginas a describir esta primera etapa de su formación social e intelectual, sobre todo en la escuela norteamericana de Eagle Pass:

Mi primera experiencia en la Escuela de Eagle Pass fue amarga. Vi niños norteamericanos y mexicanos sentados frente a una maestra cuya idioma no comprendía [...] Durante mucho tiempo, el tono social lo dio Piedras Negras. Nuestra superioridad era notoria en el refinamiento y en el brillo de las fiestas patrióticas, carnavales y batallas de flores de primavera. Pero gradualmente, Eagle Pass adelantaba.⁵⁹

En la Ciudad de México estudió en la Escuela Nacional Preparatoria y posteriormente en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. En 1911, presidió el Ateneo de la Juventud y participó al inicio de la re-

27

⁵⁷ Eduardo García Maynez, “Elogio de Vasconcelos”, en *Memorias del Colegio Nacional*, 1960, México, tomo IV, núm. 3, p. 115.

⁵⁸ La obra y el pensamiento de José Vasconcelos se estudia, generalmente, a partir de cuatro de sus trabajos autobiográficos. En esta “biografía novelada”, como se ha calificado en alguna ocasión, se reúnen memorias, éxitos y fracasos personales, al tiempo que se interpretan algunos de los acontecimientos más importantes de México después del conflicto revolucionario. Sus trabajos autobiográficos son, en orden cronológico: *Ulises criollo: la vida del autor escrita por él mismo* (1935); *La tormenta: segunda parte del Ulises Criollo* (1936), *El desastre: tercera parte del Ulises Criollo* (1938), *El Proconsulado: cuarta parte del Ulises Criollo* (1939) y *La Flama. Los de arriba en la Revolución. Historia y tragedia* (1959). Recomendando la edición crítica de Claude Fell, pues incluye una cuidadosa introducción, el texto con notas explicativas, una cronología, un estudio histórico sobre el texto, el análisis del texto y un *dossier* con varios estudios críticos sobre el texto y su recepción.

⁵⁹ José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, 2000, Madrid, ALLCA XX, edición crítica de Claude Fell, (coord.), pp. 26 y 49.

volución como representante de Madero en Washington.⁶⁰ A la caída de Victoriano Huerta fue miembro de la Convención Nacional, como ministro de instrucción de Eulalio Gutiérrez.⁶¹ Después de la muerte de Venustiano Carranza y del triunfo del Plan de Agua Prieta, en mayo de 1920, los generales sonorenses, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles gobernaron el país. Para conservar la legitimidad durante el relevo presidencial y evitar una mayor inestabilidad política, los generales rebeldes procuraron guardar las formas legales y estuvieron dispuestos a que el Congreso nombrara un titular como presidente provisional de la República. El presidente interino fue Adolfo de la Huerta (1881-1955), otro miembro del grupo de los sonorenses, que ocupó su cargo del 1 de junio de 1920 al 30 de noviembre del mismo año.⁶² En ese gabinete provisional, José Vasconcelos fue nombrado rector de la Universidad de México y jefe del Departamento Universitario y de Bellas Artes,⁶³ el máximo cargo educativo del país, puesto que la Secretaría de Instrucción había sido eliminada por Venustiano Carranza. En octubre de ese mismo año, Vasconcelos propone a la cámara de diputados un *Proyecto de Ley para la creación de una Secretaría de Educación Pública Federal*.⁶⁴

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 422; Raúl Trejo Villalobos, *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*, 2010, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 154-5.

⁶¹ Cfr. Álvaro Matute, “Dos ateneístas en la Convención de Aguascalientes”, en *La Soberana Convención Revolucionaria en Aguascalientes, 1914-1989*, 1990, Aguascalientes, Gobierno del Estado, Instituto Cultural de Aguascalientes, pp. 116-20.

⁶² Cfr. Jean Meyer, *La Revolución Mexicana. 1910-1940*, 1992, México, Editorial Jus, pp. 72-3; 117; Pedro Castro, *La integridad como arma de la revolución*, México, 1998, Siglo XXI, pp. 40-1; Luis Aboites y Engracia Loyo, “La construcción del nuevo estado, 1920-1945”, en *Nueva Historia General de México*, México, 2010, Colegio de México, pp. 595-600; y Jean Meyer, “México: Revolución y Reconstrucción en los años veinte”, en Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 9, México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930, 1992, Barcelona, ed. Crítica-Cambridge University Press, pp. 99-105.

⁶³ José Vasconcelos colaboró del 4 de junio de 1920, hasta el 2 de julio de 1924. En el mismo gabinete, Manuel Gómez Morín se incorpora como secretario particular del Secretario de Hacienda de Adolfo de la Huerta, Salvador Alvarado. Posteriormente, en el gobierno de Álvaro Obregón acepta en enero de 1921 el cargo de Oficial Mayor de la Secretaría de Hacienda. El 21 de julio de 1921 es nombrado, a los 24 años, Subsecretario de Hacienda interino, por encargo de Adolfo de la Huerta y releva a Manuel Padrés. En ese mismo año tiene la necesidad de presentar una *Ley del Centenario*, que gravaba ingresos y ganancias en el mes de agosto. La ley fue redactada por Miguel Palacios Macedo, quien había sido secretario particular de Padrés.

⁶⁴ *Proyecto de Ley para la creación de una Secretaría de Educación Pública Federal... op.cit.* En la redacción de este proyecto participaron Ezequiel Chávez, Enrique O. Aragón,

La iniciativa no sólo fue original en materia de reorganización administrativa, sino además representaba un verdadero *proyecto cultural* que tenía como objetivo instaurar una cultura de masas, en la que los intelectuales y los artistas trabajaran unidos para beneficio de toda la nación. Esta función *civilizadora* de la nueva Secretaría de Educación Pública tendría que extenderse por todo el territorio, haciendo llegar a cualquiera de sus ciudadanos las diversas expresiones de la cultura. Mediante los libros, el teatro, la música, el acceso a museos y los festivales al aire libre, se daría paso a una renovada cultura popular, a una transformación de la sociedad.⁶⁵

La obra de Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública se interrumpió cuando el presidente Álvaro Obregón aceptó su dimisión, en julio de 1924. La causa que Vasconcelos expuso en su carta de renuncia fue que no se había procedido contra los asesinos de Francisco Field Jurado, el senador que desaprobó los Tratados de Bucareli.⁶⁶ Después de su renuncia, se postuló para la gubernatura de Oaxaca. La decisión fue un rotundo fracaso porque no contaba con el apoyo de la élite gobernante y en las elecciones hubo indicios de fraude. Como respuesta inmediata fundó, junto con su discípulo Manuel Gómez Morín, *La Antorcha*,⁶⁷ un semanario político que representó un espacio de crítica y reflexión contra el régimen. En 1925, cuando José Vasconcelos decidió salir rumbo a Europa, la dirección de la revista quedó en manos de Daniel

Alfonso Caso, Alberto Vázquez del Mercado, Manuel Gómez Morín, Genaro Estrada y Mariano Silva.

⁶⁵ Cfr. Enrique Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, en José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, 2000, *op. cit.*, pp. 945-7; y José Álvaro Matute, “La política educativa de José Vasconcelos”, en Fernando Solana, *et al.*, *Historia de la Educación Pública en México*, 1981, México, FCE, pp. 161-82.

⁶⁶ María Teresa Gómez Mont, *Manuel Gómez Morín, 1915-1939. La raíz y la simiente de un proyecto nacional*, 2008, México, FCE, pp. 184. Moisés Sáenz, de tradición protestante, había recibido una formación presbiteriana en el seno familiar y en el Colegio Presbiteriano de Coyoacán.

⁶⁷ El primer número de este semanario se publicó el 4 de octubre de 1924; cfr. José Vasconcelos, *La Antorcha, semanario político de José Vasconcelos*, México, tomo I, núm. 1, 4 de octubre de 1924. La descripción detallada de su directorio y de los artículos que se incluyeron se pueden verificar en Gómez Mont, *op. cit.*, p. 185.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Cosío Villegas.⁶⁸ Durante este tiempo se dedicó a visitar algunas ciudades europeas hasta radicarse en París, en donde se encuentra con Miguel Palacios Macedo. “José Vasconcelos coincidió en su estancia parisina con Miguel Palacios Macedo, cuya amistad amarraría lazos tan fuertes que serían imposibles de desatar. Es Palacios Macedo quien con mayor fidelidad siguió a Vasconcelos en su aventura de 1929”.⁶⁹

Al año siguiente, en 1926, regresa al continente americano para dictar varias conferencias, primero en la Universidad de Puerto Rico y después en República Dominicana, bajo los auspicios del Ministerio de Educación.⁷⁰ Regresó a México después de la muerte de Álvaro Obregón y lanzó su candidatura a la Presidencia de la República, apoyado por sus amigos, exalumnos y el partido antireeleccionista.

El vasconcelismo tuvo un amplio impacto en el ámbito urbano [...] contó con la participación de múltiples sectores sociales tales como jóvenes de clase media, obreros, grupos indígenas de diferentes etnias, trabajadores de los ingenios, intelectuales de distintas localidades del país, mujeres organizadas en clubes, estibadores, campesinos, antiguos revolucionarios de varias facciones, gente humilde, trabajadores petroleros entre otros. El gobierno intensificó la represión cuando el vasconcelismo creció. Vasconcelos pensó seguir el ejemplo de Madero, esperar el resultado de las elecciones y, en caso de fraude, convocar a un levantamiento armado. Sin embargo, las condiciones de 1929 no eran las de 1910 [...] Las cifras oficiales de la elección fueron: Pascual Ortiz Rubio, 93.58%, José Vasconcelos, 5.42%, Rodrigo Triana, 1.01% [...] Este fue el inicio del predominio del partido oficial. Los asesinatos de los seguidores de Vasconcelos en Topilejo cerraron trágicamente este capítulo de nuestra historia.⁷¹

30

⁶⁸ <http://www.colegionacional.org.mx/SACSCMS/XStatic/colegionacional/template/content.aspx?mi=163&se=vida&te=detallemiembro> y http://www.conaculta.gob.mx/sala_prensa_detalle.php?id=19495 [30 de noviembre de 2012].

⁶⁹ Gómez Mont, *op. cit.*, p. 279.

⁷⁰ Vasconcelos agrupó estas conferencias bajo el título de *Indología*.

⁷¹ María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas Conmemorativo. 1810-1910-2010*, 2010, México, Siglo XXI editores-Senado de la República, p. 216.

Después de su derrota, Vasconcelos volvió al exilio y regresó a México hasta 1940; durante este período recibió los doctorados *honoris causa* de las universidades de Puerto Rico, Chile, Guatemala y El Salvador. Abandonó la política y se dedicó al cultivo de la historia y de obras de contenido filosófico. Esta semblanza de su vida nos muestra un personaje controvertido y polémico, cuya obra y sus múltiples influencias todavía no se han aquilatado lo suficiente. Sin embargo, defensores y detractores reconocen la importancia de su obra educativa, como una de las más ambiciosas que se realizó en el México de siglo XX.⁷² José Vasconcelos murió el año de 1959.

Los libros y el proyecto educativo

José Vasconcelos fue el hombre que en 1921 *encarnó* las aspiraciones de la revolución, tal y como lo describe Daniel Cosío Villegas.⁷³ No sólo era un hombre de acción, sino un verdadero “intelectual”, un hombre de libros, que tuvo la confianza y los recursos que le proporcionó el nuevo régimen.

Esa conjunción de circunstancias, tan insólita en nuestro país, produjo también resultados inesperados; tanto, que en México hubo entonces una como deslumbradora aurora boreal, anuncio del nuevo día [...] *Entonces se sentía fe en el libro, y en el libro de calidades perennes; y los libros se imprimieron a millares, y a millares se obsequiaron*. Fundar una biblioteca en un pueblo pequeño y apartado parecía tener tanta significación como levantar una iglesia y poner en su cúpula brillantes mosaicos que anunciaran al caminante la proximidad de un hogar donde descansar y recogerse.⁷⁴

El primer impulso que tuvo el proyecto educativo de Vasconcelos provino del extraordinario presupuesto que le dispensó el presidente

⁷² Cfr. Martha Robles, *Entre el poder y las letras: Vasconcelos en sus Memorias*, 2002, México, FCE.

⁷³ Daniel Cosío Villegas colaboró con José Vasconcelos desde el Departamento de Publicaciones que se fundó en la Secretaría de Educación Pública; posteriormente, en el Departamento de Extensión Universitaria y al fin coordinó el *Semanario la Antorcha* cuando Vasconcelos abandonó el país.

⁷⁴ Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*, 2004, México, FCE, pp. 35. Cursivas mías.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Álvaro Obregón entre los años 1920 y 1924. Sin embargo, esos planes no hubieran podido realizarse sin la generosa colaboración de los más destacados intelectuales de la época del Ateneo y de la Generación de 1915.⁷⁵ Apoyado en estos recursos y en el talento de sus colaboradores, emprendió un vasto proyecto de alfabetización orientado a brindar una educación general y sistematizada para la población. Se estima que el analfabetismo afectaba, en ese momento, a 77% de la población.⁷⁶ En segundo lugar, comienza la instalación de nuevas escuelas y la reestructuración de las existentes, que se encontraban desarticuladas y en severos problemas de mantenimiento. Merecen mención especial, la creación del Departamento de Extensión Universitaria (1922)⁷⁷ que ofrecía “instrucción” a todos aquellos que habían concluido los estudios de primaria, y la fundación de la Escuela de Verano (julio de 1923) para estudiantes extranjeros. Esta escuela llegó a matricular a más de 600 estudiantes y profesores procedentes de Estados Unidos y fue coordinada por Pedro Henríquez Ureña.

En tercer lugar, inspirada en la mística y el servicio de los misioneros del siglo XVI, emprendió un ambicioso proyecto editorial y la fundación de bibliotecas a lo largo y ancho de todo el país, incluso en las serranías.⁷⁸ Apunta Jean Meyer al respecto:

32

Supo insuflar en sus colaboradores un verdadero espíritu de cruzada y organizar, inspirándose en los franciscanos del siglo XVI, las “misiones

⁷⁵ Cfr: Enrique Krauze, *Los caudillos culturales de la Revolución mexicana*, 2008. México, Siglo XXI editores, pp. 104-123. Según Jean Meyer, José Vasconcelos recibió en 1920, 38 millones de pesos, cuando el presupuesto nacional se acercaba a 350 millones. Hasta ese momento era el presupuesto más grande de la historia en materia educativa.

⁷⁶ Cfr: Luis Aboites y Engracia Loyo, “La construcción del nuevo estado, 1920-1945”, *op. cit.*, p. 601.

⁷⁷ Cfr: Claude Fell, *José Vasconcelos, Los años del Águila*, *op. cit.*, pp. 299; 301. En el Departamento de Extensión Universitaria se impartían conocimientos técnicos y prácticos, y una formación en ciencias sociales para que el trabajador conociera sus deberes y derechos como ciudadano; incluía los cursos por correspondencia y las clases nocturnas. Daniel Cosío Villegas fue el responsable del departamento y organizó con poco éxito las conferencias en escuelas nocturnas.

⁷⁸ Cfr: Claude Fell, *José Vasconcelos, Los años del Águila*, *op. cit.*, p. 290. En el contexto de los cursos de verano, se formó una comisión integrada por Vicente Lombardo Toledano, Pedro de Alba y Daniel Cosío Villegas que otorgaba becas a los estudiantes para concluir sus estudios en México o en el extranjero. El director de la Escuela de Verano era Pedro Henríquez Ureña, que renunciará el 21 de agosto de 1923.

rurales”, grupos de voluntarios que iban a las regiones más aisladas para que todo México fuera abarcado a la vez.⁷⁹

Como se dijo anteriormente, desde que se presentó *El proyecto de ley para la creación de la Secretaría de Educación Pública*, el 22 de octubre de 1920, Vasconcelos insistía en que “*los libros grandes y generosos del pasado*” son una ventana que se abre, una torre elevada en la que se puede mirar el vasto edificio. En esos libros y en la escuela aprendemos a distinguir y a juzgar de modo que podemos apreciar lo que vale la pena. Según Vasconcelos, sólo en el vehículo generoso de los libros encontramos el tesoro de la cultura humana; los libros “nos dan las ideas, la riqueza, la prodigalidad entera de la conciencia”.⁸⁰ Según *The Oxford History of México*:

Vasconcelos atacó de frente el problema más grande. Con generosas asignaciones en el presupuesto nacional durante dos años, la SEP comenzó a crear un sistema nacional de escuelas primarias rurales. Institutos de formación docente itinerantes, llamados misiones culturales, viajaron de pueblo en pueblo; se construyeron inmuebles para escuelas, se establecieron bibliotecas y se organizaron comités para mejorar escuelas y comunidades. Los profesores fueron capacitados en temas académicos, en métodos de enseñanza, salud y nutrición, deporte, música, agricultura, artes mecánicas y más. Para el largo plazo, la SEP estableció un sistema de escuelas rurales secundarias que proveían alojamiento y comida, educación y capacitación de forma gratuita. *La SEP también publicó ediciones baratas de los grandes libros de la civilización occidental y los colocó en miles de pequeñas bibliotecas en pueblos y ciudades.*⁸¹

En la Casa editorial de la Universidad Nacional se publicaron, entre los años 1921 y 1924, *Los Clásicos*. De acuerdo con el plan inicial, super-

⁷⁹ Cfr. Jean Meyer, *La Revolución Mexicana. 1910-1940, op. cit.*, p. 121.

⁸⁰ *Proyecto de Ley para la creación de una Secretaría de Educación Pública Federal... op. cit.*; y Álvaro Matute, et al., (comps.), *José Vasconcelos: de su vida y su obra. Textos selectos de las jornadas vasconcelianas de 1982, 1984*, México, UNAM, pp. 35.

⁸¹ William Beezley y Michael Meyer, *The Oxford History of Mexico*, 2012, New York, Oxford University Press, pp. 450-1. Cursivas y negrillas mías.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

visado directamente por Vasconcelos, se tenía la intención de editar por lo menos 32 volúmenes en tirajes de 30 mil ejemplares para cada uno. Eso implicaba la revisión y la traducción de las obras clásicas.⁸²

El encargado de las ediciones fue Julio Torri, y en este apresurado proceso participaron Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Manuel Gómez Morín, Daniel Cossío Villegas, Vicente Lombardo Toledano, entre otros. Cada libro tuvo un tiraje de 20 a 25 mil ejemplares. Se publicaron los siguientes títulos: Romain Rolland, *Vidas ejemplares*; Goethe, *Fausto*; los *Diálogos* de Platón en 3 tomos; las *Tragedias* de Esquilo, de Sófocles y de Eurípides; de Plutarco, las *Vidas Paralelas* en 2 tomos; *Los Evangelios*; *La Divina Comedia*; las *Enéadas* de Plotino; de Homero, la *Iliada* en 2 tomos y la *Odisea*; de Tagore, *La Luna Nueva*; y de Tolstoi, *Cuentos Escogidos*.⁸³

En 1923 se añade la antología de Gabriela Mistral, *Lecturas para mujeres* y la publicación de algunos folletos de divulgación. La Secretaría de Educación Pública también distribuyó, sin costo, alrededor de un millón de reproducciones del *Libro nacional de escritura-lectura*, dos millones de álbumes de alfabetización, cerca de 100 mil ejemplares de la *Historia Patria* de Justo Sierra y dos volúmenes de literatura universal, *Lecturas Clásicas para niños*, como texto para la introducción de los *Clásicos infantiles* en las escuelas. En el año 1924 se ofreció una serie de antologías de obras de autores hispanoamericanos, como José Martí, Vicente Riva Palacio, Ricardo Palma, Manuel Gutiérrez Nájera, Salvador Novo, Carlos Pellicer y Alfonso Reyes, entre otros. A este trabajo de edición se deben sumar las revistas *El Maestro*, con un tiraje de 5,000 mil ejemplares al mes y *El Libro y el Pueblo*.⁸⁴

Según Claude Fell, *Los Clásicos* distribuidos entre 1921 y 1924, se pueden calcular en 130,000 o 140,000 ejemplares, una cantidad que no representa ni la mitad del número de ejemplares que se im-

⁸² Cfr. Claude Fell, *José Vasconcelos, Los años del Águila, op. cit.*, pp. 488; 492.

⁸³ Un texto que profundiza sobre los antecedentes, circunstancias, naturaleza y cantidad de las obras que fueron publicadas por José Vasconcelos es: Engracia Loyo, "Lectura para el pueblo, 1921-1940", en *Historia Mexicana*, 1984, vol. 33, núm.3, pp. 298-345.

⁸⁴ Cfr. Linda Sametz Remba, *Vasconcelos, el hombre del libro. La época de oro de las bibliotecas*, 1991, México, UNAM, pp. 227

primieron. De la *Iliada*, por ejemplo, se imprimieron 38,940 ejemplares.⁸⁵ En sus memorias, Vasconcelos comenta:

En broma dije a Obregón un día:

Lo que este país necesita es ponerse a leer *La Iliada*. Voy a repartir cien mil Homeros en las escuelas nacionales y en las bibliotecas que vamos a instalar [...] Pero ¿de dónde iba a sacar cien mil ejemplares de la *Iliada*, otros tantos de la *Odisea*, y así sucesivamente, las toneladas de los cien mejores libros existentes? Hacer el pedido a las editoriales españolas, únicas que hubieran podido servirlo, demandaba tiempo y daba lugar a que alguien ganara comisiones que aumentarían considerablemente los precios. En consecuencia, lo obvio, lo comercial y lo patriótico era aprovechar las prensas del Gobierno.⁸⁶

Debajo de esta trepidante actividad literaria latía la convicción de que la verdadera educación coloca en el centro de su quehacer al hombre en la totalidad de sus dimensiones, lo invita al diálogo crítico sobre los fines de su actividad y le posibilita el acceso a la riqueza acumulada de la cultura y de la historia. Es una educación libre y para hombres libres, sin menoscabar el hacer y la técnica. Para Vasconcelos, la educación no se opone al *aprender haciendo*, pero de ningún modo piensa que sea suficiente para *hacerse hombre*. La miopía está en concebir los sistemas educativos solamente en términos prácticos, ya que la educación cumple una función trascendente, estética e incluso espiritual, que resulta imprescindible en la orientación cósmica del hombre.⁸⁷

Las lecturas clásicas darán al alumno lo que a menudo la escuela le niega: un destino en proceso [...] Ahora me dirijo a los 90 millones de hispanoamericanos, libres de bastardaje mental, y les recuerdo que sus antepasados, desde la infancia, gustaban de los clásicos griegos, leían a los latinos, se acercaban a las cumbres del espíritu humano, aunque todavía no poseyeran la máquina de calcular, el tractor de gasolina o el altoparlante. Nada me parece más urgente que acercar a la juventud, desde

⁸⁵ Cfr. Claude Fell, *José Vasconcelos. Los Años del Águila*, 1989, *op. cit.*, p. 490.

⁸⁶ José Vasconcelos, *El Ulises Criollo. El desastre*, 1951, México, Ediciones Botas, pp. 51.

⁸⁷ Cfr. Claude Fell, *José Vasconcelos, Los años del Águila, op. cit.*, p. 181.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

la infancia, a los grandes modelos de todos los tiempos. *No hay mejor cura para la mediocridad de la época.* Y no posee la civilización elementos más poderosos de florecimiento que la constante comunión con los valores supremos que ha engendrado la especie. *Todo el ambiente de una escuela puede transformarse y ascender con una prudente dosis de buena lectura sólida de clásicos: Homero, Platón, Dante, los universales, y, para nuestro uso, Cervantes, Calderón, Lope de Vega y Galdós, el último.*⁸⁸

Cuando Vasconcelos defiende el estudio de los *Grandes Libros* no está secundando una nostalgia libresca que se refugian en las abstracciones y colecciona citas, referencias y datos, típicos de la mentalidad enciclopédica y erudita. Tampoco critica *per se* a la ciencia y a la técnica, sino al reduccionismo epistemológico que las imagina como únicas dimensiones del hombre. Reivindica el auténtico cultivo de las letras, que permite a los hombres el examen crítico de uno mismo, de su propia historia y tradición.

Tal y como había sucedido en la Europa cristiana y como lo habían tratado de hacer los misioneros del siglo XVI, hijos de la universidad, del libro y del cristianismo que la parió, la universidad encontraba por vez primera en México su vocación. Si ella había nacido con el libro y el libro, para desgracia del país, había servido sólo para encumbrar una clase que explotaba a una población que en 1920 tenía 80% de analfabetas y que había hecho estallar la Revolución; ahora, esa misma universidad, redescubriendo su verdadera vocación, se convertía en el motor que ponía el alfabeto, los libros y su saber al servicio de todos; civilizar la nación, hacerla entrar en la dinámica no de una grandeza económica, sino trascendente, que estaba en el propio corazón del mestizaje.⁸⁹

Ese diálogo con los grandes autores fomenta la imaginación, la sensibilidad estética, la solidaridad y la búsqueda de un ideal ennoblecedor para el individuo y para la sociedad. Sin embargo, para que la lectura de

⁸⁸ José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo, pedagogía estructuralista*, 2002, México, Senado de la República, p. 88. Cursivas y negrillas mías.

⁸⁹ Javier Sicilia, *José Vasconcelos y el espíritu de la Universidad*, 2001, México, UNAM, pp. 29-30.

los “grandes libros” fuera fructífera, era necesario que la disciplina escolar dispensara los métodos para alcanzar y hacer propio las cumbres de las humanidades y las artes. Dice José Vasconcelos:

No se puede dar una norma fija; pero lo cierto es que el funcionamiento mismo va determinando *normas de lectura que establecen hábitos y apuntan métodos* [...] Únicamente la disciplina escolar orienta la lectura de modo que conduzca a la perfección de un panorama extenso, pero ordenado, del saber. *La carencia de una disciplina general rigurosa pone al autodidacta en condiciones de inferioridad sobre el escolar. Y una de las funciones más importantes de la escuela es vencer la anarquía de los lectores indoctos.* Quien elige al azar no puede, por falta de método, descubrir siquiera sus verdaderas preferencias [...] *La regla de oro aquí, como en toda estimación del saber, consiste en referirse a las cumbres del alma para tomar el nivel del esfuerzo y del libro.*⁹⁰

Se impone, entonces, la síntesis de vida intelectual y vida práctica. No basta ser un intelectual si no se transforma la realidad. No se puede transformar la realidad sin el rigor intelectual. La vida de Vasconcelos, de sus discípulos y colaboradores, en especial de Manuel Gómez Morín, Miguel Palacios Macedo y Daniel Cossío Villegas, parece empeñada en alcanzar este objetivo; la unión de la filosofía, la historia y las letras con la acción política y la técnica. Señala don José:

La escuela libresca es deficiente, *pero una escuela que reemplaza el libro con el útil condena a la mayoría de la especie a no conocer jamás el mundo de las ideas.* La vida, al fin y al cabo, obliga a la mayoría a usar las manos y enseña a usarlas, pero el uso de los libros únicamente la escuela puede darlo. De donde se infiere que es menos nociva, menos imperfecta una escuela nada más libresca que una escuela nada más técnica. En la vida hay, al fin y al cabo, pasiones y casos que despiertan el alma; en cambio, *una escuela sin enseñanza desinteresada, independiente de la inmediata adaptación a la práctica, sería una escuela destinada a consumir el degüello del alma.*⁹¹

⁹⁰ José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo...*, op. cit., p. 88. Cursivas mías.

⁹¹ *Idem*, p. 39. Cursivas mías.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

José Vasconcelos en la Universidad de Chicago

Después de la renuncia de Vasconcelos a la Secretaría de Educación Pública en el año de 1924, la secretaría quedó en manos de Moisés Sáenz, un hombre que había sido alumno de John Dewey⁹² en el *Teachers' College* de la Universidad de Columbia; hacía hincapié en la escuela “de la acción”, la educación de tipo práctico, en la que los niños aprenden a trabajar y a vivir, y “sólo secundariamente a leer y escribir”. No está de más advertir que esta “escuela nueva”, de talante pragmatista, fue recibida inicialmente con expectación y optimismo, incluso fue promovida por Vasconcelos, que nombró a Eulalia Guzmán (1890-1985) jefa del primer Departamento de Alfabetización y la apoyó en su proceso de especialización en ciencias de la educación en Berlín y Jena.⁹³ Sólo más tarde, las élites intelectuales cuestionarían los planteamientos de esta escuela activa, como el mismo Vasconcelos con vehemencia en *De Robinson a Odiseo. Pedagogía Estructurativa*.⁹⁴

En Estados Unidos, la influencia de la filosofía de la educación de John Dewey fue profunda y duradera. Sus obras, *The School and Society* (1889), *How we think* (1910), *Democracy and education* (1916) y *Experience and Education* (1938), dominaron la discusión sobre los fines que debería perseguir la universidad americana. Incluso, en 1894 Dewey fue invitado por el presidente de Universidad de Chicago (fundada en 1890), William Rainey Harper (1856-1906) a incorporarse a la universidad. Dos

38

⁹² John Dewey fue fundador del pragmatismo y uno de los filósofos más importantes de la primera mitad del siglo XX. Sus planteamientos educativos fueron ampliamente reconocidos e influyeron de manera decisiva en el diseño y contenidos de la educación norteamericana. Cfr: John Dewey, *The School and Society*, 2008, New York, Cosimo; *How we think*, 2008, New York, Cosimo; *Democracy and education*, 2010, Los Angeles, Indo-European Publishing; *Experience and education*, 1998, West Lafayette, Ind., Kapa Delta Pi; y Henry Edmonson, *John Dewey and the decline of American education: how the patron saint of schools has corrupted teaching and learning*, 2006, Wilmington, ISI Books.

⁹³ Cfr: Eulalia Guzmán, *La escuela nueva o de la acción*, 1923, México, Editorial Cultura, pp.1-46.

⁹⁴ Cfr: José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo... op. cit.*; pp.41-43; y José Antonio Aguilar Rivera, *La sombra de Ulises*, 1998, México, CIDE-Miguel Ángel Porrúa, p. 34. En 1935, José Vasconcelos publica un trabajo de pedagogía en el que polemiza con la filosofía de la educación de John Dewey; sin duda es un documento muy atractivo para los investigadores que quieran conocer con mayor profundidad la filosofía de la educación del fundador de la SEP.

años después, en 1896, funda la University of Chicago Laboratory School, la Escuela Experimental de la Universidad.⁹⁵

La controversia que se desató contra el pragmatismo en la educación universitaria en la década de 1930 en los Estados Unidos tuvo en la misma Universidad de Chicago su epicentro, con las críticas realizadas por Robert Hutchins y Mortimer Adler a los postulados que prevalecían en la educación norteamericana.⁹⁶ Un ejemplo emblemático es la obra de Hutchins, *The Higher Learning in America*⁹⁷ y todas las publicaciones de Mortimer Adler.⁹⁸ El proyecto educativo de Hutchins-Adler se opuso con firmeza al pragmatismo educativo y al positivismo.⁹⁹ Aunque Hutchins no tuvo acceso directo al pensamiento de Dewey, conoció de segunda mano las interpretaciones de Adler y sus desacuerdos con la filosofía educativa de Dewey se pueden verificar en las páginas de *Social Frontier*.¹⁰⁰

⁹⁵ Cfr. Jay Martin, *The education of John Dewey: a biography*, 2002, New York, Columbia University Press, pp. 176-7.

⁹⁶ Cfr. William McNeill, *Hutchins's University. A memoir of the University of Chicago*, 1991, Chicago, University of Chicago Press, pp. 16-40.

⁹⁷ Cfr. Robert Hutchins, *The Higher Learning in America*, 1933, New Haven, Yale University Press; *The University of Utopia*, 1953, Chicago, University of Chicago Press; y *Education for Freedom*, 1943, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

⁹⁸ Cfr. Mortimer Adler, *The Paideia Proposal. An educational manifesto*, New York, Simon & Schuster, 1998, pp. 4; *How to speak, how to listen*, 1997, NY, Simon & Schuster; *Manual for discussion leaders*, 1946, Chicago, University of Chicago Press; y *et al.*, *How to read a book*, 1972, NY, Simon & Schuster.

⁹⁹ Cfr. Mary Ann Dzuback, *Robert M. Hutchins. Portrait of an Educator*, op. cit., p. 179; y Milton Mayer, *Robert Maynard Hutchins. A Memoir*, op. cit., pp. 116-28.

¹⁰⁰ Esta publicación se convirtió en la revista educativa más importante desde la Gran depresión. El primer número se publicó en 1934 por iniciativa de un grupo de estudiantes y maestros del Teachers' College de la Universidad de Columbia, e incluyó a George Counts y William Heard Kilpatrick. La revista representó un testimonio de la reconstrucción política y social en Estados Unidos durante ese período. Se publicó durante nueve años e incorporó artículos de los más grandes pensadores sociales y educativos; en ella, Dewey escribió una crítica a la obra de Robert Hutchins, *The Higher Learning in America*, la réplica del rector de la Universidad de Chicago y varios artículos de Mortimer Adler; vg. John Dewey, “The Higher Learning in America”, *The Social Frontier*, volume 3, núm. 24, March, 1937, pp. 167-169; Robert Hutchins, “Proposals to Remake Higher Education”, *The Social Frontier*, volume 3, núm. 22, 1937, pp. 103-104; Robert Hutchins, “The Crisis in Contemporary Grammar, Rhetoric, and Mr. Dewey”, *The Social Frontier*, vol. 3, núm. 23, 1937, pp. 137-9; M. Adler, “The crisis in contemporary education”, *The Social Frontier*, vol. V, núm. 42, february, 1939, pp. 140-5; y Eugène Provenzo (ed.), *Social Frontier. A Critical Reader*, 2011, New York, Peter Lang Publishing, pp. 1-18.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

La Universidad de Chicago, invitó en 1926 a José Vasconcelos para pronunciar una serie de conferencias, redactadas y dictadas en inglés, bajo el título de *Aspects of the Mexican Civilization*¹⁰¹ y a impartir la cátedra de Sociología hispanoamericana como profesor visitante.¹⁰² Lo más probable es que su presencia despertara una buena dosis de interés y admiración, porque tenían la oportunidad de escuchar al hombre que había encabezado uno de los más grandes esfuerzos civilizatorios en la historia de México y del mundo occidental durante los últimos siglos. Según Ilan Stavans:

Su influencia es todavía palpable hoy en día, especialmente en el debate referente a las teorías raciales, y mucho más en los círculos académicos en los Estados Unidos que en sus contrapartes en América Latina, incluyendo México. Como secretario de educación, Vasconcelos fue una pieza clave en la construcción del sistema educativo que permitió a México convertirse en una nación moderna.¹⁰³

La presencia de Vasconcelos ocurrió dos años antes de que Robert Hutchins asumiera la presidencia de la Universidad de Chicago, en abril de 1929, y se diera inicio a un largo proceso de reformas dentro de la universidad.¹⁰⁴ En 1930, el nuevo rector de Chicago, de tan sólo 30 años, invitó a Mortimer Adler a participar en la renovación de la educación liberal mediante la difusión y enseñanza de los *Grandes Libros*. Es interesante constatar que Vasconcelos, desde 1921, ocho años antes de que Robert Hutchins llegara a Chicago, ya se había preocupado de reunir, traducir, publicar y difundir masivamente un muestrario de los *libros fundamentales*.¹⁰⁵ Afirma Vasconcelos:

[sc. En los grandes libros] está vivo eternamente lo fundamental del hombre en cuanto hombre, sobre diferencias de tiempos y razas [...] Deseo

¹⁰¹ José Vasconcelos y Manuel Gamio, *Aspects of Mexican Civilization*, 1926, Chicago, University of Chicago Press.

¹⁰² Cfr. José Antonio Aguilar Rivera, *La sombra de Ulises*, op. cit., p. 26.

¹⁰³ Cfr. Ilan Stavans, *José Vasconcelos. The prophet of race*, 2011, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, p. 3.

¹⁰⁴ Cfr. José Antonio Aguilar Rivera, *La sombra de Ulises*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 34.

hacer llegar el libro excelso a las manos más humildes y lograr de esta manera la regeneración espiritual que debe preceder a toda regeneración.¹⁰⁶

El proyecto editorial de Vasconcelos fue completamente original. No sólo intentó reunir esos “grandes libros”, para que un selecto grupo de privilegiados se aprovechara de ellos, sino que buscó divulgarlos entre las masas populares. La intención era ofrecer al pueblo una oportunidad de regeneración a partir de una experiencia civilizatoria.¹⁰⁷

Hasta aquí la primera parte de una investigación en curso, cuyos resultados –espero– serán objeto de entregas subsecuentes en esta revista.

¹⁰⁶ José Vasconcelos, “Cómo se hizo la Ilíada en la Universidad”, 1922, en *El libro y el pueblo*, año 1, núm. 1, p. 4.

¹⁰⁷ Cfr: Edgar Llinás, “Vasconcelos como promotor de una educación liberadora”, en Álvaro Matute *et al.* (comps.), *José Vasconcelos: de su vida y su obra...*, *op. cit.*, pp. 170-180.

©ITAM Derechos Reservados.

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

HUME Y ZUBIRI: EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

*Miguel Ángel Sánchez Carrión**

RESUMEN: Se exponen algunas reflexiones en torno al principio de causalidad desde el punto de vista de la filosofía analítica: la problemática del concepto, una ponderación de la postura de Hume, otra de Zubiri, así como consideraciones finales desde una perspectiva analítica.



ABSTRACT: This article reflects on the principle of causality from an analytical philosophy perspective, the complexity of this concept, an evaluation of Hume's claims as well as that of Zubiri. Some final considerations from an analytical perspective are given.

PALABRAS CLAVE: Principio de causalidad, Hume, Zubiri, filosofía analítica, causa-efecto.

KEY WORDS: Hume's Principle of Causality, Hume, Zubiri, analytical philosophy, cause and effect.

RECEPCIÓN: 07 de junio de 2012.

APROBACIÓN: 20 de febrero de 2013.

* Universidad Iberoamericana.

©ITAM Derechos Reservados.

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

HUME Y ZUBIRI: EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Introducción

En el presente trabajo quiero exponer algunas reflexiones sobre la causalidad a partir de la noción que de este término presenta la filosofía analítica; en el primer apartado, abordaré algunas consideraciones sobre este tema para centrar la atención en los problemas que plantea el concepto de causalidad; el segundo está dedicado a exponer los argumentos de David Hume sobre la causalidad, seguido de una ponderación de lo expuesto; el tercer apartado presentará la postura de Xavier Zubiri sobre el tema y una valoración de su postura; el cuarto está dedicado a mostrar algunas consideraciones desde una perspectiva analítica. En ningún caso pretendo calificar la postura de uno de estos dos filósofos como mejor, sino sólo exponer y comentar los argumentos presentados.

45

Causalidad

Para entender el concepto de causalidad de manera sencilla y sin tratar de agotarlo en este espacio, me propongo exponer el siguiente argumento:¹ Hay ocasiones en las que aislamos una de las múltiples causas de un evento y, sin más, la llamamos “la” causa y dejamos de ocupar-

¹El argumento está elaborado a partir de lo propuesto por Brian Garrett, *What is this thing called metaphysics?*, 2006, Nueva York, Routledge, pp. 57-60.

nos de las demás por considerarlas irrelevantes o poco importantes en ese momento. Ya sea que la selección de “la” causa se deba a un mero capricho o a una decisión razonada, el asunto es que para determinar lo que realmente es una causa, debemos preguntarnos cuál es la verdadera naturaleza de una relación causal, pues la causalidad es siempre la relación entre dos sucesos. Cuando hablamos de causalidad nos referimos a eventos y no a objetos: uno de los eventos lo llamamos causa y produce otro evento que llamamos efecto. Si consideramos cuatro eventos: A, B, C y D, donde A precede a B, y C ocurre antes que D, podemos pensar que A causa B y que C causa D, pero no suponemos que A causa C ni que B causa D. En los cuatro casos, el primer miembro del binomio ocurre antes que el segundo, aunque solamente podemos hablar de causalidad en los binomios A-B y C-D. Se sigue, entonces, que para encontrar la diferencia entre los dos pares de binomios debemos buscar una condición suficiente con la forma “A causó B”; queda de la siguiente manera: A causó B si, y solamente si, X, Y y Z están presentes (en donde X, Y y Z no presuponen la noción de causalidad), y suponemos que en cualquier caso en que A causa B, X, Y y Z están presentes y, del mismo modo, en cualquier caso en que X, Y y Z están presentes, A causa B. Esto supone que X, Y y Z pueden entenderse sin referencia a la noción de causa. De este modo, lo que realmente queremos encontrar es una conexión necesaria entre A y B. Esta conexión necesaria es justamente lo que llamamos causa.

El desarrollo del trabajo mostrará que tanto Hume como Zubiri están en desacuerdo con dicha conexión necesaria, pues para el filósofo inglés se trata de una relación de contigüidad y prioridad, aunque no se reduzca totalmente a estos conceptos, mientras que para el vasco la causalidad es mera funcionalidad. Analizaré primero la postura de Hume y, en seguida, presentaré el caso de Zubiri.

La causalidad en Hume

El problema de la causalidad es central en Hume. Es un análisis que parte de lo que podríamos llamar una antropología filosófica, ya que se trata de un aspecto de “ciencia del hombre”, pero que tiene repercu-

siones epistemológicas y psicológicas sobre cómo los hombres llegan al conocimiento de las cosas, elaboran su postura moral y sus ideas políticas, hacen juicios estéticos y actúan en el mundo social, de modo que su teoría sobre la causalidad no es meramente un análisis metafísico sobre la esencia de la causalidad, sino más bien una investigación sobre dos cuestiones específicas: cómo es que los hombres llegan a la idea de causalidad y de qué manera pueden los hombres inferir los efectos a partir de las causas y las causas a partir de los efectos. Hume resuelve la primera cuestión diciendo que la idea de causalidad depende de la capacidad que los hombres tienen para inferir causas de los efectos y efectos de las causas, mientras que en lo referente a la segunda cuestión, indica que la capacidad para hacer inferencias causales no tiene su origen en la razón ni en algún conocimiento *a priori*, sino en la forma en que la experiencia de secuencias regulares de eventos afectan la imaginación, de tal manera que la respuesta a la primera cuestión depende de la respuesta a la segunda y no al revés.² De cualquier forma, el desarrollo del tema que nos ocupa tiene un lugar central en la filosofía de Hume, pues a partir de él, despeja el concepto de causalidad. No se trata de una formulación metafísica de dicho concepto, sino de describir cómo llegamos a él y, además, desarrolla su filosofía moral y su teología natural a partir de él, aunque esto solamente quiero dejarlo asentado, sin desarrollarlo en este trabajo.

Sabemos que en la sección primera del *Tratado sobre la naturaleza humana*³ Hume considera que todas las percepciones se reducen a dos géneros: impresiones e ideas. Se distinguen entre ellas por el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente. Las impresiones son las percepciones más fuertes y Hume menciona entre ellas a las sensaciones, las pasiones y las emociones, mientras que las ideas son

² Cfr. Martin Bell, "Hume on causation", en David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, 2008, Cambridge, Cambridge University Press, p. 147-8.

³ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana y autobiografía*, 1988, Madrid, Editorial Tecnos, traducción y edición de Félix Duque; en adelante (TNH). La presente edición contiene la paginación de la reimpresión de la edición original, editada por Selby-Biggs al margen, que se usa como referencia para citar el *Tratado*. Cito: TNH, el libro, la parte, la sección y el párrafo, separados por puntos. Esta última referencia estará inmediatamente después del párrafo citado.

imágenes débiles que tenemos en el pensamiento, como “son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar” (TNH, 1.1.11). Más adelante, Hume divide las impresiones e ideas en simples o complejas; las primeras no pueden ser distinguidas ni separadas, y las segundas, al contrario, pueden dividirse en partes.

Por otro lado, Hume considera también que las ideas e impresiones se corresponden las unas con las otras, aunque no siempre exista una gran semejanza entre ellas, y agrega que “todas las ideas e impresiones simples se asemejan las unas a las otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes” (TNH, 1.1.1.6), aunque un poco más adelante agrega: “Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa” (TNH, 1.1.1.4).

48 | Ahora bien, Hume piensa que la dependencia mutua entre impresiones e ideas no puede deberse al azar y que las impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y están conectadas por la imaginación. Agrega que la relación entre las ideas y las impresiones es la relación de causa y efecto⁴ y declara que “no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos” (1.1.4.2). De modo que dos objetos tienen una relación de este tipo cuando uno es causa de alguna reacción del otro.

Hume insiste en que el término “relación” se usa en dos sentidos diferentes:

Nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra –como hemos explicado anteriormente–, y por otra la circunstancia particular en que, inclu-

⁴ La parte III del libro I del TNH, particularmente las secciones 2 a 8, están dedicadas a la causalidad.

so en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente separarlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación*: como si distancia y relación fueran incompatibles (TNH,1.1.5.1).

Hume señala que la relación se divide en siete tipos: el primero es la semejanza; el segundo, la identidad; siguen las relaciones espacio temporales, la cantidad o número; cuando dos objetos tienen la misma cualidad en común y el grado en que la poseen, es la quinta especie de relación; el sexto tipo se encuentra en la oposición; del séptimo tipo de relación, Hume dice que: “todos los demás objetos: fuego y agua, calor y frío, se ven como contrarios sólo por experiencia, y por la contrariedad de sus causas y efectos; esta relación de causa y efecto es una séptima relación filosófica, además de ser también una relación natural” (TNH,1.1.5.8).

Más adelante, menciona que hay siete relaciones que son fundamento de la ciencia: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad. Estas relaciones pueden dividirse en dos tipos: las que dependen de ideas que comparamos entre sí y las que se entienden sin cambios en las ideas (TNH,1.3.1.1). De las siete relaciones, únicamente cuatro dependen exclusivamente de las ideas y, por ende, son objeto de conocimiento y de certeza: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número. Las tres restantes no dependen de las ideas y son: identidad, situaciones en tiempo y lugar, y causalidad. Las dos primeras llegan a la mente por medio de lo que está presente a los sentidos. La causalidad es diferente, pues produce la sensación de que la existencia de un objeto fue seguida o precedida por la existencia o la acción de otro objeto. La experiencia nos muestra que estos objetos tienen una relación y que si uno está presente, también

lo está el otro, de modo que la idea de causalidad está asociada a esta relación. En primer lugar, la percepción muestra que los objetos que son considerados causa y efecto están siempre juntos, es decir, son contiguos, lo que nos permite suponer que la relación de contigüidad es esencial a la causalidad. En segundo lugar, encontramos que hay una prioridad de la causa sobre el efecto, aun considerando que esta observación no es universalmente aceptada como la primera. No obstante, aunque se acepte que las relaciones de contigüidad y sucesión son esenciales a la idea de causalidad, se debe tener en cuenta una conexión necesaria entre los objetos observados y que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia.

Hume se refiere entonces a la índole necesaria de la causa, que ya Platón había formulado de la siguiente manera: “que todo lo que llega a ser proceda de alguna causa” (*Phlb.* 26e), y agrega que “toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que, mientras las ideas sigan siendo las mismas, sean inalterables. Estas relaciones son *semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad*. Pero ninguna de ellas está implicada en la proposición de que *lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*” (1.3.3.2). De modo que dicha proposición no es intuitiva ni demostrativamente cierta, ya que no se puede “demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera” (TNH, 1.3.3.3). Además, puesto que todas las ideas diferentes se pueden separar las unas de las otras, y las ideas de causa y efecto son indudablemente diferentes, podemos inteligir un objeto que no existe en un momento determinado y en el siguiente momento sobre existencia, sin que esto necesariamente requiera de la unión de dos ideas diferentes como las de causa y efecto. De este modo, separar la idea de una causa de la idea de una existencia que recién comienza, puede darse sencillamente en la imaginación y, por lo tanto, es posible concluir que también podemos separar los dos obje-

tos sin que exista una contradicción o un absurdo. De esto concluimos que la necesidad de una causa para cada nueva producción no se deriva ni de la observación ni de la experiencia.

Establecer la existencia de un efecto derivado de una causa puede ser:

O por una inmediata percepción de nuestra memoria o sentidos, o por la inferencia de otras causas. Y de estas causas debemos cerciorarnos del mismo modo; o por una impresión presente, o por inferencia de las causas de estas otras causas, y así sucesivamente, hasta llegar a algún objeto que veamos o recordemos. Nos es imposible proseguir nuestras inferencias in infinitum; y lo único que puede ponerlas término es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de la cual no hay lugar para ulterior duda o investigación. (TNH,1.3.4.1).

Para Hume, los argumentos relativos a la causa y efecto se derivan de una impresión de la memoria, los sentidos y la idea de la existencia producida por el objeto, de modo que es necesario explicar en qué consiste la impresión originaria, después en qué consiste la transición a la idea de la causa o efecto relacionado y, por último, cuáles son la naturaleza y las cualidades de dicha idea. En lo que se refiere a las impresiones surgidas de los sentidos, Hume piensa que su causa última no puede explicarse por la razón humana y realmente no podemos saber si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por la creatividad o si derivan de Dios.

Por otro lado, Hume supone que la memoria se distingue de la fantasía por la fuerza y vivacidad que cada una tiene. Puede suceder que el tiempo borre un recuerdo de la memoria y no se pueda saber si dicho recuerdo es más bien producto de la fantasía; o bien, que una idea proveniente de la fantasía adquiera tal fuerza y vivacidad que sea confundida como idea de la memoria, como puede apreciarse en el caso de los mentirosos, que a fuerza de repetir muchas veces su mentira, terminan por creer que es verdad y como realidad la recuerdan, pues la costumbre y los hábitos adquieren en la mente la misma influencia que la naturaleza, de tal suerte que las ideas provenientes de costumbres y hábitos

son tan fuertes y vivaces como las de la memoria. Entonces, dice Hume, “la *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria” (TNH, 1.3.5.7). Así, la intensidad de la percepción constituye el primer acto de juicio y establece el fundamento que permite formular la relación de causa y efecto. Esto resulta significativo, pues cuando asociamos la existencia de un objeto a partir de otro, recordamos que dichos objetos siempre han tenido una relación de contigüidad y sucesión.

Es la manera en que asociamos el objeto que llamamos fuego a la sensación que llamamos calor, pues la causa y el efecto han sido percibidos con anterioridad y son entonces recordados, aunque en todos los casos en que razonamos sobre ellos encontramos que solamente uno de los miembros es percibido o recordado, mientras que el otro proviene de experiencias anteriores. El enlace que une a estas dos sensaciones depende siempre de una inferencia que hacemos de un objeto a otro y no de una inferencia necesaria. De esto se desprende que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia que muestra siempre la contigüidad, de modo que la presencia de uno de los objetos nos hace suponer siempre la existencia del otro.

Además de lo anterior, Hume indica que el hecho de que un objeto cualquiera produzca otro implica necesariamente la presencia de un poder en la causa que genera una nueva producción. El problema que este argumento presenta es que se puede probar que el objeto agente se encuentra dotado de un poder en el momento preciso de la producción, pero de ningún modo se puede probar que dicho poder permanecerá siempre en el objeto agente o que estará siempre presente en objetos similares, de manera que el argumento del poder no se sostiene pues carece de fundamento. El fracaso de este argumento sirve para que Hume reitera que la razón no puede mostrar el enlace entre los objetos, sino que dicho enlace se encuentra realmente en la imaginación:

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre* unidos entre sí, y observados como inseparables en todos los

casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente*. (TNH,1.3.6.16).

Hasta aquí, los argumentos de Hume llevan a concluir que cuando se infiere la existencia de un objeto a partir de la existencia de otro, uno de ellos debe estar presente en la memoria o en los sentidos para poder fungir como fundamento de lo razonado. También concluye que la razón no puede proporcionar el fundamento de la existencia de un objeto implicada en la existencia de otros, y cuando relacionamos la existencia de estos dos objetos, no lo hacemos por la razón, sino por un hábito o un principio de asociación. Se trata de una creencia a partir de la cual formamos una idea, pues se trata de una idea fuerte y vivaz que deja una impresión. Hume descarta también que el azar o la probabilidad puedan servir para explicar las causas y cuando se habla de una conexión necesaria entre la causa y el efecto, en realidad se trata de una inferencia, ya que la idea de necesidad surge de una impresión y no existen impresiones proporcionadas por los sentidos que den lugar a la idea de una conexión necesaria, por lo que se trata más bien de una costumbre. Dice Hume: “En suma, la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos, y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión” (TNH,1.3.14.22).

A partir de esto, Hume propone dos definiciones de causa y efecto: “podemos definir CAUSA como un objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último”; si esta explicación es insatisfactoria,

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ CARRIÓN

se puede sustituir por la siguiente: “CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (TNH,1.3.14.31) . A partir de estas consideraciones, Hume concluye que todas las causas pertenecen a un solo género, de modo que no existe una necesidad absoluta ni metafísica para considerar que el comienzo de algo deba ir acompañado de algún objeto, ya que la presencia de los objetos procede de la experiencia y de la observación. Entonces, Hume señala algunas reglas a partir de las cuales podemos conocer cuándo los objetos son realmente causas o efectos con respecto a otros:

1. Causa y efecto deben ser contiguos en tiempo y espacio.
2. La causa debe ser anterior al efecto.
3. Debe existir una unión constante entre causa y efecto, pues esta característica constituye la relación.
4. Una causa determinada produce siempre el mismo efecto y éste no puede más que provenir de la misma causa y de esta relación nosotros esperamos siempre el mismo efecto cuando está presente la causa que lo origina.
5. Si diferentes objetos producen la misma causa, se debe a que todos ellos tienen en común una misma cualidad.
6. De lo anterior, se sigue que la diferencia en los efectos provenientes de objetos distintos se debe a que las irregularidades proceden de las diferencias entre las causas.
7. La ausencia o presencia de una parte de la causa va siempre acompañada de la ausencia o presencia de la parte correspondiente del efecto.
8. Los efectos iguales se siguen necesariamente de causas iguales en un tiempo y lugar contiguos (TNH,1.3.15.2).

54

Me parece que para concluir este apartado es necesario reiterar tres cosas: en primer lugar, que la teoría humeana de la causalidad juega un papel muy importante en el desarrollo del proyecto filosófico de este filósofo; en segundo lugar, que además es una postura que resulta revo-

lucionaria cuando se le compara con las propuestas de filósofos anteriores como las de René Descartes, John Locke y Nicolás Malebranch; y, en tercer lugar, que su postura tuvo una gran influencia en la filosofía de Immanuel Kant y del idealismo alemán.

Una vez terminada la exposición de la causalidad en David Hume debo ahora describir el papel que ésta tiene en la filosofía de Xavier Zubiri y la inevitable crítica que hace de la postura de Hume.

Zubiri y la causalidad

Cuando Zubiri analiza la estructura de la fundamentalidad de lo real en la persona, propone como primer dato que dicha fundamentalidad no es una causa;⁵ enseguida, se pregunta qué es una causa y lo primero que menciona es que el ataque a la metafísica comienza justamente por la crítica que Hume hace a la idea de causa.⁶ Zubiri pone de ejem-

⁵Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, 2003, Madrid, Alianza, séptima edición, p. 84. Citaré a pie de página la obra en la que aparece la referencia. Después de la cita textual, pondré entre paréntesis las iniciales de la obra de Zubiri, en este caso (HD) y la o las páginas en las que aparece, tal y como citan los comentaristas de Zubiri.

⁶Sobre la idea de causalidad, dice Zubiri en *Sobre la realidad* (2001, Madrid, Alianza, pp. 162 ss.; citaré SR): “ha tenido grandes vicisitudes en la historia”, a partir de Aristóteles que la trata en muchos lugares, como por ejemplo en el libro delta de la *Metafísica*, capítulo segundo, define la causa como “aquello de lo cual está hecho algo y que pertenece intrínsecamente a aquello que está hecho, así como el bronce de la estatua y la plata de la copa, en alusión a la causa material. También dice que la causa es el *eidos*, que corresponde a la causa formal o que la causa es aquello de donde tiene su principio todo cambio y es la llamada causa eficiente. Finalmente, para el estagirita “es causa aquello que actúa como un fin [...] esto es, aquello en vista de lo cual se hace algo”. Se trata de las cuatro causas que Aristóteles ha definido genialmente. Zubiri continúa agregando que la escolástica modificó de alguna manera las cuatro causas, como sucede en el caso de la causalidad ejemplar atribuida a la mente divina y, además, los escolásticos “van minimizando la importancia de la causa final, la material y la formal, centrando el problema en la causa eficiente, pues desde entonces ésta ha sido considerada como la causa principal”. En la filosofía moderna, dice Zubiri, Leibniz reduce la idea de causalidad a la de razón suficiente. “Lo cual no deja de ser pasmoso, dado que la palabra *razón* tiene el sentido de un concepto objetivo: ¿será posible que el principio de causalidad sea pura y simplemente algo que esté incluido en el análisis del concepto objetivo de una realidad? Leibniz lo pretende, al pretender hacer ver que el principio de razón suficiente es pura y simplemente el principio de identidad visto por otro lado” (SR, 163). Así llega la idea de causalidad a Hume, que se pregunta si está fundada en un razonamiento o en una intuición, y responde que no se trata de ninguna intuición pues ésta nos da una sucesión, pero no el momento de necesidad. “Se

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ CARRIÓN

plo el tirón de la cuerda que precede al tañido de la campana, aunque no aprehendemos qué es lo que lo produce, de modo que “hay siempre la idea de que causación es producción de realidad. Para el propio Aristóteles *aitia* es una producción del orden que fuere, pero siempre es una producción de realidad” (HD, 85). Entonces, Zubiri se pregunta si es posible encontrar un caso único de producción de realidad que no tome en cuenta las acciones humanas, para no abordar el tema de la libertad, del que cabría también preguntarse si es una causa productiva. En este punto, la crítica que Hume hace a la causalidad se aplica perfectamente: “entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción. Aquí es, repito, donde la crítica de Hume tiene razón” (HD, 85). Hume se pregunta si el momento de la sucesión necesaria está fundado en una intuición o en un razonamiento y primeramente descarta la intuición, ya que considera que no puede proporcionar el momento de necesidad, pues aunque el sonido de la campana surge una vez que se ha tirado de la cuerda, el hecho de que la cuerda produzca el sonido de la campana es un asunto completamente diferente que la experiencia no puede dar, y se trata más bien de una cuestión de hecho y no de un suceso necesario.

56

Tampoco se trata de demostrar si el sonido, que no existía antes de tirar de la cuerda, comienza a existir inmediatamente después del tirón y debe entonces ser considerada como una causa. Esto es mera petición de principio, pues usa en la premisa lo mismo que dice la conclusión, ya que supone la verdad del principio de causalidad cuando solamente se puede decir que no tenía existencia anterior y después pasa a existir. Según Hume: “existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición anterior no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente.

dirá que el sonido de la campana viene después del tirón de la cuerda; ora bien, que la cuerda produzca el sonido de la campana es ya otra cuestión distinta que, según Hume, la experiencia no da nunca” (SR, 164). Entonces, la sucesión es más bien *matter of fact*, pero no es nunca una necesidad. Por otro lado, hay que preguntarse qué significa hablar de demostración, y que una cosa no exista antes, sino que comience a existir forzosamente después de tener una causa, pues esto parece más bien petición de principio, “puesto que se supone ya la verdad del principio de causalidad. En consecuencia, lo único que nos autoriza a decir es que antes no existía y después existe. ¿De dónde se saca la necesidad del principio de causalidad?, ¿se reduce a una identidad? Hume cree que eso es imposible” (SR, 164).

Nunca podemos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo” (TNH,1.3.3.3). En este texto se encuentra la petición de principio que menciona Zubiri, quien agrega:

Si puede probarse esta última proposición, debemos perder toda esperanza de poder probar la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. (TNH,1.3.3.3).

Zubiri ve en este texto de Hume la influencia de Ockham, que dice que “todo lo distinto es separable *de potentia Dei absoluta*” (*Quodlibeta septem*, q. 1) y, por lo tanto, de un texto proveniente de una auténtica tradición metafísica, que pasa por Ockham, Descartes y Hume. Continúa su texto:

Y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Así, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa. (TNH,1.3.3.3).

Es lo que Zubiri llama “la buena metafísica de Hume. No sólo de él, sino de toda la metafísica clásica” (SR, 166), ya que Hume ha tenido una verdadera intuición metafísica del problema de la causalidad, que no es un asunto de sucesión, sino que está posibilitado por la imaginación que ha generado el hábito de esperar el consecuente una vez

que se da el antecedente, de modo que se trata de un mero hábito. La tradición metafísica seguirá después con Kant, que despertó de su sueño dogmático gracias a la lectura del filósofo británico, tal y como lo indica en el prólogo de los *Prolegómenos*. Sin embargo, en este trabajo no me extenderé más en la metafísica kantiana.

Zubiri piensa que Hume no toma en cuenta otros aspectos de la causalidad. En primer lugar, que la causalidad no es primaria y formalmente producción de realidad, sino algo mucho más elemental: se trata de una funcionalidad, es decir, de una realidad en función de otra (HD, 26-27),⁷ pues la producción no es la noción primaria de la causalidad que es, ya se dijo, mera funcionalidad. En el ejemplo mencionado es justamente la funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido. En segundo lugar, Hume solamente toma en cuenta el contenido de la aprehensión; es decir, la cuerda, la campana y el sonido, pero no toma en cuenta la formalidad o la impresión de realidad, ya que es en la impresión de realidad donde las cosas reales, en tanto que reales, están unidas funcionalmente. Agrega Zubiri: “no lo están tan sólo por lo que las cosas reales son según su talidad” (HD, 95),⁸ sino que están unidas en su momento mismo de realidad. La funcionalidad entre las cosas no concierne tan sólo al contenido de ellas, sino también a su carácter mismo de realidad” (HD, 86).

A partir de esto, define la causalidad como “la funcionalidad de lo real en tanto que real” (HD, 86). Se trata, según el filósofo vasco, de un hecho de la experiencia, pues no se puede negar que, aunque no se aprehenda lo que ocurre entre el momento en que se tira de la cuerda y el momento en que tañe la campana, haya de hecho una funcionalidad,

⁷Zubiri dice que “todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. Es la funcionalidad de lo real. Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura. La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La causalidad es sólo un modo de funcionalidad, pero no el único. La mera sucesión, por ejemplo, es también una funcionalidad. Una ley es una dependencia funcional, pero no es forzosamente causalidad” (HD, 26-27).

⁸Para Zubiri, el hombre se apoya en la realidad que tiene una gran variedad de notas que son *talificación* del momento de realidad. Es decir, que el contenido de lo aprehendido como algo “de suyo” deja de ser un mero contenido para ser “tal realidad”. La talidad no es el contenido, ya que la realidad es formalidad y la formalidad propia de la aprehensión humana transforma el contenido en talidad. El contenido de la aprehensión hace que lo aprehendido sea “tal” por tener tales o cuales notas, ya que las notas son siempre «notas de». Las notas quedan determinadas por el momento de realidad como posibilidades de realización (HD, 95).

pues no ocurren los sonidos de la campana sin que se den los tirones de la cuerda, de modo que “la mera sucesión es, pues, una forma entre otras muchas de funcionalidad. La funcionalidad de lo real en tanto que real es, repito, a mi modo de ver, la noción estricta de causalidad” (HD, 86).

Zubiri y Hume desde la perspectiva analítica

Para muchos, realismo significa que la existencia de un mundo independiente de nosotros es indubitable. En este mundo encontramos toda clase de cosas: montañas, continentes, estrellas. Si nosotros dejáramos de existir por cualquier circunstancia, dichas cosas continuarían existiendo de todos modos. Por otro lado, también hay quien sostiene que las cosas son tal y como las percibimos con nuestros sentidos y lo percibido es como una fotografía de lo que hay en la realidad, es decir, de las cosas, en una postura que podríamos llamar realismo ingenuo.

Existe otra postura más que se puede analizar. La encontramos en Michael Dummet.⁹ Para este filósofo analítico, el mundo no es independiente de nosotros, puesto que las proposiciones sobre el mundo externo no pueden ser aceptadas como verdaderas sin más. Sin embargo, la existencia de las montañas, por ejemplo, no depende de si las percibimos, pues continuarían existiendo aun en caso contrario. Para Dummet, el realismo de A no tiene que ver con la existencia de Ae, en donde Ae son entidades en disputa. Tampoco niega el antirrealismo ni se trata de una discusión sobre el nominalismo. La postura de Dummet tiene que ver con las características de cierto tipo de proposiciones. Se trata de las proposiciones en que Kreisel dice que el platonismo referente a los objetos matemáticos se puede comprender mejor si, en lugar de considerarlo como una doctrina sobre la existencia de dichos objetos, se analiza la objetividad de las proposiciones matemáticas, de modo que el realismo de Dummet debe ser entendido como una expresión de dicha objetividad.¹⁰ Dummet caracteriza el realismo como la creen-

⁹Michael Dummet, *The logical basis of metaphysics*, 1991, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 2-19.

¹⁰Cfr. Garret, *op. cit.*, p. 140.

cia de que las proposiciones poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de si existen o no fuera de nuestra mente, y lo llamaré para los fines de este trabajo realismo ontológico.

El antirrealismo¹¹ se opone a esta perspectiva argumentando que dichas proposiciones deben estar relacionadas con objetos que muestren evidencia de su existencia, y este es el criterio para juzgar la verdad de una proposición; mientras que, para el realista, la proposición puede ser verdadera aun en el caso de que no podamos reconocerlo como verdadero. Así, la disputa solamente puede surgir cuando ambos lados aceptan que puede no haber evidencia de la verdad de una proposición dada.

Desde la perspectiva que acabo de delinear arriba, hay una postura denominada realismo escéptico y lo sostienen quienes atribuyen a Hume esta forma de realismo,¹² justamente porque piensan que el escocés es realista en cuestiones de causalidad, pues considera que la causalidad es, dice Beebee,¹³ un poder independiente de mi mente, pero cuya naturaleza no es comprensible por medio de la mera experiencia sensorial y que la razón sola no puede engendrar, pero que permiten inferir que, “como la razón no puede originar nunca la idea de eficacia,¹⁴ esa idea deberá derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esa eficiencia que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine, son necesarios algunos objetos” (TNH, 1.4.14.4). Se ha dicho, entonces, que Hume es realista por creer en la existencia de la eficacia, pero también escéptico, ya que sostiene que no podemos conocer o concebir su verdadera naturaleza. Por tanto, se sostiene que Hume es un realista escéptico, según lo que aquí se ha descrito.

Para completar lo anterior, es necesario considerar que además del realismo ontológico, que acepta la existencia de entidades externas a

¹¹ David J. Chalmers, “Ontological anti-realism”, en David J. Chalmers, David Manley & Ryan Wasserman, *Metaphysics: New Essays on the Foundation on Ontology*, 2009, Oxford, Oxford University Press, pp. 77-129.

¹² Helen Beebee, *Hume on Causation*, 2006, London, Routledge.

¹³ *Cfr. ibid.* p. 173.

¹⁴ Hume dice que los términos como *eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión y cualidad productiva* son aproximadamente sinónimos” (TNH, 1.4.14.4).

nuestra mente e independientes de la percepción, el antirrealismo que ya señalé como la postura contraria, y el realismo escéptico, hay una doble posición llamada “realismo ligero” por Chalmers,¹⁵ que proporciona argumentos triviales que en ocasiones pueden estar fundamentados en verdades conceptuales, y que contrasta con lo que él mismo llama “realismo pesado”, que produce argumentos no triviales. Quienes sostienen alguna de estas dos posturas consideran que “trivial” significa que la verdad de una proposición no expresa cosas acerca de lo que hay en el mundo, sino verdades acerca de las palabras que se utilizan. Entonces, las verdades metafísicas quedan reducidas a las meras palabras utilizadas en las proposiciones. Así, tanto en Hume como en Zubiri podríamos encontrar verdades triviales, pues es posible reducir sus argumentos a una cuestión semántica y resolverla cambiando las palabras que ambos utilizan o, si se prefiere, aclarando el significado de los términos, ya que el criterio para determinar la trivialidad de una verdad consiste justamente en determinar si el problema se resuelve o persiste una vez hechas las aclaraciones pertinentes. Esto no haría justicia ni al trabajo filosófico del escocés ni al del vasco y, en última instancia, tampoco ayudaría a aclarar la cuestión de la causalidad, ni la de la funcionalidad. La causalidad sigue siendo hoy en día un asunto discutible.

A modo de conclusión

Para terminar, quiero señalar que la taxonomía que Hume hace del modo en que conocemos es una de las grandes aportaciones que se han hecho a la filosofía, como también el estudio que hace de la causalidad. Hume acierta al señalar que en la relación causa y efecto hay tres consideraciones: la percepción muestra que los objetos considerados causa y efecto siempre están juntos, es decir, son contiguos y por eso suponemos que la relación de contigüidad es esencial a la causalidad. También hay una prioridad de la causa sobre el efecto, es decir, hay sucesión. Sin embargo, aunque se acepten estas dos relaciones como esenciales

¹⁵ Chalmers, *op. cit.*, p. 78.

a la causalidad, se debe tener en cuenta una conexión necesaria entre los objetos observados y que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia y no puede explicarse por medio de la razón. Así, la intensidad de la percepción constituye el primer acto de juicio y establece el fundamento que permite formular la relación de causa y efecto. Esto resulta significativo, pues cuando asociamos la existencia de un objeto a partir de otro, recordamos que dichos objetos siempre han tenido una relación de contigüidad y sucesión.

Tomando en cuenta lo anterior, asociamos un objeto que llamamos fuego a la sensación que llamamos calor y percibimos el primero con anterioridad y lo recordamos, aunque al razonarlo encontramos que solamente uno de los dos es percibido o recordado, mientras que el otro proviene de experiencias anteriores. El enlace de estas dos sensaciones depende siempre de una inferencia que hacemos de un objeto a otro y no de una inferencia necesaria. Por eso, Hume sostiene que la idea de causa y efecto se deriva siempre de la experiencia de contigüidad, de modo que la presencia de uno de los objetos nos hace suponer siempre la existencia del otro. Los argumentos expuestos por Hume permiten concluir que cuando se infiere la existencia de un objeto a partir de la existencia de otro, uno de los dos debe estar presente en la memoria o en los sentidos para servir como fundamento de lo razonado. También se concluye que la razón no puede proporcionar el fundamento de la existencia de un objeto implicada en la existencia de otros, y cuando relacionamos la existencia de los objetos, no lo hacemos por la razón, sino por un hábito o un principio de asociación. Se trata de una creencia a partir de la que formamos una idea. Hume descarta también que el azar o la probabilidad puedan servir para explicar las causas y cuando se habla de una conexión necesaria entre la causa y el efecto, en realidad se trata de una inferencia, ya que la idea de necesidad surge de una impresión y no existen impresiones proporcionadas por los sentidos que den lugar a la idea de una conexión necesaria, por lo que se trata más bien de una costumbre. Creo que Hume acierta al definir la causa como “un objeto precedente y contiguo a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y unido de tal forma

con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (TNH, 1.3.14.31).

Por otro lado, la crítica que Zubiri hace a Hume sobre el concepto de causalidad me parece adecuada, pues es verdad que el ataque que la metafísica ha padecido hasta nuestros días tiene, su origen en la crítica humeana a la causalidad, ya que es verdad que no hay en la aprehensión una percepción de productividad entre la cuerda, la campana y el sonido.

Zubiri ve la filosofía de Hume como heredera de una auténtica tradición metafísica, que pasa primero por Ockham y Descartes, para llegar al escocés. Hume ha tenido una verdadera intuición metafísica del problema de la causalidad, que no es un asunto de sucesión, sino que está posibilitado por la imaginación que ha generado el hábito de esperar el consecuente una vez que se da el antecedente, de modo que se trata de un mero hábito. La tradición metafísica seguirá después con Kant.

Zubiri piensa que Hume no toma en cuenta otros aspectos de la causalidad. En primer lugar, que la causalidad no es primaria y formalmente producción de realidad, sino que se trata de una funcionalidad, es decir, de una realidad en función de otra (HD, 26-27), justamente la funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido. En segundo lugar, Hume solamente toma en cuenta el contenido de la aprehensión, pero no la formalidad o la impresión de realidad, ya que es en la impresión de realidad donde las cosas reales, en tanto que reales, están unidas funcionalmente.

Zubiri define la causalidad como “la funcionalidad de lo real en tanto que real” y lo considera como un hecho de la experiencia que no se puede negar.

Para finalizar, menciono una vez más que el trabajo de Hume sobre la causalidad sigue siendo un tema en debate y ha contribuido al desarrollo de la filosofía analítica, de la filosofía de la ciencia, de la epistemología y de otras ramas de la filosofía, gracias a la profundidad con que trabajó el tema. Respecto a Zubiri, muerto en 1983, quiero mencionar que su muy personal modo de hacer filosofía lo ha ubicado como uno de los filósofos de habla hispana más importantes de

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ CARRIÓN

nuestro tiempo y que el desarrollo ulterior de su concepción de la problemática filosófica, apenas comienza a desarrollarse.

En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo. Pero si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, entonces hay que decir que, por el contrario, los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada es lo que, positivamente, constituye un conflicto. Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas, sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica.¹⁶

¹⁶Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía con un curso inédito*, 2009, Madrid, Alianza, pp. 249-50.

DE LA NATURALEZA DEL SIGNO EN LA *FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL: DEL POZO A LA PIRÁMIDE COMO DEL INCONSCIENTE A LA CONCIENCIA

*José Manuel Orozco**

RESUMEN: El signo es la Idea, o lo en-sí. Su desdoblamiento es el para-sí de un significante; pero es significado al recuperarse como figura del en-sí-y-para-sí. Esa forma circular de ver el movimiento signico del sistema hegeliano puede ser abstracta; el signo es una marca apenas. El sentido puede ser una representación de lo emitido y el objeto la referencia, el estado de cosas al que se apunta. El sistema hegeliano rinde tributo a la idea de la pirámide; Hegel dice que el signo deriva en pozo y pirámide. El sentido se abre paso cuando el signo se encuentra con el significado mediando los significantes, igual que la pirámide. La idea del signo, el significante y el significado es una tríada en la que algo muerto cobra vida en el saber, que es libertad. Ahí se abren los ojos, pero también hay muerte: a menos que, lo que se abra, sea la significación como escritura interminable; de nuevo, Derrida lee a Hegel des-escribiendo lo que los manuales escriben.



ABSTRACT: The sign is the Idea or the notion in itself. Its division is for itself a signifier but it is important to recover the person in itself and for itself. This circular way of perceiving the Hegelian system's signifier movement may be considered abstract since the sign is barely a mark. The meaning could be a representation of that uttered and the object is its reference, the state of things. The Hegelian system pays tribute to the idea of the pyramid in that he mentions that the sign evolves into a pit and pyramid. The meaning comes through when the sign is found with its meaning among its signifiers as in the case of the pyramid. The

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JOSÉ MANUEL OROZCO

concepts of sign, signifier, and meaning constitute a triad where freedom becomes alive through knowledge. But there is also death in knowledge, unless meaning arises as an endless chain of signifiers. Again, Derrida reads Hegel rewriting what manuals state

PALABRAS CLAVE: Escritura, signo, significado, significante, pozo, pirámide.

KEY WORDS: Writing, sign, meaning, signifier, pit, pyramid.

DE LA NATURALEZA DEL SIGNO EN LA *FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL: DEL POZO A LA PIRÁMIDE COMO DEL INCONSCIENTE A LA CONCIENCIA

Es preciso comenzar con la idea de la diferencia y la unidad. O de la unidad en la diferencia, cuando los elementos son opuestos en la unidad que los expresa. Puede ser que los elementos estén separados. Cada uno por sí mismo como ser puesto, determinado. Y determinado como un elemento en sí mismo que se opone a otro. Son elementos “puestos” porque son en sí mismos, y “determinados” porque aparecen como elementos opuestos entre sí. Claramente, vemos el ejemplo de esto en la oposición entre blanco y negro, padre e hijo, alto y bajo, vida y muerte. En tanto que meras oposiciones, el entendimiento las separa. No permite que uno se confunda con el otro, en la medida en que la capacidad de análisis consiste en poner uno al lado del otro. Pero no uno dentro del otro. Sin embargo, esos opuestos divergen en una relación de oposición por reciprocidad. Lo que significa que uno de ellos se opone al otro porque exige la presencia del otro. El ser puesto de uno es ser por oposición al otro ser puesto. Entonces, la relación los torna interdependientes, se necesitan los dos. Un opuesto es un ser puesto como ser en sí y por el otro. Así, hemos de pensar la vida en relación a la muerte; pero la muerte no puede ser pensada si no es a partir de la vida: no por cuanto la vida contenga a la muerte, sino porque la vida es vida en la relación que guarda con la muerte. Y cada uno de los elementos se constituye como opuesto del otro a partir de

la necesidad que tiene uno del otro. Son diferentes y se separan entre sí. Pero ese ‘entre’ configura la divergencia en la que los dos se necesitan. Finalmente, ya en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel nos habla de que no basta con la diferencia y la convergencia, sino que ambas dan paso a lo que llama *unidad reflexiva*. La reflexión o unidad reflexionante alude al hecho de que cada uno de los puestos se ponen como diferentes de otros. Los puestos son opuestos. Por lo que su separación y reciprocidad hacen que uno se refleje en el otro, como en la esfera del espejo. La reflexividad significa que el elemento contiene dentro de sí mismo la negación que lo lleva al otro elemento.¹

Así, la vida se niega como vida y se muestra en tanto que muerte, y la muerte se niega como muerte para manifestarse como vida. La negación está contenida en cada uno de los elementos, en un ser puesto que, dentro de sí, contiene la negación de sí mismo y de ahí se mueve a su opuesto.² Esa es la unidad reflexiva a la que se llama ‘contradicción’. Por lo que el silogismo consiste en el paso de la diferencia a la divergencia por medio de la unidad reflexiva. Y esa mediación es la negación que contiene cada uno de los opuestos. No se trata de una contradicción como enunciado abstracto. Las determinaciones se eliminan a sí mismas dando lugar a las otras determinaciones. Y de una en otra, mediando la negatividad, se construye el proceso de la razón. La razón aprehende la eliminación y superación de los puestos como opuestos recíprocos. Y el tiempo de su recorrido, de opuesto en opuesto, es la reflexividad misma.³

68

¹La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos*; en la *diversidad* estos lados se separan entre sí de modo *indiferente*; dos sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos; pero están determinados del mismo modo en sí mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente; son las *determinaciones reflexivas independientes*, G. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, libro II C. LA CONTRADICCIÓN, p. 379.

²La idea de que la negación está contenida en la determinación no solamente significa que una determinación no es la opuesta, sino que el ‘no’ de esa diferencia está dentro de la determinación misma, como si desde su impulso pasara a la opuesta. Dice Hegel: “Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye otra en el mismo aspecto en que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí en su independencia, su propia independencia; en efecto ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco –pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma y excluir de sí la determinación que es negativa a ella”, *op. cit.*, p. 379.

³Hegel lo dice cuando habla de la reflexión como proceso de la negación. Primero como paso de una determinación a otra, y segundo, cuando lo puesto da lugar desde sí mismo a su

Completamente distinta al juego del entendimiento. El entendimiento solamente separa, analiza, hace esquemas, se alimenta de abstracciones. Es incapaz de ver el movimiento que va de un opuesto a otro por medio de la negación. Y por eso es incapaz de usar el lenguaje propio del movimiento: la metáfora. Necesita de un lenguaje matemático, de cálculo universal. Planificador, organizativo, teórico, como esqueleto sin carne fuera del espacio de lo viviente. Es nodal que nos demos cuenta de que la vivencia de la reflexividad corresponde a la razón. Pero es claro que la lógica estudia las cadenas de negatividad que permiten el traspaso de un opuesto en otro, predicado tras predicado, hasta llegar a la Idea.⁴ Pero a la Idea en tanto que retorna sobre sí misma, bajo la figura del Concepto. La idea de la *Aufhebung*, como superar, ir más allá, engordar, crecer, se piensa como un proceso de superación y conservación donde un elemento se elimina y conduce al otro. Pero no en el sentido de que el otro contenga al primero estáticamente, sino que el paso al paso, el paso de uno al otro, el traspaso del paso en paso, significa afirmar y negar, ir en movimiento de contradicción, que inevitablemente significa la separación de los pasos, pero también la divergencia de ellos

opuesto. Media un puesto en su opuesto y da lugar a otro puesto. Dice Hegel: “Por consiguiente, es la misma contradicción que representa lo positivo, es decir, el ser-puesto o la negación, como relación consigo. Pero lo positivo representa esta contradicción sólo en sí; lo negativo, al contrario, es la contradicción *puesta*; en efecto, en su reflexión en sí”, *op. cit.*, p. 380.

⁴Jacques Derrida nos dice que el sistema de Hegel es semiológico, es de hecho una teoría del signo que se expresa en el hecho del movimiento. De signo en signo se alcanza la idea de lo que retorna; y claro, cuando los signos pasan de uno a otro se encuentra el significado. Algo así como la Idea desplegada en la naturaleza que se encuentra a sí misma por el movimiento de su traspasar de signo en signo. Dice Derrida: “La ciencia se descompone, pues, en tres partes: 1) La lógica, ciencia de la idea en y para sí. 2) La filosofía de la naturaleza como ciencia de la idea en su ser-otra. 3) La filosofía del espíritu, es decir de la idea que a partir de su ser-otra vuelve a ella misma (*aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*). Este esquema es, por supuesto, el de un movimiento vivo; y una división semejante sería injusta, piensa Hegel, si desarticulase y yuxtapusiese estos tres momentos cuyas diferencias no deben ser substancializadas. La teoría del signo pertenece al tercer momento, a la tercera parte, a la filosofía del espíritu. [...] El signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea. Si el espíritu es el ser-de-sí de la idea, se puede ya reconocer esta primera determinación, la más general: el signo es una forma o un movimiento de relación consigo de la idea, en el elemento del espíritu, un modo de el-ser-cabe-sí del absoluto”, en “El pozo y la pirámide”, *Introducción a la semiología de Hegel*, 1998, Madrid, en “Márgenes de la filosofía”, Cátedra, Teorema.

JOSÉ MANUEL OROZCO

en la unidad reflexionante.⁵ Por tanto, la dialéctica como proceso concebido cuya esencia se comprende en tanto que *separar conservando*, no significa que cada uno de los elementos se contenga en su opuesto. Significa que el elemento puesto difiere del opuesto, no es el opuesto; pero al no ser ese opuesto contiene la negación que conduce al mismo. La vida no es la muerte; pero la vida mediada en su negación es la muerte. No se trata de la vida contenida en la muerte, la esposa en el esposo, el padre en el hijo, o lo alto en lo bajo. Se trata de que un opuesto se separe del otro, se relacione con él, se niegue a sí mismo y conduzca al otro. Por lo que la conducción al otro a partir de la negación contenida como ser dentro de sí en cada elemento da lugar al auto movimiento del traspaso de un elemento en su opuesto, incesantemente.⁶ Y esa es la vida como impulso mediada en la negatividad. La contradicción se convierte en condición de posibilidad del traspaso.⁷ El tiempo es

⁵ Dice Derrida: “Se comprende el signo aquí según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung*, por el cual el espíritu, elevándose por sobre la naturaleza en la que se había enterrado, suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola en sí mismo, se cumple como libertad interior y se presenta así a sí mismo, para sí, como tal. Ciencia de este ‘como tal’, ‘la psicología considera los poderes y los modos generales de la actividad del espíritu como tal, la intuición, el recuerdo, etc., los recuerdos...’ (440, Enciclopedia de las ciencias filosóficas)”, *op. cit.*, pp. 110-1.

70 | ⁶ Esta idea de un signo y su paso a otro signo por medio de la negación tiene que ver también con el carácter doble del signo; porque el signo es material e inteligible, porque apunta a otro signo en la cadena de los signos, y porque se percibe y representa al mismo tiempo. No es que el signo sea la unidad que contiene las contradicciones. El signo parece resolverse en la unidad que no es ni una ni otra de las oposiciones. En su unidad se contienen las oposiciones porque el signo es uno y múltiple. Es como cada instante que se rebasa a sí mismo tan pronto como se inaugura: el instante apunta al siguiente como lo hace el tiempo. De ahí que el tema del signo nos remita sin duda al de la temporalidad. Esto es lo que propone Derrida al decir: “Hegel reconoce también una ligadura esencial entre la imaginación productiva de signos y el tiempo [...] Producción e intuición, el concepto de signo será, pues, el lugar de cruce de todos los rasgos contradictorios [...] Todas las contradicciones parecen resolverse, pero, simultáneamente, lo que se anuncia bajo el nombre de signo parece irreductible e inaccesible a todas las oposiciones formales de conceptos: siendo a la vez el interior y el exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc., el signo no es nada de todo eso, ni esto ni aquello, etc.”, *op. cit.*, p. 114.

⁷ Hegel lo expresa así: “Por consiguiente la vida, *en primer lugar*, tiene que ser considerada como *individuo viviente*, que es por sí la totalidad subjetiva y que está presupuesto como indiferente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indiferente también ella. *En segundo lugar* es el *proceso vital*, que consiste en eliminar su presuposición, en poner como negativa la objetividad que está indiferente frente a él, y en realizarse como su poder y unidad negativa. De este modo, se convierte en lo universal, que es la unidad de sí mismo y de

una duración requerida. Un espacio que se deja atrás, en el pasado. Y por tanto, el tiempo del proceso es un espacio vivido como pasado en la experiencia hacia otro espacio. El presente se experimenta por medio del pasado del espacio negado. Y eso es el tiempo.

Hegel dice que la diferencia real pertenece a los extremos como una posibilidad teórica abstracta, donde cada uno de los elementos se niega a sí mismo y pasa al otro, su opuesto. La Química sabe de esos elementos que, por medio del agua o de otro elemento, se separan y luego traspasan uno al otro dando paso a nuevas sustancias o elementos. Y lo mismo le pasa al lenguaje, a los signos del lenguaje. En un sentido, los signos pasan de uno a otro. Y se oponen como signos puestos que se suprimen dando paso a otros signos. De signo en signo, como de paso en paso, el traspaso de los signos es lenguaje. Hay, desde luego, una necesidad de que el signo se elimine para que dé paso a otro signo. Pero también lo es que los signos remitan uno al otro; ellos entre sí, de suerte que la composición que se expresa como signo en el lenguaje hable de la diferencia y el elemento intermedio. Quizá el habla sea el medio por el que se pasa de un signo a otro. Contiene signos que traspasan uno en otro, uno hacia el otro. Pero la serie de signos traspasados no es el lenguaje. Vaya misterio. La teoría de los signos no es la teoría del lenguaje. Pero pareciera que una teoría de los signos debe incluir una teoría del lenguaje porque es evidente que el lenguaje consta de signos. Tanto si pensamos que los signos se traspasan en el tiempo de su negatividad, como si pensamos el lenguaje como una serie de signos materiales que se suceden unos a los otros, la teoría de los signos tiene que hablar del lenguaje.⁸ Eso es inevitable.

su otro. Por consiguiente, *en tercer lugar*, la vida es el *proceso del género*, que consiste en eliminar su individualización y referirse a su existencia objetiva como hacia sí misma”, en *Ciencia de la lógica*, Libro III, “La doctrina del concepto”, pp. 673-4.

⁸Derrida plantea la idea del signo en los términos de la unión entre representación e intuición, o concepto y percepción. La representación es la imagen interna que se hace presente a la inteligencia. La fantasía produce la voz y el material donde encarna esa representación. “La representación (*Vorstellung*) es la intuición rememorada-interiorizada (*erinnerte*). Es lo propio de la inteligencia (*intelligenz*), que consiste en interiorizar la inmediatez sensible para ‘plantearse ella misma como si tuviera la intuición de sí misma (*sich in sich selbs anschauend zu setzen*)’ [...] el movimiento de la inteligencia debe, por *Aufhebung*, retirar y conservar esta interioridad para ‘estar en sí en su propia exterioridad’ (451, Enciclopedia...)”, *op. cit.*, p. 111. La inteligencia interioriza lo que percibe como imagen representada, y el recuerdo

Hegel trata de los signos y el lenguaje en un apéndice a su psicología, que forma parte de la llamada “Filosofía del Espíritu”, tercer gran libro después de la “Filosofía de la Naturaleza” y la “Lógica” (la pequeña), en la *Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu*.⁹ Y se lamenta de que la teoría del signo se incorpore como parte de la psicología, en virtud de que aparece como un apéndice, cuando merecería un desarrollo más amplio. Pero es claro que al comentar la ‘Lógica’, Derrida tiene que darle un giro al estudio o explicación de la magna obra. Primero se va a la *Enciclopedia*, lo que constituye un primer desplazamiento. Luego se va a trabajar el signo en el apéndice de la psicología de la “Filosofía del Espíritu”, lo que conlleva un desplazamiento del desplazamiento; y desde ese giro pretende que hablemos de una gramática de signos, traspaso de signos, representaciones, enlace y olvido de las representaciones, hasta su objetivación en la enunciación fónica de palabras engarzadas en el lenguaje. Del afuera al adentro y del interior de sí a la enunciación en el afuera, se pinta un circuito que indefectiblemente nos levanta de lo que se recibe de fuera en la intuición, lo que se trabaja adentro del espíritu por la inteligencia y la memoria, y lo que se expresa como lenguaje. Y el lenguaje es el vehículo por el que el espíritu se expresa a sí mismo, en su camino de retorno. Que ya es discurso de la *Fenomenología*, si se trata de la experiencia de la conciencia, o de un lenguaje que permite el traspaso de categorías a través de las cuales la Idea se encuentra a sí misma, habla

72

de esa imagen se exterioriza en signo, fonema, monumento, voz. Del pozo oscuro de lo inconsciente o la noche viene la imagen exteriorizada en el signo. La idea de la pirámide egipcia en Hegel es pozo de silencio que conserva el signo elevado en la pirámide, que ya no es un círculo. En el fondo del pozo hay que dar voz a los signos inscritos en la fachada donde descansa el cuerpo embalsamado. La inteligencia va al pozo y exterioriza a partir de su intuición interna lo que descifra ella misma: se pone delante de la inteligencia una imagen interior, representación; lo mismo, los signos en el pozo se ponen enfrente para ser descifrados. Y esa tarea de la inteligencia es la que pone en juego la idea de significante y significado. Ante la pregunta de qué significa el significante (significación), hay que encarnar un alma en el signo, significante, que expresa una voz desde el fondo olvidado. La tumba del significante abre el sendero al significado si el signo descifrado se expresa en la voz; mientras solamente es significante silencioso como pozo de pirámide; la imagen adherida y dicha es significado en significante signo, y ese signo va en pos de la verdad.

⁹G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu*, 1997, Madrid, Alianza Editorial.

de sí misma, como Absoluto, como verdad del signo. Ese es igualmente el camino de la 'Lógica' pero no en cuanto vida del espíritu.

El pozo es ese abismo de olvido donde caen las representaciones olvidadas, las imágenes de lo que se recibe y luego debe recuperar la memoria. Material que reproduce la memoria para expresar series de pensamientos, acto de la inteligencia, que se expresan por medio de signos hablados. Por eso el giro es necesario. Para no ir sin brújulas y directo a una *Ciencia de la Lógica*, que solamente puede comprenderse desde un estudio de los signos. Y ellos se analizan por medio de los desplazamientos que hemos indicado. Hay que ir afuera del texto a un apéndice olvidado en el pozo de la psicología. Luego, elaborar la exégesis de la representación, y cómo retoma Hegel ahí mismo la idea de la pirámide, para terminar comprendiendo las formas de lenguaje más propias al trabajo de la Idea en su afán por auto descubrirse, recordarse, olvidar su olvido.¹⁰ Hegel pensará que del olvido surge la memoria de una representación que la inteligencia exterioriza en el signo. De la misma forma, el pozo de la pirámide es oscuro y de su fondo, donde reposa el cuerpo embalsamado, a través de los signos esculpidos en la piedra, el alma se abre paso hacia la luz: el significante muerto que encarna un significado (como alma) y deviene signo, y de signo en signo busca la verdad, que no es otra cosa que la vida del espíritu en tanto que sabe de la muerte como el medio para llegar al saber (el alma sabe que su cuerpo muere). Las figuras de la conciencia mueren dando paso a otras en el calvario de la vida del alma. Por eso, así como en la pirámide, el pozo guarda el cuerpo muerto que se abre paso como alma encarnada a través de los signos; en la psicología del signo, el significante es algo muerto que, del fondo de la memoria, obtiene las representaciones que dan paso al significado en pos de la verdad.

¹⁰Se debe comprender la idea de encarnación de la imagen en el significante, de la misma forma que el alma encarna en el cuerpo; luego, el significante silencioso que nada dice, como la tumba que es el pozo de una pirámide; de ahí, los signos inscritos en el monumento funerario que orientan el alma, como el que desde el interior del alma inteligente apela a las representaciones que otorgan significado a los signos y exteriorizan el significado por medio del fonema, cúspide de la pirámide. Tres paralelismos: significante/ tumba en el pozo de la pirámide, signo en el monumento/ desciframiento, encarnación/ significado; y la metáfora en las ecuaciones significante= tumba (pozo), signo encriptado (Monumento) = alma guardada viva, y significado de la vida expuesta a la muerte del cuerpo/ trabajo de la muerte.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Y en tanto que alma encarnada sabe de la muerte del cuerpo con el que está en relación, es la vida del alma como espíritu en la *Fenomenología*. El signo es el gozne donde todos los opuestos se cruzan, superándose; porque el significante invoca el poder de la inteligencia, de modo que los diversos significados se abran paso por medio del signo en pos de la verdad. Lo inteligible encarna en el significante y se exterioriza como signo en la palabra. Los significados encarnan en el significante cuando la inteligencia hace hablar al significante; el signo hacia adentro encarna significados y hacia fuera es dicho. En cuanto tal, el signo es un punto medio, neutro. Pero de signo en signo se hace el lenguaje como trabajo dialéctico que busca el saber de la verdad: el significado de todo el proceso.

¿Qué tiene que ver esto con la idea de la pirámide? Hegel dice que ese pozo (olvido) contiene el cuerpo (significante), que por medio del desciframiento de las inscripciones en la piedra (inteligencia que exterioriza lo representado), da vida al alma en su camino a la luz (signo en pos de la verdad). Toda semiología debe comprenderse psicológicamente; pero necesita de la imagen de la pirámide como esquema o estructura simbólica de lo que le ocurre al signo. Los signos operan de modo especial en los monumentos funerarios; y en la pirámide conjugan el *sôma* y el *sêma*, cruce de oposiciones.¹¹ Si quisiéramos decir por qué usa Hegel la idea de la pirámide, podríamos argumentar que es una metáfora del signo. Le sirve para hablar de representación, represen-

74

¹¹ Dice Derrida: “Hegel sabía que este cuerpo propio y animado del significante era también una tumba. La asociación *sôma*/*sêma* funciona también en esta semiología y ello no tiene nada de extraño. La tumba es la vida del cuerpo como signo de muerte, el cuerpo como otra cosa que el alma, que la psique animada, que el aliento vivo. Pero la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, tesoriza la vida señalando que continúa en otra parte. [...] Advierte al alma de la muerte posible, advierte (de) la muerte del alma, aparta (de) la muerte. Esta doble función de la advertencia pertenece al monumento funerario. El cuerpo del signo se hace así el monumento en el cual el alma estaría encerrada, guardada, mantenida, guardada en mantenimiento, presente, significada. En el fondo de este monumento, el alma se guarda viva, pero no tiene necesidad del monumento más que en la medida en que se expone –a la muerte– en su relación viva con su propio cuerpo. Ha sido necesario que la muerte entrara en acción –la *Fenomenología del espíritu* describe el trabajo de la muerte– para que un monumento viniera a retener y proteger, significándola, la vida del alma. El signo, monumento de la vida en la muerte, monumento de la muerte en la vida, la sepultura de una expiración o el cuerpo propio embalsamado, la altitud que conserva en su profundidad la hegemonía del alma y que resiste a la duración, el texto duro de piedras cubiertas de inscripciones, es la *pirámide*”, *op. cit.*, pp. 117-8.

tante, representado, significado y significante. Orienta la teoría del signo por medio de la pirámide, que además sintetiza como monumento un sentido de la relación vida y muerte, y del paso de la vida del alma que sabe del trabajo de la muerte en la vida de su cuerpo. Es la pirámide expresión metafórica de la tumba, del panteón humano y del espacio de apertura del alma hacia otra dimensión.

La presencia del ser como “ser a la conciencia” no se refiere a un objeto que la conciencia exprese mediante un signo. No existe la relación de un objeto para la conciencia como la que sí hay de un objeto para el signo que lo designa. En realidad, la presencia del ser a la conciencia es el ser que se le hace presente cuando la conciencia lo desvela, o lo da a conocer. Que a fin de cuentas es el mismo ser hablando a través de la conciencia que lo expresa. La historia es el camino de esa significación. Porque el significado es la aparición del ser a la conciencia, el lenguaje que ella tiene en torno a ese ser, y, desde luego, el resultado en la historia es la significación lograda. De modo que el signo es un ser que se refiere a sí mismo por la conciencia a través del tiempo. O el tiempo de la presencia del ser a la conciencia como significación. El signo es el tiempo del envío, dice Derrida. El tiempo que tarda en darse a la conciencia. En revelarse. El tiempo que lo impulsa en un movimiento de desentrañamiento, donde justo es decir que el signo lo envía, lo lanza, al proceso de su rencuentro. El significado es el decir como acto del Absoluto, donde el ser se hace presente. El significante es un texto, una suma de signos, una escritura fenomenológica, que pretende exponer hacia afuera lo que se ha revelado desde dentro, en sentido fenomenológico desde luego. Pero si nos ceñimos a la semiología desde la psicología, en la *Enciclopedia de las ciencias del espíritu* Hegel dará un tratamiento especial a la idea del signo, como lo que envía a otra cosa: el representante que se representa a sí mismo y envía a su representación; como el significante cuyo significado se abre paso en el envío del signo. Se intuye una significación del signo, pero en calidad de ausencia. De algo aún no revelado y que es a lo que envía. Como la mujer que recibe y concibe, pero al recibir es ausencia todavía de lo concebido. Mirar al signo como promesa de significación es mirar el cuerpo de la mujer como promesa de concepción; es la metáfora que nos permite comprender a los signos como estados de envío. El pro-

JOSÉ MANUEL OROZCO

blema es que aquello a lo que envían no siempre está dado o garantizado. Vale decir, no corresponde siempre un significado y solamente uno a un signo. Como si se tratara de una soldadura; ahora, el tema de la ausencia.

El signo se ausenta; el envío se pierde como en un pozo de olvido solamente para reaparecer después. La reaparición de lo desaparecido en la vida misma del olvido es un camino donde, inevitablemente, el signo del envío es el signo de lo perdido, que retorna para re-apropiarse a sí mismo. El signo de envío es significación de un movimiento que de pronto se pierde como presencia; se niega a sí mismo y es ausencia, hasta que se rencuentra como re-apropiado. Entonces, el signo del envío se convierte en significado; es la forma semiológica de plantear el movimiento del ser, ser en pos de sí, para sí, o en y para sí. Como quiera que se diga, el signo es envío de la presencia ausente que media en la significación, el tiempo y la historia de su movimiento, con el objeto de reapropiarse a sí mismo en el retorno del significado.¹² De hecho, en la *Enciclopedia de las ciencias del espíritu*, Hegel dice que el signo como exterior debe ser interiorizado por *Aufhebung*, en el sentido de que

¹² Esta idea puede parecer bizarra y la obtenemos de Derrida. Parece suponer que el signo es el ser en sí, la mediación del signo el para sí como proceso de significación, y el ser en y para sí es el significado que implica la idea del signo que retorna sobre sí mismo. La idea semiológica estricta es que el significante encarna un posible significado, ese es el signo; el proceso de expresión del significado es la significación. De modo que, siguiendo tesis clásicas, el significado puede ser la imagen asociada al significante, y el signo es el hecho de significar (por medio de la voz, una inscripción). La idea de lo psicológico adquiere gran importancia, porque la imagen depende de memoria y capacidad de representación. Derrida hace un recorrido en Aristóteles y Saussure, haciendo énfasis en Hegel; extraemos tres breves citas. Dice Derrida: “Aristóteles es quien precisamente ha desarrollado su interpretación de la voz en un tratado, *Peri Psykes* [...] y quien en el *Peri Hermeneias* ha definido los signos, los símbolos, el habla y la escritura, a partir de *pathemata tes psykes*, estados, afecciones, pasiones del alma”, *op. cit.*, p. 109. En otra parte, dice Derrida: “Dos veces al menos, en su *Curso de lingüística general*, Saussure sitúa su diseño de la semiología general bajo la jurisdicción de la psicología: ‘En el fondo, todo es psicología en la lengua, comprendidas sus manifestaciones materiales y mecánicas, como los cambios de sonido; y puesto que la lingüística proporciona a la psicología social datos tan preciosos, ¿no forma un cuerpo con ellas?’ Nos enseñará en qué consisten los signos”, *op. cit.*, 110. Finalmente, dice Derrida de Hegel: “Se comprende el signo aquí según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung*, por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza en la que se había enterrado, suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola en sí mismo, se cumple como libertad interior y se presenta así a sí mismo, para sí, como tal. Ciencia de este modo ‘como tal’, ‘la psicología considera los poderes y los modos generales de la actividad del espíritu como tal, la intuición, la representación, el recuerdo, etc., los deseos...’ (*Enciclopedia*, 440)”, *op. cit.*, pp. 110-1.

lo exterior es una inmediatez sensible de la que la inteligencia tiene que interiorizar algo intuyéndose a sí misma. Del afuera al adentro en un proceso de superación y retención. De lo inmediato externo pasa a ese concepto porque se libera de la inmediatez sensible en su progreso hacia la abstracción. Ahora, lo que se interioriza como imagen es el recuerdo, dice Hegel. No es imagen presente sino que está guardada en el inconsciente, es imagen conservada sin conciencia –dice Derrida. Y del fondo sombrío del olvido, la inteligencia recupera esas imágenes, las saca como de un pozo nocturno, como del fondo de una mina. Hay pues tres pasos: lo inmediato sensible, que será el significante; la interiorización como concepto y su olvido; la recuperación de la imagen desde el inconsciente que es significado o representación. La voz que emite el ruido, ese *phonos*, es el signo. Dice Hegel en la *Enciclopedia*: “La inteligencia no es, sin embargo, solamente la conciencia y la presencia, sino, como tal, el sujeto y el en sí de estas determinaciones; así interiorizada (*erinnert*) en ella, la imagen no existente es *inconscientemente conservada* (453)”.

Obviamente los desplazamientos de signo a significación y significado pasan por el filtro de una escuela, la que determina al mismo Derrida.¹³ Y eso es una forma de decir que el miedo a la metafísica no se expresa sino en el giro a través del tema del signo para hablar del Ser que se busca como Sujeto que habla de sí mismo. No obstante, la ruptura entre los discursos filosóficos, las diversas metafísicas, forman parte de la idea de que los signos se diluyen y dan paso a otros; cada visión se elimina en el traspaso a otra de acuerdo a la textura misma de la historia de la filosofía.¹⁴ Entramos de lleno en la experiencia

77

¹³ Hablar de una escuela derridiana es un contrasentido, desde luego. Y es claro que el propio Derrida se encargaría de encontrar el giro que modificara la idea por otra: no es una escuela, es una relación donde la paridad significante-significado no se comprende mecánicamente, sino por mediación del discurso hegeliano y la metáfora del pozo y la pirámide.

¹⁴ A propósito de la filosofía, y se sobrentiende “historia de las visiones filosóficas” o “misión de la filosofía”, Derrida tiene una postura que le aclara a Vattimo cuando le hace la siguiente pregunta: “GV *La diferencia tradicional entre filosofía y poesía reside en que la poesía no da justificaciones preliminares. Cuando Heidegger comienza Sein und Zeit, pone sobre la mesa el olvido del ser [...] Según una respuesta filosófica tradicional, se justifica el punto de partida sobre la base de una situación; luego el tratamiento se hace descriptivo...* JD: Debería haber especificado que cuanto acontece, acontece reconstruyéndose. No soy yo quien deconstruye: lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que

de signos que se rompen, se anulan, se recuperan y vuelven una y otra vez. Lo que nos habla de cadenas, series entre cadenas, o series que se rompen en otras series. Todo como secuencia de signos cuyo significado se releva continuamente. Por eso, Derrida se plantea la necesidad de ese giro donde la secuencia denominada metafísica se ve a la luz del signo.

La ciencia que habla de la presencia es una ciencia del signo de esa presencia. De la presencia como signo de algo que hace frente a la conciencia. Lo que se presenta ante todo es la *idea*, que a fin de cuentas es una anticipación, algo que se adelanta como presentación cuya sugerencia es la expresión de algo. La idea, al menos, como algo que ha de pensarse. Pero, ¿quién es el que ha de pensar la Idea? Tal vez debiéramos pensar que la Idea es la que tiene la misión precisa de pensarse a sí misma; la Idea se dirige a la posibilidad de un encuentro con su esencia en la medida en que el signo es envío en busca de reapropiación. La Idea se pierde a sí misma, es ausencia y deviene luego presencia; no está presente ante sí misma desde un inicio. Tiene que llegar a encontrarse en el momento preciso en que habla de sí misma. Y eso ocurre cuando la Idea retorna de su ausencia. Solamente el desaparecido se torna presente; solamente tras la ausencia, algo adviene a la presencia. Debe llamar nuestra atención. Ya Hegel formula el esquema de un proceso en tres etapas. Esquema de tres pasos que son los pasos del silogismo, los pasos del traspaso, del paso a paso. Y lo hace en la *Enciclopedia*, en los siguientes términos: “La ciencia se descompone, pues, en tres partes: 1) La lógica, ciencia de la idea en y para sí. 2) La filosofía de la naturaleza como ciencia de la idea en su ser-

le ocurre algo que denomino ‘deconstrucción’. Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando, descoyuntando o desajustando, y empiezo a darme cuenta de eso; se está reconstruyendo [...] hoy en día, el lenguaje no es más una región particular, ocupa la totalidad del espacio, hay una suerte de extensión sin límites de su imperio; y, a la vez, se vuelve escritura, con una invasión de la estructura gráfica de la experiencia [...] Dado que escribo, en principio, para una comunidad muy acotada de lectores, que presumo que comparten conmigo una cultura filosófica, me digo, incluso por modestia: no volveré a empezar, mi texto no tendrá un comienzo como el de la *Crítica de la razón pura* o el de *Sein und Zeit*. Ello quiere decir que también estoy convencido de que no puede escribirse ya una gran maquinaria filosófica [...] La forma del libro sistemático, enciclopédico o circular, me parece imposible; y en la *Gramatología* empiezo diciendo: ya se terminó, nunca más libros”, en Jacques Derrida y Maurizio Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortou editores, pp. 141-2.

otra. 3) La filosofía del espíritu, es decir, de la idea que a partir de su ser-otra vuelve a ella misma (*aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*).¹⁵ Es un esquema y Derrida lo admite como tal. Pero no solamente como uno de esos esquemas del entendimiento que se encuentran en lo abstracto, lejos de todo lo que encarna en el movimiento de lo real. De suyo, si pensamos en la posibilidad de comprender el movimiento, hemos de suponer que una premisa media en otra para alcanzar la conclusión en la vía de un flujo. Flujo que desplaza de nuevo, como el paso al paso, de la Idea en sí misma a su desdoblamiento como Idea en lo otro de ella, la naturaleza, a través de la cual se levanta el espíritu que la revela justo en el tiempo de re-apropiación donde la Idea es en y para sí.¹⁵ Movimiento de la dialéctica como superación de los momentos anteriores, el relevo, que lleva de elemento en elemento al retorno del Absoluto. Lo que la misma palabra, como signo ejemplar, pretende decir cuando se escribe *Aufhebung*. Entonces, el signo es la idea que en su ser-otro se pierde, se olvida incluso de sí misma, y luego se recupera como retorno sobre sí en ese absoluto. Si queremos precisar la diferenciación entre “signo-significante-significado” posiblemente debamos decir que el signo es ese en sí desdoblado como ser-otro que retorna; el significante es el espíritu que lo dice, lo pone en palabras, la propia escritura de Hegel. El significado es el proceso que, eventualmente, o es naturaleza o el calvario de las figuras del espíritu. Derrida no es muy claro en esto. Pero si retomamos la idea de lo semiológico en el pozo y la pirámide, vemos que el significante es justo el representante inscrito en la piedra del Monumento piramidal desde el fondo del pozo; en el embalsamado encarna el significado de una vida del alma allí enterrada, y el signo es la pirámide invertida en el pozo. De la misma forma que va al fondo y de ahí obtiene, en ausencia, el camino de ascenso de

¹⁵ Lo encontramos en esta referencia de Derrida: “Estrechemos el ángulo. Situemos más precisamente la teoría del signo en la filosofía del espíritu. Pertenece a la ciencia de este momento en que la idea vuelve a sí misma después de haber, si así puede decirse, perdido conocimiento, perdido la conciencia y el sentido de sí misma en la naturaleza, en su ser-otra. El signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea. Si el espíritu es el ser-de-sí de la idea, se puede ya reconocer esta primera determinación, la más general: el signo es una forma o un movimiento de relación consigo de la idea, se puede ya reconocer esta primera determinación, la más general: *el signo es una forma o un movimiento de relación consigo de la idea, en el elemento del espíritu, un modo de el-ser-cabe-sí del absoluto*”, Derrida, *op. cit.*, p. 108 (las cursivas son mías).

acuerdo al significado, la idea se olvida de sí en su ser-otro y se rencuentra en ese absoluto donde se escritura algo; y eso que se escritura es el significante. Si lo vemos de otra forma, la significación es un proceso que se abre del signo al significado como idea que se olvida de sí para ser recordada. Curioso acceso sin decirlo al trabajo de la memoria; y desde luego al psicoanálisis.

En la dialéctica hablamos de la desaparición. Las figuras o momentos del proceso tienen que violentarse como esferas que estallan y se suceden unas a las otras. La verdad definitiva es la negatividad de los estallidos, de las esferas –dice Derrida, citando a Hegel–, donde el momento original está perdido. No hay un primer momento fechado, cifrado en el tiempo del calendario. Hay una infinita secuencia de esferas que estallan, se afirman y se niegan, bajo el modo de las oposiciones.¹⁶ Dice Derrida: “El emplazamiento de esta semiología está delimitado [...] No pretendemos recordarla aquí sino, reformándola, reconstituyendo su configuración, señalar en qué se coordina esencialmente la autoridad de la voz con el todo del sistema hegeliano”.¹⁷ A lo que agrega: “El proceso del signo es una *Aufhebung*. Así: ‘La intuición, en tanto que ella es ante todo inmediatamente un dato (*ein Gegebenes*) y una especialidad (*ein Raumlisches*), recibe, en tanto que se la utiliza como signo, la determinación esencial de ser solamente en tanto que *aufgehobene* [es decir, a la vez exaltada y suprimida, digamos en adelante relevada de sus funciones, remplazada en una especie de promoción por lo que sucede y toma el relevo. En este sentido, el signo es el relevo de la intuición sensible-espacial]. La inteligencia es su negatividad”¹⁸.

¹⁶ Hay una idea de “relevar”, que Derrida interpreta desde la semiología hegeliana. Así como lo fónico es voz que se escucha y escribe de modo que el pensamiento recupere el pasado y haga memoria de la imagen olvidada en pos de un saber de sí (arqueología, teleología, fonética); o una voz sobre algo exterior representado en el pensamiento interno que recupera una imagen y la hace presente; o el signo que captura esa imagen y se sustrae al espacio fonético externo, de forma que enlaza con otros signos y forma la cadena del tiempo; de la misma forma lo dialéctico como relevo es el tiempo que supera al espacio, la imagen en la memoria que supera el olvido, y ancla en el origen de una huella superada en el habla que la descifra. Es de la misma forma la síntesis de las oposiciones en la unidad del signo. Y eso ya lo habíamos comentado arriba.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 123.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 124.

La semiología ve los signos como marcas que se suceden unas a otras; tan pronto como se dice una de ellas, es imprescindible pensar la negatividad que le corresponde. Lo interesante es que la semiología, como teoría del signo, cuenta con el hecho de que la significación emite y remite a la re-apropiación del signo en su significado, en la escritura final, que coincide con el momento del Absoluto. Los signos del proceso, en movimiento, son siempre episódicos, como las esferas que estallan una tras otra. La ubicación de la semiología no ocupa, empero, un lugar importante en la obra hegeliana. No la encontramos en la *Fenomenología*, aunque en la obra hay muchos momentos o figuras donde el lenguaje es objeto de la enunciación, ya sea en proposiciones que aluden a la conciencia invertida, a las fuerzas, a la ley que une los opuestos de un mundo que puede parecer lo que no es. O en proposiciones donde palabras como “noble” se transforman en “vil”, que es el caso del “Sobrino de Rameau” de Diderot, analizado por Hegel en el capítulo IV, que habla de las contradicciones de la Ilustración. O el lenguaje que describe el peregrinar hacia el Gólgota,¹⁹ como calvario de las figuras que culminan el tiempo²⁰ de la historia hasta llegar al Cáliz

¹⁹Recordemos el pasaje en la “Fenomenología del Espíritu”, donde Hegel nos habla de ese calvario, por mor de encontrar algo de la idea del ‘signo’ en esa narración heroica: “Pero el otro lado de su devenir que se *mediatiza* a sí mismo –el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes [...] Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su ir *dentro de sí*, en el que abandona su ser allí, y confía su figura al recuerdo. En su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber–, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu [...] Pero sí ha conservado el *re-cuerdo*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. [...] *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos [...] Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, **la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida...**” en G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 1973, México, FCE, pp. 472-3 (las negrillas son mías).

²⁰Es interesante que recuperemos la idea del tiempo que define Derrida a partir de su análisis de Hegel. Dice Derrida: “La inteligencia es así el nombre de este poder que produce un signo negando la especialidad sensible de la intuición. Ahora bien, como lo muestra en otra parte Hegel (Enciclopedia, 254-260), el relevo (*aufhebung*) del espacio es el tiempo. Éste es la verdad de lo que niega –el espacio– en un movimiento de relevo. Aquí, la verdad o la esen-

de la verdad como certeza. Pero no hay un tratado semiológico en sí. A menos que, siguiendo a Derrida, pensemos que esa Idea que se ausenta es el signo, cuyo camino como sustancia que busca saber de sí es la significación. Claramente, el momento de traspaso de una figura a otra por medio de la negación, que niega a una respecto de otra, permite conservar lo superado. De forma que la condensación en la significación alude a significados que se van sobredeterminando, al conservarse en el paso de una figura a otra. El *re-cuerdo*, como lo dice Hegel, es precisamente ese trabajo de la memoria que escribe, dice, trae a la memoria. Y al hacerlo permite que todos los contenidos superados se desplieguen en la gran narración. Que es justo ese significante del texto que da cuenta del recorrido lento del camino. Corresponde al espíritu que sabe de sí, el saber absoluto. Entonces, el signo mediado en su significación por relevos de condensación se dice en el significante. Cuando el significante enuncia por la voz textual el proceso, y lo describe, se completa el significado. Un signo que retorna en el significado es, a fin de cuentas, recuperar del olvido, traer algo desde la ausencia, hacer presencia de algo perdido. Y eso es precisamente lo que constituye el calvario de llegar a saber. Derrida hace una lectura de ese estilo, como ya se ha señalado, hay una semiología hegeliana muy clara, aunque forzada. Empero, no lo es tanto si pensamos en el hecho de que todo lo que se dice fenomenológicamente se dice desde el lenguaje y en el lenguaje. Por eso, no se puede dejar de lado la teoría del signo para una mejor comprensión del pensamiento de Hegel. Pero, sobre todo, para dar cuenta de lo que Hegel trabaja cuando habla de esa parte de la psicología en la *Enciclopedia*, donde, efectivamente, se dice algo del signo, y la figura del pozo y la pirámide adquiere gran importancia. Una metáfora, pienso, desde la cual leer de nuevo la gran obra

82

cia teleológica del signo como relevo de la intuición sensible –espacial será el signo como tiempo, el signo en el elemento de la temporalización [...] El *Dasein in der Zeit*, la presencia o la existencia en el tiempo; esta fórmula de un modo de la intuición debe ser pensada en relación con la que dice del tiempo que es el *Dasein* del concepto. ¿Por qué el *Dasein* en el concepto es la forma más verdadera (*wahrhatere Gestalt*) de la intuición tal como se deja relevar en el signo? Porque el tiempo es el relevo –es decir, en términos hegelianos, la verdad, la esencia (*Wesen*) como ser –pasado– (*Gewesenheit*) del espacio. El tiempo es el espacio verdadero, esencial, pasado, tal como habrá sido pensado, es decir, relevado. *Lo que habrá querido decir el espacio, es el tiempo*”, *op. cit.*, p. 124.

fenomenológica y de paso la gran lógica. De suyo, la gran lógica tampoco es explícita en la cuestión del signo. A menos que pensemos que el pasaje de una categoría a otra, las determinaciones y predicados que se oponen, separan, eliminan y traspasan a otros, alcanzan el momento del Concepto, lo que se dice en el lenguaje²¹ –donde Hegel se opone al cálculo universal de un lenguaje perfecto como el que pretendía Leibniz,²² y así contar con el lenguaje dialéctico de los pasos, de las esferas predicativas o categoriales que estallan–, no es un tratado sobre el signo. Derrida nos recuerda que la *Enciclopedia* se encajona en la “Psicología”, y como apéndice incluso de esa sección. El estudio de los signos corresponde a la psicología, y apenas marginalmente; pareciera –sugiere Derrida–, que Hegel le da un tratamiento pobre en realidad. Literalmente, recordemos que la obra se divide en la pequeña lógica, la filosofía de la naturaleza, y la filosofía del espíritu. Y dentro de la última hay una división que contempla tres momentos

²¹ Veamos esto en la *Ciencia de la Lógica* en tres momentos del concepto de diferencia que nos lleva a la idea de la oposición. Cada determinación es un signo que se significa en su opuesto, es en sí a partir de lo que excluye de sí, y a partir de ahí, como olvido de sí, retorna sobre sí mismo. El signo se despliega en su otro; y del otro retorna. Proceso de significación donde uno es por el otro en la unidad de la diferencia. Esto lo encontramos en tres segmentos textuales clave: “La diferencia en general es ya la contradicción *en sí*; en efecto representa la *unidad* de aquellos que existen sólo porque *no son uno* –y representa la *separación* de aquéllos que existen sólo como separados *en la misma relación*. Sin embargo lo positivo y lo negativo son la contradicción *puesta*”, en Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 1948, Buenos Aires, Editorial Hachette, p. 379. Y dice: “La reflexión exclusiva de la independencia, puesto que actúa excluyendo, se reduce a un ser-puesto, pero es al mismo tiempo superación de su ser-puesto. Es relación consigo mismo que elimina; en *primer lugar* ella elimina de este modo lo negativo, y en *segundo lugar* se pone como un negativo; y éste es sólo aquél negativo que ella elimina; al eliminar lo negativo, lo pone y lo elimina al mismo tiempo [...] Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de su *propia* negación, pues por la negación de su ser-puesto, vuelve en sí. Es la unidad de la esencia, que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación”, *op. cit.*, p. 381. Y este otro texto: “*Todas las cosas están en contradicción en sí mismas*, y esto justamente en el sentido de que esta proposición expresaría, frente a las otras, mucho más la verdad y la esencia de las cosas– La contradicción, que se destaca en la oposición, es sólo el desarrollo de la nada contenida en la identidad [...] al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad [...] es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la *contradicción solucionada*, es el fundamento, que contiene y lleva sus determinaciones. **La cosa, el sujeto o el concepto, como reflejado en sí, en su esfera, es su contradicción solucionada [...] Sin embargo la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él no existe, por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo suena así: El ser de lo finito es el ser de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: El no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto**”, *op. cit.*, pp. 386-7 y 389. (Las negrillas son mías).

²² Cfr. J.M. Orozco y C. McCadden, “Hegel no Hegel, ¿contradice la contradicción de Hegel?”, *Estudios*, vol. XI, núm. 104, primavera 2013, pp. 47-79.

de un silogismo, siempre en términos del espíritu que reflexiona sobre sí mismo, que se determina como sujeto para sí y es psicología. Vale decir, el espíritu que se estudia a sí mismo como sujeto para sí se toma así como objeto de estudio en sus facultades (percepción, representación, memoria, inteligencia y expresión).²³ Luego, los tres momentos del espíritu subjetivo que constituyen el ámbito de una filosofía del espíritu completa son:

1) *El espíritu en sí o inmediato* que **es alma o espíritu natural**, objeto de estudio de la antropología, que ve al espíritu como manifestación de una forma cultural en un pueblo, en proceso de comunicación, dando a conocer sus formaciones simbólicas propias,

2) *El espíritu que reflexiona sobre su ser en sí, y en otro*, en calidad de ser una conciencia enfrentada a otra conciencia, y que es objeto de la fenomenología del espíritu, y

3) *El espíritu que justamente se determina como sujeto para sí mismo*, y que se tiene a sí mismo como objeto de estudio; y entonces se encarga de comprender sus facultades internas, psicológicamente.

La relación entre los pasos 1 a 3 determina un movimiento que procede de lo social, pasando por la lucha entre las conciencias (*pólemos* puro de guerra entre amo y esclavo, dinámica del deseo de reconocimiento), hasta enlazar como aterrizaje en la psicología. Casi podemos afirmar que la “fenomenología” es el puente entre la “antropología” y la “psicología” en la *Enciclopedia*, y dentro de la psicología se analiza el signo, la expresión en sentido preciso. Por eso se le da

²³ Aquí la diferencia con la *Fenomenología* es crucial. Mientras la filosofía del espíritu, desde la *Enciclopedia* analiza las formas psicológicas de la conciencia, la gran obra de la *Fenomenología* es la ciencia de la experiencia de la conciencia como proceso al saber absoluto, en tanto movimiento de la conciencia misma, dentro del cual ocupa su momento la psicología como un estudio de las expresiones de memoria, gesto, lenguaje o inteligencia. De suyo, la psicología vendría a ser analizada como una de las disciplinas que estudian a la conciencia en tanto que razón observadora de la naturaleza. La *Enciclopedia* sí considera que es el estudio de la conciencia y sus facultades una tarea fundamental de las investigaciones en torno al espíritu. Derrida se refiere entonces a la sección de la psicología que se estudia en la *Enciclopedia*, justo en la filosofía del espíritu. Sin embargo, tenemos que comprender que la filosofía del espíritu no se limita a la psicología, sino que hace un estudio de lo en sí y lo para sí como momentos del espíritu en el camino de la idea hacia sí misma. Y en eso sí está dibujada o esbozada la línea de trabajo de la propia visión fenomenológica.

un lugar sumamente ancilar, marginal, como fuera de todo sistema, a la semiología. Y, sin embargo, lo más grave es que el análisis de lo escrito, del texto como escrito, no como voz o fonema emitido desde el aire y hacia afuera, sino marcado en piedra, papiro, texto, solamente merece un apéndice en la psicología, o como una serie de pequeños apéndices, que cuelgan para hablar de la escritura egipcia, china, y de la fonética,²⁴ que es la propia para que hable el Espíritu como Absoluto re-apropiado.²⁵

²⁴ Conviene recordar algo de lo que dice Hegel de los sistemas de escritura que se producen en las lenguas egipcia, china y fonética. Hegel dice que ninguna escritura se deja pasar por la voz, por fonética que sea, prescindiendo de lo que no es voz. Es decir, hay funciones no fónicas, que no son de la voz, silencios marcados por comas o puntos y comas, o puntos suspensivos en la escritura alfabética. Entre voz y silencio, espacios obligados, se construye la articulación de signos. Y eso permite un tiempo de relevo, una búsqueda de sentido, pausas que hacen pensar y dejan pensar, y claro determina la diferencia entre nombres, artículos, modales, adverbios, predicados, que significan formas de ver el mundo. Hegel piensa que la escritura fonética permite que los nombres representen los objetos exteriores a la conciencia de manera más precisa, y da pie a que el lenguaje hablado sea una manifestación de lo que se escribe: como si letra-voz-representación en el pasaje de lo interior a lo exterior fuera más viable en la escritura alfabética que en otras (que se valen de jeroglíficos). Si el nombre es un signo simple designa un objeto y nada más, pues no se compone de otros elementos. En cambio, las escrituras jeroglíficas parten del análisis de las representaciones, lo que una figura esconde como imagen tras lo inscrito: en cambio, en los fonemas la voz convoca al pensamiento y desde el sonido por vía de la inteligencia se expresa como representación de algo exterior. Diferencia en el movimiento: de fonema a idea y objeto exterior, o de idea a inscripción y luego objeto exterior. Pero la garantía de univocidad referencial no se da en las inscripciones jeroglíficas porque siempre puede haber varias representaciones asociadas a un jeroglífico, lo que se supone que no pasa con las escrituras alfabéticas que ligan fonemas a objetos. Lo que se facilita como combinatoria de símbolos en los cálculos matemáticos y el pasaje de un trazo a otro desde los jeroglíficos, no facilita la designación que encontramos en el nombre. Por lo que si perdemos el nombre, perdemos el sentido del objeto al que remite un sujeto. Y eso no abre el paso al saber Absoluto. Por eso Hegel desconfía del egipcio y el chino. La escritura egipcia es demasiado jeroglífica, polisémica; y la china es sumamente abstracta, propia del inmovilismo de una cultura antigua que casi no se mueve, sin historia en cuanto a algo que tiene un origen desde donde progresa, es una cultura –la china, como la india–, donde parece que el mando de un soberano mantiene pasivo y estático a un pueblo. De algún modo, los grifos chinos son líneas muy abstractas, la horizontal larga y quebrada en el trazo, que representan el Ying y el Yang, principios de oposición que rigen todo. Es más complejo que el jeroglífico egipcio porque ya permite un paso al pensar abstracto que deriva en algo concreto; mientras que lo egipcio se puede perder en representaciones vagas. Aun así, el amarre en lo concreto no es muy claro en el texto chino. Se yuxtapone algo empírico con su abstracción más elevada, sin determinar el paso o marcha del proceso que habla de una dialéctica histórica. Y como no se trata de oposiciones que avancen hacia una meta, como el proceso de la dialéctica dicta, eso implica que no es una escritura en la que se pueda revelar el espíritu a sí mismo.

²⁵ Es decir, lo que llama la atención es que Hegel dice del habla del saber como lo que dice del proceso que ha culminado en la conciencia como autoconciencia del espíritu. Se vale de

Al hablar del sujeto para sí no se está hablando de la experiencia de la conciencia que deviene autoconciencia en la figura del Absoluto. No es la fenomenología lo que está en juego, sino la psicología. Por lo que se trata del estudio que hace la conciencia de sus facultades en tanto que sujeto que se tiene a sí mismo por objeto de análisis. Visto así, la semiología estudia los signos y su traspaso de uno a otro, y el lenguaje a partir de la teoría de los signos, como algo que se extiende o despliega desde la psicología. Los elementos psíquicos como signos que se hacen internos, se repliegan en el espacio de la memoria, se retoman por el recuerdo, que es el trabajo vivo de la inteligencia, y luego se ligan unos a otros, signo *qua* signo, como elementos concatenados al modo de un lenguaje. Se trata de la vida psicológica del sujeto que encuentra en sí mismo la cadena del lenguaje constituyendo la estructura de su proceso inteligente de pensar. Entonces el lenguaje no es solamente un sistema de palabras materiales ligadas a fonemas, desde una gramática, en el proceso de la comunicación.²⁶ Es de entrada lo interno de las facultades y sus contenidos. Independientes entre sí, las facultades no dependen una de otra, pero hacen internas las impresiones, ligan o enlazan representaciones, desplazan al inconsciente de lo olvidado otras representaciones, y la idealidad retoma, recuerda, formando cadenas de pensamiento que se expresan. Expresión hacia lo exterior en los fonemas y materias del lenguaje. El signo fonemático es voz y

la escritura y del habla. Es el propio Hegel que escribe, recuerda, es memorioso; es el conjunto de lecciones que imparte donde habla el espíritu a través de su palabra. Pero no dedica un estudio especial a la idea escritura, a la gramática de los signos, y tampoco a la fonética del decir.

²⁶ Dice Derrida: “Por otra parte, esta relación fónica entre lo sensible y lo inteligible, lo real y lo ideal, etc., se determina aquí como relación de expresividad entre un adentro y un afuera. El lenguaje de sonidos, el habla, llevando el adentro al afuera, no lo abandona simplemente, sin embargo, como una escritura. Guardando lo de adentro en sí, incluso cuando lo emite hacia fuera, es por excelencia lo que confiere la existencia y la presencia (*Dasein*) a la representación interior, hace existir el concepto (el significado). Pero, al mismo tiempo, en tanto que interioriza y temporaliza el *Dasein*, dato de la intuición sensible-espacial el lenguaje exalta la existencia misma, la pone de relieve en su verdad y produce así una especie de promoción de presencia. Hace pasar de la existencia sensible a la existencia representativa o intelectual, a la existencia del concepto. Un paso así es precisamente el momento de la articulación que transforma el sonido en voz y el ruido en lenguaje”, en “Derrida”, *Márgenes de la Filosofía*, “El Pozo y la Pirámide”, *op. cit.*, p. 125.

ruido que pone en lo externo la idea interna. Y el circuito fuera-dentro-fuera se completa circularmente.

Sin embargo, quien comprendió muy bien la dinámica de la significación y su estructura fue, justamente, Aristóteles. Sus ideas escritas en el *Peri Hermeneias*, cobran vigencia en dos sentidos: por un lado, la necesidad de que lo pensado se diga por medio de signos; por otro, que lo representado corresponda a lo externo que se representa. Los tres elementos encadenados en la secuencia externo, interno, signo, cobran sentido en la representación. Puede variar el modo fonemático de decir las cosas. Puede descifrarse de manera distinta lo que se quiere decir (*Bedeuten*); pero si se dice correctamente, entonces hay una representación de lo percibido e intuido y un signo que relaciona al representante con lo representado. Signo, significante y significación. Los cuatro aspectos que analiza Aristóteles son: el habla, los símbolos, los signos, las afecciones del alma. La idea es que las emisiones de la voz son los símbolos de las pasiones del alma, mientras las palabras escritas son símbolos de las palabras emitidas por la voz. La escritura no es la misma para todos los hombres, pues unos escriben en alemán y otros en castellano, o incluso en chino (aunque el estatuto de esa escritura está en cuestión). Pero aunque cambien las escrituras, es preciso admitir que las palabras que usamos al hablar también cambian. Los estados del alma son signos que pueden ser comunes a todos los hombres en proporción a la identidad de los estados de cosas de los que las afecciones son imagen. Es decir, la escritura puede variar de un hombre a otro. Las palabras que usa para emitir una voz pueden cambiar. Pero las afecciones como signos del alma, y los estados de cosas de los que esas afecciones son una imagen, no pueden cambiar. La tristeza que dos personas sienten por la muerte de un ser querido puede decirse en dos idiomas diferentes, y escribirse o relatarse de modo distinto. La tristeza que es imagen de esa muerte no cambia entre esas dos personas, como no cambia el hecho de que ha muerto un ser querido. Esto es lo que explica Aristóteles. El estudio de los signos, o afecciones del alma, corresponde a la psicología. Y eso proviene de la vieja tradición aristotélica hasta llegar al hegelianismo anti-metafísico. Pues si hablamos de signos, teoría de signos, actos

psíquicos, relación entre actos psíquicos, hablamos de algo tangible que se dice y escribe, y no de los meros relatos de una tradición metafísica. Por eso, Hegel pensaba que los sistemas filosóficos previos eran aproximaciones a la verdad de una ciencia de signos que estudia científicamente los estados del alma, del entendimiento y la forma como el sujeto para sí se analiza a sí mismo. Es decir, mientras los textos previos hablan de sustancias, almas, imaginación, actos de pensamiento que se piensa, sin paso por un estudio riguroso, Hegel ubica una teoría de los signos en la psicología que permite el abordaje a la comprensión del sujeto para sí. La filosofía como sistema requiere de la lógica de la Idea y su dialéctica como camino al Concepto. Pero pasa por el estudio de esa Idea en su despliegue hacia afuera, como naturaleza y análisis de la naturaleza, hasta llegar al espíritu y sus estudios antropológicos y psicológicos, donde la teoría de los signos tiene lugar. Es, dirá Hegel, una ciencia a diferencia de una metafísica.

Pero de esa ciencia es mejor no seguir hablando. A menos que se trate de una ciencia de los signos. Entonces, el signo que se oculta y re-apropia en el Absoluto es el proceso de una significación. Y la ciencia de ese proceso de significar hasta elevarse al significado es una semiología del Espíritu. Cada signo se desplaza en otro signo. Se niega y da paso a otro que lo reemplaza. Pero en ese reemplazo opera un relevo de signo en signo, hasta que el significado encuentra su espacio.

Hegel, en el discurso de Derrida, habla de intuición de lo externo, representación que convierte lo externo en interno, reproducción de lo interno en la memoria por medio del recuerdo, y trabajo de la inteligencia. De alguna manera, el representante externo se recibe, es recibido en la intuición. Como la idea de lo múltiple de las impresiones sensoriales que impactan la sensibilidad, son recibidas y luego traducidas en representaciones. Y esas representaciones se trasladan o fugan al olvido del inconsciente, de una voz inconsciente. La palabra “inconsciente” está en la *Enciclopedia*, de modo que tiene sentido que la memoria trabaje, gracias a la inteligencia, para recobrar esas voces inconscientes. ¿Voces? En tanto que representaciones olvidadas son signos en un pozo, en un lugar de no lugar, que, por la voz de la memoria, son

recuperadas como representaciones que buscan ser dichas. La intencionalidad de decirlas, de expresarlas en los actos del habla, es lo que a fin de cuentas se constituye como cierre del círculo. Al hablar, el signo externo es una voz que encarna la representación y se eleva en la cadena de los signos del lenguaje con el impulso de completar la representación. De representante a representación hay que pasar por el olvido en la voz del inconsciente. Lo importante es ver que los signos recordados como representaciones son solamente intenciones de habla, representaciones que constituyen un lenguaje en silencio. Un lenguaje por descifrar, significar, bajo el afán de decir, exteriorizar lo internalizado; y de pronto esas representaciones encuentran su espacio en el decir como habla sin más. Al ser un signo dicho es una representación que encuentra su espacio de habla, se externaliza y entonces significa. Se convierte en representación-signo, bajo la cadena de signos del lenguaje, como representante externo de algo que ha acaecido (objeto, hecho, suceso). El ser en sí y para sí de la Idea es interno en su ser sí mismo. Claro que se externaliza en la forma del ser otro, naturaleza, en la que se va escondiendo el signo de la idea, que atraviesa todo lo que es natural. Bajo la figura y la serie de figuras el calvario del Espíritu se eleva, de relevo en relevo, al saber de sí de la Idea como algo interno que encuentra la voz, el decir, que expresa el momento en y para sí del saber de la Idea como Concepto. Entonces, el circuito semiológico reproduce el proceso de lo externo a lo interno y su expresión de retorno en lo externo. Por eso, el estudio del signo es importante a la luz de este giro derridiano. El giro que se hace desde Hegel consiste en pensar que lo externo se internaliza y luego se expresa como retorno de lo externo. Entonces, lo percibido es representado y se deposita en el inconsciente. La voz o fonema enlaza eso que estaba olvidado y se convierte en una representación recordada; como representación interna es representación de algo externo y el lenguaje pone en palabras la representación. Si Hegel afirma que la Idea se externaliza y retorna sobre sí misma, la representación de algo externo se internalizar como olvido y al recobrase por la voz es representante de algo externo dicho. En un camino, se recorre el proceso de la Idea a la Idea mediando la naturaleza. En el otro, se recorre el proceso

de lo percibido como externo a lo representado interno que, por medio del lenguaje, expresa algo externo.

Desde luego que otros han trabajado la idea del sentido como algo mental en la representación. Y el signo como algo fónico o fonemático. Saussure es claro cuando habla del sentido y el signo como lo representado y lo que se dice en la voz. Y el significado ha de apuntar al objeto que en todo caso es la referencia. La famosa *Bedeutung* (querer decir), nos indica que hay un acto intencional de la conciencia por el cual algo se quiere expresar hasta que logra exteriorizarse como una voz, y esa voz es el signo encadenado, eslabonado, en la trama de los signos que se relevan gracias al lenguaje y su gramática eficaz (que es dialéctica).

Lo que sorprende a Derrida es que Hegel haya dedicado solamente un apéndice, como desprendimiento del sistema, a la “escritura”, como lo hablado puesto en texto. Lo textual que se escribe no es una prioridad al menos que se le estudie a partir de su capacidad de expresar en tanto que texto lo que la inteligencia sí expresa como habla. Luego, hay que hacer un trabajo de análisis sobre la escritura. Al menos en los paradigmas de lo que es el lenguaje cifrado de los signos ocultos, en el pozo, por debajo de significados claros o transparentes. Y de la escritura donde los signos contienen formas cuya simbólica encubre voz e imagen, como es el caso de los elementos del texto chino. Hasta derivar a la escritura alfabética, que, psicológicamente, logra el paso de lo externo a lo interno, y luego de nuevo de la intención a la expresión del fonema que se escritura tal como se dice. En ese sentido, tenemos escrituras indescifrables relacionadas con la idea funeraria de lo que se oculta y luego se eleva (como lo muerto, momificado, el cuerpo, y lo levantado a lo alto, lo espiritual en el camino de las almas), que es el signo incrustado, labrado, cincelado, en el pozo de las pirámides y sus laberintos, y el prisma que se eleva en lo visible hacia arriba. Invertido y extrovertido; hacia abajo y hacia arriba. La escritura de esos jeroglíficos demanda una interpretación que deja fuera el desciframiento verdadero; sobre todo si lo que se tiene que descifrar es el paso de lo momificado a lo alto, lo que se eleva espiritualmente. El lenguaje, ahí, es solamente luz para las almas que tienen que buscar el camino. Pero no lenguaje para los hombres; y mucho es lo que no sabemos en

torno a lo que quieren decir esos glifos. La verdadera naturaleza del lenguaje humano no responde a esa escritura, el mundo de la vida le es ajeno. Y el texto chino es una escritura donde los signos son a la vez simbólicos. Hibridación que podemos imaginar si hablamos de que algunos de los signos, que son pinturas, contienen trazos que corresponden a voces habladas, mientras el resto es una representación de conceptos, mezclas de conceptos, de acuerdo a tonalidades e intensidades de la voz. Lo que se escribe no corresponde exactamente a un signo fónico, y a la idea de representación.²⁷ Luego, la escritura china es un despliegue pictórico de imágenes. Pero no es un texto que replique lo que se dice de acuerdo al movimiento de la inteligencia, de representante a representación. Hegel piensa que el lenguaje alfabético da paso a un número infinito de combinaciones a partir de un conjunto mínimo de

²⁷ Derrida trata de que comprendamos la diferencia entre signo y símbolo utilizando una cita del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, e incluso una expresión que retoma la idea de relevo e interpretación de eso a la luz de las facultades del alma en el sentido de interpretación del habla y la escritura. En el primer caso, la cita de Aristóteles dice: “Los sonidos emitidos por la voz (*ta en te phone*) son los símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz. Y lo mismo que la escritura no es la misma en todos los hombres, tampoco lo son las palabras habladas, aunque los estados del alma de los que estas expresiones son signos inmediatos [son en primer lugar los signos, *semeia protos*] sean idénticos en todos [lo que permite hacer precisamente una ciencia de los mismos], como son idénticas las cosas de las que estos estados son imagen”. Derrida toma esas ideas aristotélicas sin decir más al respecto. Parece que los sonidos simbolizan las afecciones del alma; y las palabras escritas simbolizan a las palabras emitidas por la voz. Símbolo es algo que está apuntando a otra cosa. De voz a afecciones; de palabras escritas a voces. Las palabras emitidas no son las mismas de una lengua a otra, de acuerdo. Y la escritura varía de un pueblo a otro, también de acuerdo. Pero los estados del alma expresados en palabras escritas y habladas son los signos. Es decir, que los que hablan una lengua común expresan sus afecciones en las mismas palabras escritas y con las mismas voces. Entonces, si ella dice “ya no te amo” eso es un signo en castellano que comprendo como expresión de su estado de alma a través de lo escrito y lo que enuncia su voz. Eso no cambia. Se puede hacer una ciencia del signo en función de esa necesidad. Pero el símbolo es el hecho de que esas voces representen palabras escritas y la voz un estado del alma. Ella puede decir eso simbolizando desprecio, rechazo, cansancio. O puede hacerlo por medio de un texto que represente esa voz. Lo que es un hecho incontrovertible es que una vez que dice una voz en una lengua común y eso expresa un estado de alma común entonces se tiene un signo. El signo apunta a un objeto. La simbolización pone una cosa por otra, y muchas veces esa otra cosa es cambiante. Así, los símbolos son particulares o singulares, mientras los signos son universales. En el caso de una teoría que interpreta el habla y cómo escribir lo que se habla, esa teoría es del signo, pues el signo es la articulación de habla con escritura de modo constante. La teoría del signo nos dice cómo lo que se dice se escribe. De ahí parten las diferenciaciones entre significante, significado, significación. Pero signo apunta a esa correlación.

JOSÉ MANUEL OROZCO

letras, y que lo fónico se plasma en el texto, permitiendo la gran flexibilidad del pensar; el texto chino exige memorizar miles de signos, que son pinturas donde se mezcla lo fónico con la imagen, lo que hace que el pensamiento no transite con facilidad a la expresión. Si el paso de externo a interno culmina en lo fónico que se escribe, el camino del Espíritu, eso no se cumple en el lenguaje chino.

Pero antes de llegar hasta ahí es preciso que hagamos otro alto en la idea de la pirámide. ¿por qué se habla de “pirámides” cuando se habla de lo inconsciente?, y ¿por qué de un “pozo” y una “pirámide”? El giro derridiano pretende que la introducción de la voz “inconsciente” en el discurso aluda a ese pozo casi freudiano del que se recuperan representaciones que la memoria decodifica, hace significar en la pretensión de decir. Y si en algún lugar hay pozo es en la “pirámide” egipcia, que contiene elementos de lenguaje por analizar.

La pirámide alude al monumento. Poéticamente hablando es el monumento de la memoria perdida donde se esconde la muerte que se encuentra como liberación espiritual del alma. Es monumento como documento escrito, inscripto en piedra, que cuida el cuerpo, momia, cadáver, olvido, de quien espera ser encaminado a la luz. Luz que se erige hacia arriba para conservar en lo profundo el cuerpo. El cuerpo conservado en el pozo y sus laberintos, bajo la pirámide, esconde el cuerpo sagrado que se preserva. Memoria de lo preservado y texto escrito en las paredes. Signos, figuras, enclaves de inscripción. Guía del alma que ha de llegar a otro lado, a su espacio infinito de libertad absoluta. ¿Libertad como liberación? Los monumentos de la ley divina evocan el recuerdo de lo que se guarda, como se guardan las representaciones en el inconsciente. Son recuperables porque hay memoria, recuerdo de lo guardado. Inscripciones en la piedra del monumento, documento de vida, historia y sendero, y por ahí saldrá el alma del laberinto elevándose a lo alto. Las pirámides buscan su altura perfecta, pero el pozo es necesario. De modo que representan lo que se guarda y se eleva. Dualidad de lo muerto viviente, de lo preservado para el recuerdo como lo inconsciente y lo consciente. Como el texto por descifrar que busca el sentido. Debajo de las pirámides de Egipto hay pasadizos, oscuri-

dades, cripta, hombres divinos y textos por descifrar. Como lo que se pierde para ser recobrado. Casi lo mismo que el signo que no designa hasta que es evocado en busca de la voz que lo incorpore al lenguaje. El psicoanálisis está en pos de esa voz, expresión metafórica de lo reprimido en un pozo, de donde adviene el sentido que por el lenguaje se encuentra. Siempre por venir, siempre tras un fondo no descifrado de lo que se oculta.

Hay, con todo, una exaltación de lo estético en medio de todo esto. La pregunta no se refiere ni remite a la cuestión de lo bello. Aunque en las lecciones sobre la estética Hegel tiene que hablar de lo que hace sentido, de cómo el monumento representa una idea, la encarna y la expresa. Y así, como las esculturas exhiben lo humano para inmortalizarlo en el mundo griego, de forma rotunda encontramos pozos de significantes que presumen significados por encontrar en las pirámides que se elevan. Lo bello entonces encarna una idea, la Idea, en pos de un significado oculto. Visto así, las pirámides son obras de arte. ¿Arte de la muerte? O del muerto que merece el recinto donde reposa para quien descifre el texto que supuestamente le dirá a su alma cómo encontrar el camino de la luz. Signos en piedra o papel que constituyen lo “escrito”. La Idea de un pueblo, sus creencias, formas, costumbres, se encarna en las expresiones artísticas. Y si algo llama la atención de Hegel es el monumento funerario que deviene arte de desciframiento en los textos contenidos en el pozo de una pirámide. Tres significaciones de esto son: primera, que el pozo inconsciente es el ser otro de la naturaleza en la que se oculta la Idea; segunda, que el ser otro de la Idea es el signo por descifrar en lo natural cuyo desvelamiento se alcanza en la figura del Espíritu; y tercero que el pozo inconsciente es el ser en sí que en tanto que ser para sí en busca de significado en la historia del desciframiento (se pierde y luego se reapropia). En la primera de las modalidades, el pozo inconsciente es la Idea oculta en lo natural, como los significados por descifrar que se ocultan en la piedra natural que guarda el cuerpo sagrado bajo la pirámide. En la segunda, lo que hay es naturaleza que expresa sus signos lo suficiente como para que el Espíritu los descifre en pos del significado (el problema es que el encubrimiento de lo natural expresa lo espiritual sin alcanzar el significado

Absoluto). Y en la tercera modalidad encontramos al ser en sí, la Idea, como ser otro que se encuentra, alcanza el significado. Para Hegel, la tercera modalidad es la propia del Espíritu, y solamente se consigue en el mundo de la escritura alfabética. Por eso podemos afirmar que la verdad se construye por medio del lenguaje, la Idea viaja o se mueve como lenguaje, el lenguaje constituye el medio que permite el encuentro de la Sustancia y el Sujeto, la identidad de los opuestos en el resultado del saber Absoluto, que es también el momento de constitución racional del Estado. La libertad no es otra cosa que descifrar, leer, saber qué dice el texto escrito, de modo que se refiera el impulso viviente y sus oposiciones, sus muertes, sus relevos, su calvario, su acceso al Cáliz espiritual. Sin lenguaje no hay revelación. En un sentido hegeliano, la idea de que en el principio era el Verbo y el Verbo se hizo carne y habitó en ella, refiere que la Idea es signo que se materializa en lo externo, otro que sí mismo, y es Naturaleza (Verbo encarnado), que se encuentra a sí mismo como Sujeto que habla de sí en su modalidad de ser el Espíritu Absoluto. Por cuanto la Idea encarna en lo natural, media en la historia de muerte y se impulsa como vida para hablar en gracia de una escritura que revela el momento del Absoluto.

94 | No se puede terminar si no se comprende que la idea de interiorización de lo representado se liga a la idea del esquematismo de Kant. Cuando Kant trabaja el tema del esquematismo trascendental, en su *Crítica de la Razón Pura*, pretende que haya un puente entre los conceptos puros del entendimiento y los objetos sintetizados en la experiencia por la intuición sensible. Lo que viene de fuera se recibe como una multiplicidad de impresiones sensoriales. La unidad sintético originaria de la apercepción es un yo=yo que no se conoce a sí mismo tal y como es en sí mismo; pero la actividad sintética del yo determina que la unidad unifique lo múltiple en la unidad de un objeto representado, que como objeto en el tiempo y espacio (formas puras de la sensibilidad), no constituye conocimiento. Lo que se sintetiza en la intuición sensible es un objeto que hay que pensar. Y el pensar es otra actividad: la que resulta de aplicar las categorías o conceptos puros a los objetos. El medio por el cual se consigue eso son los esquemas del entendimiento. Conceptos puros que contienen algo de lo sensible;

conceptos abstractos que ligan a lo sensible. De modo que el producto de aplicar esos conceptos a los objetos son los juicios. Y la totalidad de los juicios sintéticos *a priori* es la ciencia. El movimiento de afuera hacia adentro interioriza las impresiones en la intuición. Es un recibir. Y luego, de adentro hacia afuera, de lo psíquico o el entendimiento, vuelve a lo externo por medio de los esquemas. Evidentemente, lo recibido no basta: hace falta un trabajo del entendimiento que relacione conceptos con objetos para elaborar juicios. Es el trabajo mismo de la inteligencia. En esa línea, Hegel también habla de representantes que impactan la sensibilidad, representaciones que se relacionan entre sí por medio de un trabajo de la inteligencia, representaciones que se olvidan en un inconsciente del que las trae la memoria. Y el vuelco intencional que es decir lo que la inteligencia construye con las representaciones vinculadas con otras representaciones y que es el retorno a lo externo. El movimiento de afuera hacia dentro y de adentro hacia fuera es el movimiento del entendimiento. Y eso lo vio Kant. A decir de Derrida, esa estructura del movimiento pasa a Hegel en la *Enciclopedia*, cuando pretende explicar el origen del fonema en el proceso de representación que comienza en el ser percibido, intuitivo, pensado y expresado. La distinción entre imágenes de palabras y expresión fonemática de sonidos es importante. Es la distinción entre indicadores y expresiones de Husserl, donde, de nuevo, lo que es psíquico, o parte constitutiva de la intencionalidad de la conciencia, es expresar en el horizonte trascendental del lenguaje las representaciones en palabras (los indicadores remiten a lo que se expresa por medio de la intencionalidad de la conciencia).

Desde la filosofía del lenguaje podemos decir que el significante en pos de significado es un signo de algo. La diferencia entre el significante como signo que se enuncia, encadenado a otro y a otro, es que el significado está perdido, silenciado (Lacan). Y el deseo de encontrar ese significado de significante en significante es el deseo. Uno puede preguntarse si ese significante es el fonema, el sistema de los fonemas, la escritura. En el caso de Lacan el significante es el enunciado que expresa algo simbólico y cuyo significado se escapa. Lo real es inaprehensible. La fantasía construye una imagen del otro para completarse a

través de él, o ignora lo que es el otro y sigue haciendo lo que hace de acuerdo a la fantasía de completarse en el espejo. O bien, supongo que interesa mi texto y sigo leyendo (fantasía puesta en el otro), a modo de completarme en el espejo (soy mirado por el otro); o bien supongo que he escrito algo muy pobre y sigo leyendo mientras los otros siguen con gozo lo que leo (nunca sé que lo que imagino de mí no es lo que imaginan los otros). Esa distancia entre un imaginario y otro es la imposibilidad de completarse, de mirar y ser mirado, es la fisura misma del espejo o muerte del narcisismo. Condición *sine qua non* de la castración que determina ir en pos del significado, y un desplazamiento del significado que nunca se encuentra. Pero el signo es lo se expresa en el lenguaje, como fonema o materia, y siempre está en la cadena. Hiato entre un signo y otro. Signo sin significado, significante único sin significación completa. Signo en la voz del Amo que habla, deseo de ese otro que completa y devuelve un significado. El otro es otro, el gran Otro, o el Otro. Es cualquiera al que le digo esto que leo, emisiones y signos fónicos en escritura hablada. Y es el gran Otro en quien busco, por lo imaginario, completarme de modo que su lectura de mi texto corresponda a la mía (cruce de las fantasías). Y es el Otro como objeto al que dirijo mi deseo sin que se satisfaga nunca. Vivimos como animales simbólicos porque efectivamente estamos intrincados en la dimensión del lenguaje y de todo lo interpretable. Pero la objetividad, el significado, la verdad, definen momentos últimos donde supuestamente el signo, el significante y el significado forman un circuito transparente a todos los miembros de una comunidad. Y entonces lo simbólico es igualmente común a todos. Lacan ríe la “carta robada”, que de signo en signo apunta, envía, renvía, desplaza y no encuentra lo que está a la vista pero se esconde. Ese es el signo, el envite de ir hacia sin encontrar. El significante es el decir, el pretender por la escritura, determinar significados. Lo que se pierde es el significado, y queda solamente lo lenguajero, la simbolización de los sentidos abiertos y múltiples. A fin de cuentas, la metáfora que hay en todo.

Uno de esos elementos que retoma a Hegel, bajo la lupa derridiana, es la idea de que, si bien un símbolo suele asociarse a una imagen que le es afín, de tal suerte que la mancuerna símbolo-simbolizado hable de una cadena de eslabones naturalmente ligados, el signo se presta a muchas

interpretaciones donde el sentido está abierto como una fisura. Así, el símbolo de “león” es la bravura casi de forma natural. Pero el signo “amor” abre una fisura que puede encarnar sentidos variados. Tantos como nos exceda la propia hipérbole de la metaforización.

En el juego de interpretar los signos del pozo, todo se fisura a sentidos abiertos. Pero el símbolo del cuerpo preservado determina la mancuerna del monumento de pirámide con la liberación del espíritu. Empero, la inmensa mayoría de los signos en el pozo son como los que reprime el inconsciente, donde las metonimias y metáforas separan o mezclan imágenes. Entonces el decir se rompe cuando un signo abre la cadena del discurso dando paso a un sentido; o cierra y clausura una cadena de discurso y condensa muchos sentidos en un golpe de palabra. Hablando como psicoanalistas no estamos tratando con el problema de la verdad. Lo que se juega es el problema del sentido que se abre o se cierra a través de las cadenas discursivas en las que hablamos y hablamos hasta que, de pronto, decimos lo que no queríamos decir, el cuerpo nos delata (guiñando un ojo, tosiendo, agitados), o decimos más de lo que suponíamos decir. El lenguaje está excedido en dos sentidos: a la Hegel, si vemos que la vida y su impulso, el movimiento y sus infinitas oposiciones, el despliegue extendido del espacio, la mediación del tiempo que hace presente otros espacios en el espacio del instante, la expansión indefinida de las eclosiones, implosiones, estallidos de la energía, es un ser, sustancia semoviente, que deviene sujeto que pretende decir lo que hay ahí, y solamente dispone de la metáfora que no captura esencia alguna de lo real. Se escapa. La inmanencia excede todo lenguaje. Pero busca apropiarse de sí y hablar, bajo escritura, desde la pesquisa de Hegel. Escribe y describe la experiencia de la conciencia; o los trasposos de una categoría opuesta por medio de la negatividad, y después se va a jugar cartas tan tranquilo. Pues la negatividad, el impulso reflexivo de la vida es una muerte de la que no se habla, de la que no se puede hablar, si no es por el espacio de tiempo en que le Idea como ser en y para sí se despliega como ser otro y se pierde a sí mismo, como una muerte, en lo auto-negado, que después adviene en y para sí como ser reapropiado. Que nunca dejó de estar ahí, pero se olvidó de sí mismo.

Quizá en las planicies de la inmanencia, una vida, singular, ha escrito esto porque el impulso energético, que es Vida, pretende decir lo indecible, a partir de las intuiciones recibidas a lo largo de la experiencia en curso, al lado de ustedes, de Hegel, de los giros termodinámicos y a velocidades diversas, para hilvanar un trabajo de la inteligencia que recupera del pozo párrafos, textos hegelianos, kantianos, y busca exteriorizar como escritura que ahora lee un habla donde el significado que busca es “¿Qué quiso decir Derrida que dijo Hegel sobre los signos en una semiología que remite al contexto de los teóricos de los signos?” Y la respuesta es la pléyade de metáforas que reiteran la construcción de la re-apropiación de la Vida a partir del olvido de sí en el habla metafórica de quien esto ha leído. Vale decir, es el impulso de la vida el que se levanta desde el pozo de mis recuerdos y desciframientos para expresar algo. ¿Quién es el que habla? La Vida como impulso habla fenomenológicamente del signo (Ello habla, Ello piensa, Ello dice). Y al hacerlo así, el que habla soy yo a través de Derrida de Hegel que habla del signo, y tras todos nosotros, máscaras o vidas de la planicie, la inmanencia que pretende capturarse a sí misma. Y sin embargo, sin embargo solamente queda el significante en pos del significado. Una castración sin más.

98

El cierre de esa castración es el Absoluto; pero aún ahí, no hay una muerte de la historia, una cesura en el camino y su proceso. Aún ahí no existe otra cosa que la búsqueda de nuevas planicies desde donde se estructuran lenguajes donde el impulso habla. No obstante, los sistemas y plexos de referencia que hacen lenguaje, solamente cobran sentido a la luz de una conciencia. Y la conciencia, eventualmente, tiene que convertirse en inconciencia. En no saber de sí, si quiere saber algo de sí misma. Cuando comienza a saber, muere. O muere su recuerdo como condena que obliga a seguir hablando, escribiendo.

EL DESARROLLO ECONÓMICO EN MÉXICO

*Gonzalo Hernández Licona**

RESUMEN: El objetivo de este ensayo es analizar con cifras recientes el desarrollo económico de México. Para poder evaluarlo, se harán mediciones de distintas variables que reflejan este complejo concepto. En primer lugar, se estudia la evolución del nivel de vida promedio de la población, enfatizando la generación de ingreso de sus habitantes. Posteriormente se da cuenta del crecimiento económico del país como la variable que mejor explica el nivel de vida de la población, pues implica mejorar el bienestar de la misma en su totalidad; por ello, el tercer tema será la situación de la distribución del ingreso, para analizar posibles disparidades de bienestar al interior del país. Finalmente, se evalúa la situación de la pobreza en México, como una de las variables que resume el desarrollo económico y que es simplemente el resultado de la evolución de las variables anteriores.



ABSTRACT: The objective of this article is to analyze Mexico's economic development based on recent data. In order to accomplish this goal, we will measure diverse factors reflecting such complex phenomenon. First, we will study the evolution of the standard of life focusing on the income generation capabilities of its population. Then it will be argued that the best explanatory variable for the country's standard of life is the economic growth since it improves the well-being of all population. Consequently the third topic addressed will be the current state of income distribution, allowing us to analyze the country's disparities regarding well-being. Finally, we will analyze the current state of poverty in Mexico as one of the factors summarizing economic growth and as the result of the development of the previous factors.

* Secretario ejecutivo del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL).

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

PALABRAS CLAVE: México, desarrollo, nivel de vida, crecimiento económico, distribución del ingreso, pobreza, desigualdad.

KEY WORDS: Mexico, development, quality of life, economic growth, income distribution, poverty, inequality.

EL DESARROLLO ECONÓMICO EN MÉXICO*

Introducción

Si hiciéramos un rápido recuento de lo mejor que tiene México, no habría (casi) disputa en señalar al menos lo siguiente: la riqueza de sus recursos naturales, la diversidad de su geografía, la bondad de su clima, la cultura y su historia e incluso la afabilidad de su gente y su variada comida. Para muchos, la mezcla de todo esto indica que México cuenta con una cultura sobresaliente con respecto a muchos otros países. El cariño y el orgullo por el país, así como una dosis ligeramente elevada de nacionalismo nos ayudan a afianzar esta visión.

Sus 2 millones de kilómetros cuadrados hacen de México uno de los 15 países más grandes del mundo. Sus recursos minerales son ricos y diversos y las reservas de petróleo y gas natural son abundantes. México destaca por la extensión de sus litorales –11,122 km. exclusivamente en su parte continental– y ocupa el cuarto lugar en existencia de plantas con 25,000 especies registradas.

Para muchos un orgullo del país es su pasado. La historia del país, que puede ser contada en libros o leída en los vestigios de piedra que sobreviven, nos habla de un conjunto de culturas que ya en el siglo XVI tenían un avance social y económico mayor al de gran parte de los países fuera de Europa.

*Agradezco el importante apoyo de Enrique Minor, Florencia Leyson y Luis Gerardo Mejía.

La mezcla de razas e ideas transformó el país y logró consolidar, quizá, una civilización con mejores elementos que con los que contaba inicialmente. Esta nueva cultura tuvo la capacidad de construir instituciones que hicieron posible, con altas y bajas, con claros y oscuros, forjar un país que empezó a serlo en serio hasta finales del siglo XIX y que, en la tercera década del siglo XX, al inaugurarse los períodos de relativo orden y paz social, se podía considerar una sociedad consolidada.

Los avances en materia social y económica que siguieron al desorden revolucionario del siglo XX, así como un creciente nacionalismo que inundó el espíritu de los ciudadanos contagiados por las corrientes internacionales (y que fue alimentado por los distintos gobiernos que buscaban seguir unificando al país), fueron dejando en el imaginario social un indudable y posiblemente necesario orgullo por México.

Qué bueno que así sea, pero también es importante dejar a un lado por un segundo ese orgullo nacional y analizar con frialdad cómo está el país en estos años. La realidad del día a día del México del siglo XXI es un poco distinta a esta idealización. Las riquezas naturales, la historia y los avances del siglo pasado no han sido suficientes para tener hoy día niveles de vida semejantes a los de países con menos recursos naturales, historia, o incluso variedad gastronómica. De acuerdo con cifras oficiales en 2010, el 46.2% de las personas vivían en pobreza,¹ el 10% de las familias más ricas recibía un ingreso promedio 25.2 veces mayor que el de las familias más pobres² y el nivel de vida promedio, medido con el Producto Interno Bruto (PIB) *per capita* era similar al de países como Croacia, Turquía, Costa Rica, Bosnia y Herzegovina, y Siria.³ México podría dar mucho más que esto.

El objetivo de este ensayo es analizar con cifras recientes el desarrollo económico del país. No existe definición única de desarrollo económico, ni siquiera en los libros que tratan este tema de manera formal.⁴

¹ Cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), 2010.

² *Ibid.*

³ *The Conference Board Total Economy Database*, January 2012.

⁴ *Cfr.* Debray Ray, *Development Economics*, 1998, Princeton, Princeton University Press; Dilip Mookherjee y Debray Ray, *Readings in the Theory of Economic Development*, 2000,

Por esta razón, para poder evaluar el desarrollo económico de México, haremos mediciones de distintas variables que reflejan este complejo concepto. En primer lugar, analizaremos la evolución del nivel de vida promedio de la población, enfatizando la generación de ingreso de sus habitantes. Posteriormente, daremos cuenta del crecimiento económico del país, como la variable que mejor explica el nivel de vida de la población. El desarrollo económico implica mejorar el bienestar de la población en su totalidad; por ello, el tercer tema será la situación de la distribución del ingreso para analizar posibles disparidades de bienestar al interior del país. Finalmente, evaluaremos la situación de la pobreza en México, como una de las variables que resume todo y que es, simplemente, el resultado de la evolución de las variables anteriores.

Midiendo el desarrollo económico

Nivel de Vida

Quizá la variable más importante sea la generación de ingreso de los habitantes. Si bien el desarrollo económico e incluso el nivel de vida deberían ser conceptos mucho más amplios que el ingreso, conocer este último nos puede dar una idea rápida y más o menos efectiva del nivel de bienestar de los países. Para este ensayo tomamos al PIB *per capita* como la variable que mejor nos puede acercar al nivel de vida⁵ promedio de un país, especialmente desde el punto de vista económico. El PIB *per capita* es una buena aproximación de los recursos económicos que generan y que obtienen los habitantes de un país en promedio.

Mientras que en términos de PIB total, México ocupa el lugar número 11 a nivel mundial, después de Francia e Italia,⁶ cuando se mide el PIB *per capita*, México ocupa el lugar 62 de 124 países⁷ (ver Cuadro 1).

Malden, Blackwell Publishers; y Subrata Ghatak, *An Introduction to Development Economics*, 1986, London, Routledge.

⁵ Como se verá más adelante, el Índice de Desarrollo Humano busca ser una medida de las capacidades de los países que refleje mejor la idea de Sen de medir el nivel de vida.

⁶ *World Economic Outlook Database*, April 2012, Fondo Monetario Internacional (FMI).

⁷ La comparación se hace utilizando la técnica de la Paridad de Poder de Compra. Ver Angus Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective*, 2003, Paris, OCDE.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Luxemburgo, que es el país con mayor PIB *per capita*, tiene un nivel de vida 389% mayor que México y la diferencia que tenemos con Estados Unidos es de 296%.

CUADRO 1
PIB *per capita* de varios países, 2010 (1990 PPA US\$)

País	PIB <i>per capita</i>		PIB <i>per capita</i>		PIB <i>per capita</i>	
	(PPA US\$ 1990)	2010	(PPA US\$ 1990)	2010	(PPA US\$ 1990)	2010
1 Luxemburgo	37,901		23 Alemania	21,072	45 Chipre	10,497
2 Hong Kong	30,725		24 Israel	19,171	46 Argentina	10,256
3 Estados Unidos	30,654		25 Nueva Zelanda	19,106	47 Armenia	10,215
4 Singapur	29,020		26 Estonia	19,032	48 Malasia	10,122
5 Noruega	28,074		27 Italia	18,275	49 Arabia Saudita	10,107
6 Australia	25,755		28 Eslovenia	17,460	50 Venezuela	9,765
7 Suiza	25,268		29 España	16,840	51 Omán	9,454
8 Suecia	25,144		30 Grecia	14,691	52 Barbados	9,382
9 Canadá	24,941		31 Portugal	14,306	53 Tailandia	9,107
10 Trinidad & Tobago	24,633		32 Emiratos Árabes Unidos	14,251	54 Bulgaria	8,924
11 Holanda	24,390		33 Bielorrusia	13,755	55 Rusia	8,855
12 Austria	24,018		34 Chile	13,443	56 Azerbaiyán	8,841
13 Islandia	23,747		35 Malta	13,268	57 Hungría	8,353
14 Dinamarca	23,693		36 República Checa	13,097	58 Croacia	8,233
15 Finlandia	23,603		37 Eslovaquia	12,905	59 Turquía	8,213
16 Bélgica	23,505		38 Qatar	12,219	60 Costa Rica	8,019
17 Taiwán	23,395		39 Kuwait	11,917	61 Siria	7,944
18 Reino Unido	22,356		40 Latvia	11,898	62 México	7,749
19 Irlanda	22,013		41 Kazajistán	11,227	65 Colombia	6,964
20 Japón	21,914		42 Lituania	11,004	72 Perú	5,766
21 Corea del Sur	21,669		43 Polonia	10,768	77 Sudáfrica	5,069
22 Francia	21,556		44 Uruguay	10,767	82 Ucrania	4,524

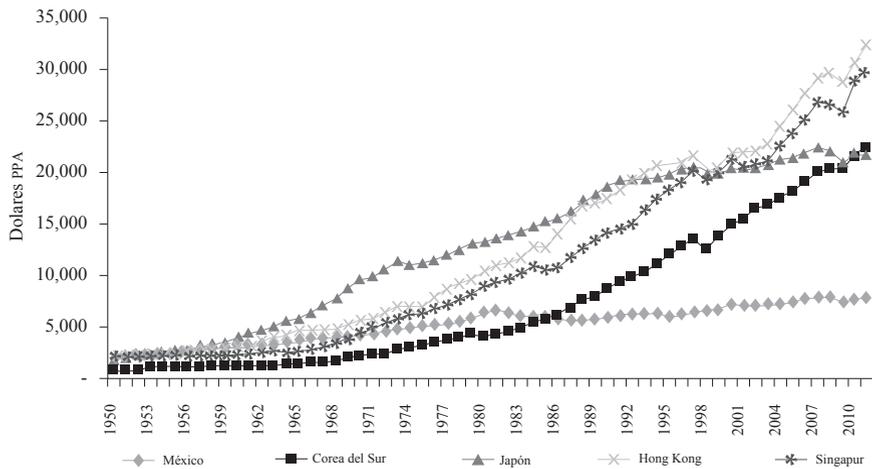
Fuente: *The Conference Board Total Economy Database*, enero 2012.

Para una evaluación general del nivel de vida en México, pareciera mejor hacer una comparación con países más similares, que no están (o estaban) tan desarrollados. Hoy en día, la familia mexicana promedio tiene un ingreso total de aproximadamente 11,535 pesos al mes.⁸ En Singapur y Hong Kong, una familia promedio percibe casi cuatro veces

⁸ Cálculos propios con base en la ENIGH, 2010. El dato incluye ingresos corrientes monetarios y no monetarios.

más ingreso que una familia mexicana y en Corea del Sur la diferencia es casi el triple. Lo trágico no es que haya países con mejor nivel de vida que México, sino que en 1950, es decir, no hace mucho, todos estos países tenían un ingreso promedio inferior al de nuestro país (Corea era tres veces más pobre que México en términos *per capita*). Hoy México es el peor de todos ellos, como se puede ver en la Gráfica 1.

GRÁFICA 1
PIB *per capita* de varios países, 1950-2011 (1990 PPA US\$)



Fuente: Elaboración propia con base en *The Conference Board Total Economy Database*, enero 2012.

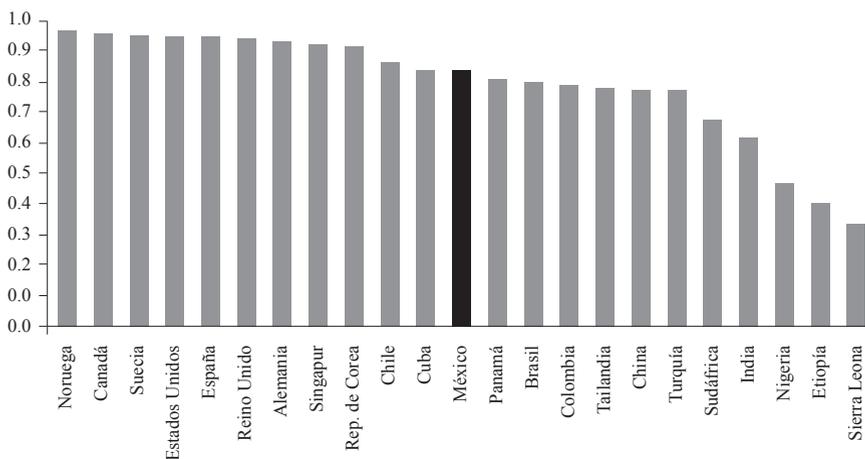
Entre 1950 y 1981 se hablaba del milagro mexicano, pues el nivel de vida promedio creció de manera importante (lo cual sin duda alimentaba el nacionalismo popular). Aun así, Hong Kong y Singapur crecían a un nivel mayor. A partir de 1980, la evolución del nivel de vida es bastante mala: ha quedado prácticamente inalterado en más de 20 años y México, por tanto, está sin duda rezagado respecto de muchos países.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Índice de Desarrollo Humano

Una variable que busca incorporar de manera global diversos aspectos del desarrollo es el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Este índice fue diseñado hace algunos años por la oficina del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), siguiendo las recomendaciones y sugerencias de A. Sen, con el objetivo de crear un indicador que diera cuenta de las capacidades (*capabilities*) promedio de los países. El IDH incluye, además del PIB *per capita*, los niveles promedios de educación básica y la esperanza de vida promedio de los países, con lo cual se busca conocer qué tantas oportunidades tienen éstos en tres dimensiones del desarrollo: la económica, la educativa y la de salud.⁹ México ocupa el lugar 57 respecto de 187 países, lo cual no nos coloca en una posición mucho mejor que la que teníamos usando el PIB *per capita* (Gráfica 2).

GRÁFICA 2
Índice de Desarrollo Humano, 2011



Fuente: *Human Development Report 2011*, PNUD.

⁹ PNUD, *Human Development Report 2003*, New York, Oxford University Press.

Esto quiere decir que, si bien México ha tenido logros significativos en cuanto al acceso a servicios y está en una posición más cercana a países desarrollados en esperanza de vida y acceso a educación básica, la variable que retrasa al país sigue siendo la generación de ingreso. Esta variable es la que refleja, día a día, los recursos que se llevan a casa las familias. Si bien el país tiene un nivel de vida mayor que muchos países del mundo, sus rezagos lo colocan a media tabla en el concierto internacional, en una posición francamente mediocre.

Crecimiento económico

¿De qué depende el nivel de vida de un país? Primordialmente, del crecimiento económico promedio que haya tenido en las décadas anteriores. La diferencia en el nivel de ingreso entre México y otros países es producto de las diferencias en el nivel de crecimiento económico durante un período largo de tiempo.¹⁰ Para explicar el hecho de que el nivel de vida de México hoy en día haya quedado tan rezagado respecto de estos países, no hay que fijarse en lo que pasa en un año en particular, sino en el crecimiento económico de largo plazo: mientras que en 62 años el crecimiento promedio del PIB *per capita* en México fue de 2.0%, éste fue de 5.5%, 4.4% y 4.5% en Corea del Sur, Singapur y Hong Kong, respectivamente. Lo anterior se puede ver en la Gráfica 1: el hecho de que, entre 1982 y 2011, el nivel de vida no haya cambiado se debe a que la pendiente de la evolución del PIB *per capita* para México, es decir, el crecimiento económico, fue prácticamente nulo.

Para tener muchos más ingresos de los que tenemos hoy no necesitábamos crecer a la impresionante tasa de los países asiáticos. Con sólo haber aumentado nuestro crecimiento promedio desde 1950 en un *insignificante* punto porcentual –de 2.0% a 3.0% por ejemplo– tendríamos hoy un ingreso familiar promedio 60% más alto del que hoy tenemos. Con un punto adicional de crecimiento promedio de manera sostenida, las familias mexicanas seríamos hoy 60% más ricas. Evidentemente, en

¹⁰Robert J. Barro y Xavier Sala-i-Martin, *Economic Growth*, 2003², Boston, The MIT Press.

México no hicimos lo que debimos hacer; por ello, nuestro nivel de vida es bastante pobre. El nivel de vida que hoy tenemos depende de lo que hicimos o dejamos de hacer para acelerar el crecimiento económico en las últimas décadas.

Entre 1950 y 1981, el crecimiento promedio (*per capita*) fue de 3.4%; posteriormente ha sido de sólo 0.6%. Si bien se observó un crecimiento importante en los períodos 1988-2000, los períodos de reducción del crecimiento trajeron consigo un crecimiento neto muy bajo entre 1981 y 2011, que se tradujo en un casi nulo avance en el nivel de vida promedio. El bajo crecimiento se refleja también en el mercado laboral. En promedio, cada año se incorporan entre 1.1 y 1.2 millones de personas al mercado laboral. Se estima que de 1996 a 2010 el promedio de empleos formales generados por año fue de sólo 361 mil.¹¹

¿Por qué ha habido tan bajo crecimiento en México, especialmente a partir de 1981? De acuerdo a J. Santaella, el menor crecimiento económico se debió al “abandono de una política macroeconómica prudente a partir de 1972 [...] La evolución del gasto gubernamental y la tasa de inflación son consistentes con la hipótesis de que la inestabilidad macroeconómica producida por políticas expansivas pudiera estar detrás de la caída secular del crecimiento económico”.¹² El autor afirma también que el marco institucional del país dejó de ser conducente para el desarrollo económico.

Quizás una de las variables que mejor puede explicar el crecimiento económico de un país es el crecimiento de la productividad. Este es el grado en que el país, con los mismos recursos, puede aumentar el valor agregado año con año. De acuerdo a J. Santaella, el crecimiento de la productividad de todos los factores en conjunto —el crecimiento de la productividad factorial total— ha venido decreciendo en México desde los años cincuentas e incluso fue negativo desde inicios de los ochentas.

¹¹ Se refiere a trabajadores permanentes y eventuales asegurados en el Instituto Mexicano del Seguro Social durante ese período (INEGI, 2012).

¹² J. Santaella, “El crecimiento económico de México: explorando las causas de su caída secular”, *Gaceta de Economía*, año 3, núm. 6, 1988, p. 43.

El crecimiento de la productividad es el motor que alienta el crecimiento económico. Fomentar el crecimiento de la productividad mediante mayor capital físico, mayor capital humano (mejorando tanto la cobertura como la calidad de la educación formal y la capacitación), mejoras tecnológicas, más infraestructura, menores precios de los insumos para la producción, un mercado de capitales más amplio y arreglos institucionales satisfactorios son la vía para mejorar el crecimiento del país. No está de más subrayar que un crecimiento sostenido de la productividad se traducirá en un mayor nivel de vida (medido en PIB *per capita*) en el mediano plazo.

Un balance de la evolución de algunas de las variables que pueden fomentar la productividad muestra que hay un largo trecho que recorrer en nuestro país. Nos estamos rezagando en relación a otros y, en un mundo globalizado (en el que ahora estamos inmersos, para bien o para mal) el menor avance de la productividad y la competitividad respecto del resto de los competidores significa, en la práctica, un avance nulo en términos de nivel de vida y creación de empleos formales.

En educación, a pesar de los avances registrados en cobertura en todos los niveles, especialmente primaria, hay aún rezagos importantes respecto de otros países. Mientras que en Corea del Sur la escolaridad promedio es de 11.6 años, en México es de 8.5.¹³ En el año 2010, las tasas de asistencia escolar para niños entre 6 y 11 años, niños entre 12 y 14 años, niños entre 15 y 17 años y personas entre 18 y 25 años fueron de 98.3%, 91.6%, 66.3% y 27.6% respectivamente,¹⁴ y en términos de calidad educativa seguimos en los últimos lugares, al compararnos con el resto de los países más avanzados.

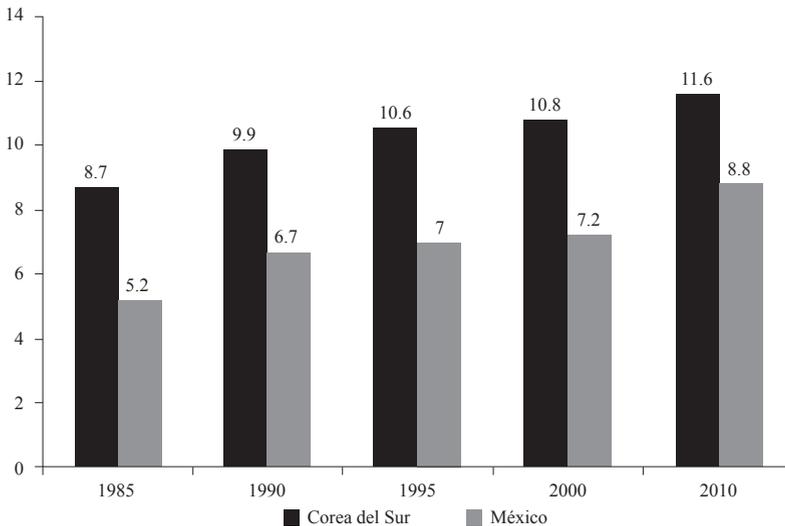
La situación de la infraestructura en México se encuentra atrasada también. El Cuadro 2 muestra los rezagos de México frente a Singapur en términos de infraestructura. En líneas telefónicas, carreteras pavimentadas y tuberías de gas, la distancia con el país asiático es clara.

¹³ PNUD, *Human Development Report 2011*, New York, Oxford University Press.

¹⁴ Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México, 2011*, México, p. 28.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

GRÁFICA 3
Educación promedio, 1985-2010

Fuente: *Human Development Report 2011*, PNUD.

CUADRO 2
Comparación México-Singapur

Indicador	Singapur	México
Infraestructura (líneas telefónicas por 100 hab.)	42.6	17.9
Infraestructura (líneas telefónicas móviles por 100 hab.)	156.9	82.2
Carreteras pavimentadas (longitud por cada 100 km ²)	481.5	6.8
Tuberías de gas (longitud por cada 100 km ²)	16.2	0.9

Fuentes: *World Factbook*, CIA, 2012.

Las instituciones, es decir, la forma de hacer las cosas –las reglas del juego, formales o informales– afectan también la productividad y el crecimiento. El exceso de regulaciones afecta el crecimiento económico, pues no se brinda certidumbre a la inversión.

En términos de regulación empresarial, para poner un solo ejemplo, las comparaciones no son favorables para nuestro país en el ámbito internacional. El Instituto Fraser calificó en 2009 el grado de libertad

económica y México obtuvo un 6.74 (en una escala del 0 al 10). Singapur obtuvo una calificación de 8.68.¹⁵ Asimismo, de acuerdo con el Banco Mundial, México se encuentra en el lugar 53 de 183 países en lo que respecta a la facilidad para abrir un negocio, lejos de países como Canadá, Estados Unidos y Singapur, que ocupan los lugares 1, 4 y 13, respectivamente.¹⁶ Las mayores trabas para la creación de empresas formales se traducirán, necesariamente, en un menor crecimiento y generación de empleos formales.

Finalmente, otro factor que sin duda afecta la productividad y las expectativas de inversión es la falta de un verdadero Estado de derecho. El Cuadro 3 indica que México tiene calificaciones muy pobres, tanto en el respeto a los derechos de propiedad, y a la imparcialidad de los juzgados, como en términos de corrupción.

CUADRO 3
Respeto a la Ley en varios países, 2010

	<i>Derechos de propiedad</i>	<i>Imparcialidad judicial</i>	<i>Imparcialidad de los juzgados</i>	<i>Índice de corrupción</i>
Finlandia	6.4	6.3	7.0	9.2
Singapur	6.3	5.6	8.2	9.3
Canadá	6.1	6.2	6.7	8.9
Chile	5.2	5.4	6.1	7.2
EUA	5.1	5	5.8	7.1
España	4.9	3.8	4.4	6.1
México	3.9	3.2	3.7	3.1
Guatemala	3.7	2.7	3.5	3.2
Bolivia	2.2	2.29	2.0	2.8
Venezuela	1.8	1.7	1.3	2

Fuente: *Governance Indicators Database* (DataGob), BID.

La gran impunidad que prevalece en México, percibida en distintos ámbitos, nos habla de un Estado de derecho muy poco sólido y que, además de inhibir la inversión productiva, invita a la realización de acti-

¹⁵ Fraser Institute, *Economic Freedom of the World 2011. Annual Report*, Vancouver, p. 7.

¹⁶ The World Bank, *Doing Business 2012: Doing Business in a More Transparent World*, 2012.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

vidades u ocupaciones que puedan estar al margen de la ley y que no contribuyen, en el largo plazo, al mayor crecimiento del país. No pagar impuestos, robarse la electricidad, utilizar la vía pública para vender artículos, vender mercancía robada, o *pirata*, corromper autoridades o dedicarse de lleno a actividades francamente delictivas (robos, secuestros, extorsión) puede ser atractivo si los costos son bajos. Lo anterior fomenta la inversión de escala pequeña e ilegal e inhibe la inversión productiva y el crecimiento de largo plazo. El nombre del juego es *impunidad*.

Después de este balance que afecta la productividad y la competitividad de México, no es de extrañar que la inversión, una de las fuentes más importantes de crecimiento, no haya tenido en México un avance suficiente. En un mundo globalizado el reto es hacer las cosas mejor y más rápido que otros, para que las fuentes de financiamiento de la inversión en capital físico, en capital humano y en tecnología, los motores del crecimiento económico, crezcan en nuestro país.

112

Distribución del ingreso

Los promedios son muy útiles para conocer de manera sucinta la realidad de una variable. En el caso del nivel de vida, como ya vimos, podemos decir que México tiene un mejor nivel de vida que Ucrania, pues el PIB *per capita* del primero en 2010 fue de 7,749 dólares y del segundo de 4,524 dólares.¹⁷ Es decir, en promedio, los habitantes de México tienen un mejor poder adquisitivo que los habitantes de Ucrania.¹⁸

Pero un aspecto fundamental del desarrollo es saber si existen discrepancias grandes en el nivel de vida de sus habitantes. Pensemos en dos países conformados por 2 individuos cada uno. En el país A los dos individuos ganan \$100 y por tanto el ingreso promedio (el nivel de vida promedio) es \$100. En el país B una persona gana \$0 y la otra

¹⁷Dólares americanos de 1990, ajustados por poder de paridad de compra.

¹⁸Ver Cuadro 1.

gana \$200; en este país, el nivel de vida promedio también es \$100. El pastel total en los dos países es del mismo tamaño y en términos de eficiencia económica ambos casos serían parecidos,¹⁹ pero la desigualdad sería muy distinta y, por ello, el desarrollo económico debería ser distinto entre ambos países.

¿Por qué el aspecto distributivo tiene importancia en el desarrollo? Mencionemos brevemente algunas razones. En primer lugar, desde el punto de vista de la justicia distributiva, diversas corrientes filosóficas, entre ellas la corriente utilitarista –bajo ciertos supuestos–, así como los modelos de justicia desarrollados por J. Rawls y H. Varian, apuntan a que, con un tamaño fijo del pastel, la desigualdad en la repartición del mismo se traduciría en un menor nivel de bienestar generalizado.

Asimismo, la desigualdad en la asignación y generación de recursos inhibe la competencia económica de las sociedades, dejando a grupos importantes de la población sin la posibilidad de competir realmente en el ámbito económico, tanto en el consumo como en la producción. Finalmente, el crecimiento económico reduce en mayor medida la pobreza mientras menor sea la desigualdad inicial del país.²⁰

Desigualdad en México

México se destaca, desafortunadamente, por ser uno de los países más desiguales del mundo. El índice de Gini es una medida de desigualdad comúnmente utilizada en comparaciones internacionales, que puede tomar valores entre 0 (mínima desigualdad) y 1 (máxima desigualdad). En el Cuadro 4, se observa que México tiene una peor distribución del ingreso que países como Suecia o Estados Unidos, pero también tiene mayor desigualdad que Ucrania, Etiopía, Vietnam, Nigeria, Kenia o Burkina Faso. En general, los países latinoamericanos y africanos tienen las peores distribuciones del ingreso en el mundo y México *destaca* entre ellos.

¹⁹ Es decir, en ambos países no podríamos mejorar a una persona sin perjudicar a la otra.

²⁰ N. Kakwani, "Growth Rates of Per Capita Income and Aggregate Welfare: an International Comparison", *The Review of Economics and Statistics*, vol. 79, núm. 1, mayo 2000, pp. 201-11.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

CUADRO 4
Coeficiente de GINI para diferentes países

<i>País</i>	<i>Coeficiente de GINI por ingreso en el hogar</i>	
Sudáfrica	0.63	(2009)
Colombia	0.56	(2010)
Brasil	0.55	(2009)
Chile	0.52	(2009)
Nigeria	0.49	(2010)
México	0.52	(2008)
Uruguay	0.45	(2010)
Argentina	0.46	(2009)
EUA	0.45	(2007)
Tailandia	0.40	(2009)
Nepal	0.33	(2010)
Bangladesh	0.32	(2010)
Ucrania	0.27	(2008)
Suecia	0.23	(2005)

Fuentes: *World Development Indicators* 2012, World Bank. Para México, EUA y Suecia la fuente es *The World Factbook*, CIA 2012.

CUADRO 5
**Distribución del ingreso corriente total
de los hogares por deciles, 1992-2010**

<i>Deciles de hogares</i>	1992	1994	1996	1998	2000	2002	2004	2006	2008	2010
I	1.6	1.5	1.8	1.5	1.5	1.7	1.6	1.8	1.7	1.8
II	2.8	2.7	3.0	2.7	2.7	2.9	2.9	3.1	2.9	3.1
III	3.8	3.7	3.9	3.7	3.7	3.9	4.0	4.1	3.9	4.1
IV	4.8	4.6	4.9	4.7	4.6	4.9	5.0	5.1	4.9	5.2
V	5.8	5.7	6.0	5.8	5.7	6.1	6.0	6.2	6.0	6.4
VI	7.2	7.1	7.3	7.3	7.1	7.4	7.4	7.4	7.4	7.7
VII	8.9	8.8	8.9	8.9	8.8	9.2	9.1	9.2	9.2	9.5
VIII	11.3	11.4	11.5	11.6	11.3	11.9	11.7	11.6	11.7	12.0
IX	15.8	16.2	15.9	15.9	16.0	16.5	16.2	15.8	16.1	16.3
X	38.0	38.3	36.8	37.9	38.6	35.5	36.1	35.7	36.2	33.9
Total	100.0									

Fuente: Cálculos propios con base en las ENIGH 1992-2010

Otra forma de analizar este fenómeno es observar la distribución del ingreso al interior del país. Si ordenáramos a las familias de México, de la más pobre a la más rica, y después formáramos diez grupos de igual tamaño, obtendríamos 10 deciles. En el primer decil estaría el 10% más pobre del país y en el décimo decil se encontraría el 10% de las familias más ricas del país. El Cuadro 5 muestra cómo ha estado distribuido el ingreso en México de 1992 hasta 2010. Se observa que para 2010, el 10% de los hogares más pobres recibía (o generaba) sólo el 1.8% del ingreso total generado en el país. A su vez, el 10% de las familias más ricas –el décimo decil– generaba el 33.9% del ingreso total de México. Si bien, comparando la distribución del ingreso entre 1992 y 2010, se observa una ligera mejoría en la desigualdad, la estructura de la distribución de los ingresos sigue mostrando una alta concentración del ingreso en el país.

La comparación con niveles de ingreso pudiera ser más ilustrativa. Mientras que en 2010, en promedio las familias del décimo decil ganaban \$39,107.1 mensuales (a pesos de agosto 2010), las familias del primer decil, las más pobres, ganaban en promedio \$2,036.5. Es decir, la diferencia en el promedio de ingresos entre ambos deciles es de aproximadamente 1,820.3%.²¹ En países con grandes desigualdades, como en México, la brecha entre pobres y ricos puede ser abismal.

CUADRO 6
Estadísticas por deciles de ingreso, 2010

<i>Decil</i>	<i>Años promedio en educación</i>	<i>Ingreso promedio familiar</i>	<i>Gasto promedio en alimentación</i>
I	4.8	2,036.5	1,218.1
II	5.8	3,594.3	1,505.0
III	6.7	4,802.7	1,803.0
IV	7.3	6,043.3	1,968.7
V	7.8	7,361.8	2,151.7
VI	8.4	8,918.5	2,409.1
VII	8.9	10,933.1	2,751.5
VIII	9.6	13,828.3	3,020.9
IX	10.6	18,740.6	3,554.5
X	12.6	39,107.1	4,901.8

Fuente: Cálculos propios con base en la ENIGH 2010.

²¹ La brecha entre la familia más rica y la más pobre de México necesariamente es mayor.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Las diferencias de ingreso entre la población se traducen en satisfacciones de necesidades también distintas, e incluso peligrosas. Como se puede observar en el Cuadro 6, el gasto en alimentación es muy distinto entre niveles de ingreso. Dado que en los deciles más bajos este gasto es muy reducido, podría no ser suficiente para cubrir las mínimas necesidades de alimentación por familia.

¿Cómo explicar la mala distribución del ingreso?

Esta respuesta no es sencilla; la literatura reporta innumerables explicaciones. Intentaremos dar aquí algunas posibles respuestas que, evidentemente, no son las únicas posibles.

Distribución de activos

Attanasio y Székely²² han mostrado, como otros autores, que el ingreso que obtienen las familias tiene como fuente principal los activos que ellas posean, es decir, el capital, la tierra, y el capital humano transformado en fuerza de trabajo. El ingreso dependerá de tres factores relacionados con los activos: la cantidad, la utilización y el precio. Para el caso de México, los activos están mal distribuidos y ello ayuda a entender la mala distribución del ingreso.

Para ejemplificar esta visión, tomemos el caso de la educación. El Cuadro 6 muestra que el nivel de escolaridad es muy distinto entre deciles. Mientras que el primer decil tiene un nivel de educación promedio de 4.8 años, el decil más rico tiene 12.6 años. La causalidad es en este caso doble, lo cual magnifica la desigualdad: quien tuvo menos educación genera menos ingresos, pero también más ingresos mejoran la oportunidad de tener más años de educación.

Esto último es importante, pues quien tiene más recursos no sólo tiene posibilidad de financiar más años de educación, sino que también

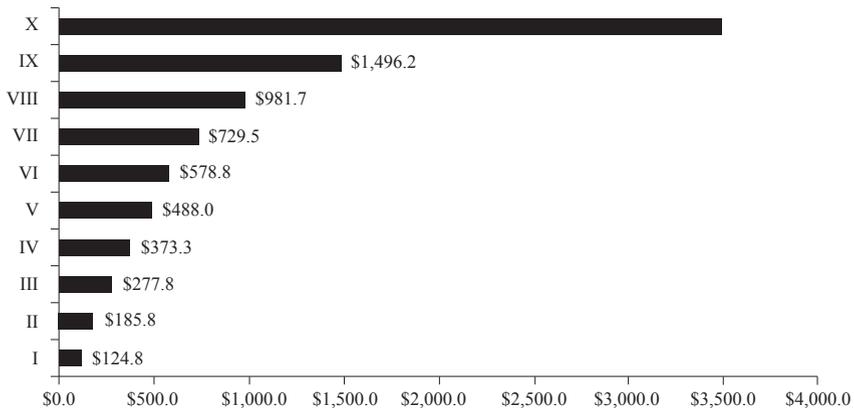
²² Orazio Attanasio y Miguel Székely, "La pobreza en América Latina: un análisis basado en los activos", *El Trimestre Económico*, (263), vol. 66, núm. 3, julio-septiembre, 1999, pp. 317-64.

buscará la mejor calidad posible. La Gráfica 4 señala que los deciles mayores gastan más en educación, es decir, tienen la posibilidad de buscar mejor calidad en las escuelas.

La cantidad y calidad de la educación, un activo importantísimo para generar ingresos, está mal distribuido. Otros activos –acceso a capital físico, tierra, etc.– tienen el mismo problema. ¿Cómo se comporta la utilización del capital humano?

Para medir la utilización del activo capital humano utilizaremos la tasa de participación laboral, esto es, el porcentaje de personas de 14 años o más que están ocupadas o buscan empleo. Para el caso de los hombres, la tasa de participación es más o menos constante por decil de ingreso y fluctúa entre el 79% y el 83%, lo cual indica que la participación de los hombres en el mercado laboral es relativamente alta y no hay diferencias grandes entre deciles.²³ Esto no sucede con las mujeres.

GRÁFICA 4
Gasto en educación por decil de ingreso, 2010



Fuente: Cálculos propios con base en la ENIGH 2010.

Las mujeres más pobres utilizan menos su activo más importante, la fuerza laboral, para obtener ingresos. Mientras que el 53.7% de las mu-

²³ Cálculos propios con base en la ENIGH, 2010.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

jeres en el decil más alto participan en el mercado laboral, las más pobres lo hacen en un 28.7%. El efecto sobre el ingreso total y sobre la desigualdad, comparando el ingreso con las mujeres con más educación, es importante. En promedio, una mujer de 14 años o más puede ganar \$244.8 en el primer decil (que es la combinación de su probabilidad de trabajar y el salario promedio que tendría si trabajara), mientras que una mujer en el décimo decil podría tener un ingreso esperado de \$6,622.2.²⁴

Las barreras de las mujeres más pobres para trabajar son diversas. Además de la discriminación y el comportamiento tradicional de los hogares más pobres, las familias pobres tienen más hijos que las familias ricas, lo cual indica que la participación laboral tiene que ser menor. Asimismo, con menores niveles de ingreso, es menos factible poder pagar guarderías o servicios del hogar que permitan dedicar más tiempo al trabajo.

Finalmente, analicemos el precio al que se intercambia el activo educación, el salario por niveles educativos. En 2010, una persona con nivel educativo de universidad o más recibía en promedio \$9,505 al mes; quien tenía primaria completa, recibía en promedio \$2,051 (el promedio de una persona sin escolaridad fue \$971 mensuales). Si bien otras características afectan el salario, se observa lógicamente que a mayor educación se tiene un mayor nivel de ingreso. La razón entre el ingreso de personas con universidad y de primaria fue de 4.6.²⁵

118

Situación geográfica

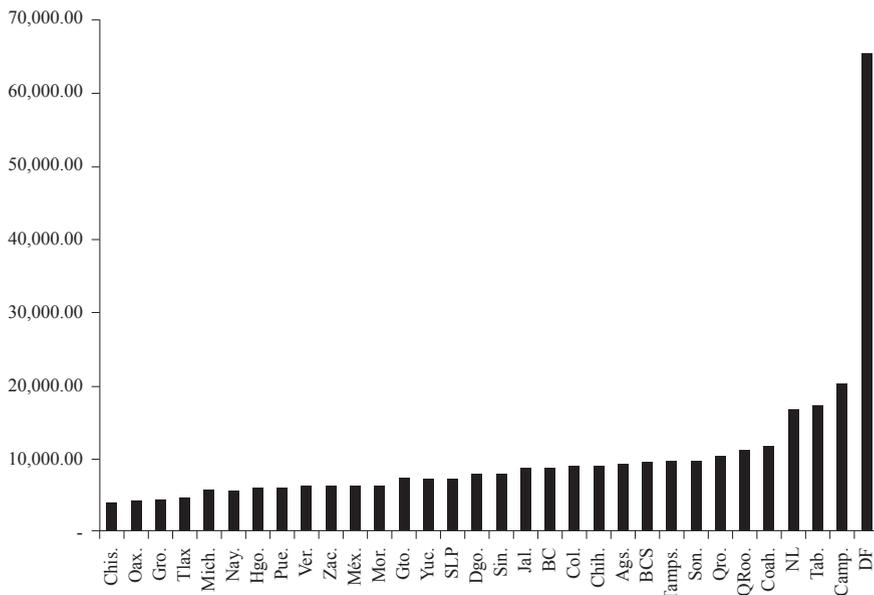
La desigualdad a nivel individual (o familiar) del país puede también observarse a nivel regional. La Gráfica 5 indica que a nivel estatal también se tiene una marcada desigualdad. Mientras que en el Distrito Federal el PIB *per capita* mensual fue de cerca de \$20,210.3 en 2010, en Chiapas y Oaxaca se generaron sólo \$8,419.6 en promedio.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cálculos propios con base en la ENIGH, 2010.

Hay muchas explicaciones posibles sobre este fenómeno. En primer lugar, la distribución de población indígena en el país. A excepción de Yucatán y Quintana Roo, que tienen altos porcentajes de población indígena y que no figuran entre los estados con menor nivel de vida, en general hay una correlación negativa entre PIB y porcentaje de población indígena. Si la desigualdad del ingreso proviene de tener menos oportunidades para generar ingreso –menos oportunidad de tener más y mejor educación, menos inserción en mercados grandes, menos posibilidad de tener técnicas de cultivo y producción eficientes, menos acceso a la justicia, más discriminación en el mercado laboral– entonces los indígenas padecen todas estas agravantes.

GRÁFICA5
PIB *per capita* mensual por estado, 2010



Fuentes: Sistema de Cuentas Nacionales de México y Censo de Población 2010, INEGI.

Una segunda explicación es la infraestructura del país, naturalmente sesgada hacia el centro y norte, especialmente la de comunica-

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

ciones y transportes. De acuerdo con E. Dávila, G. Kessel y S. Levy,²⁶ estados como Chiapas, Guerrero, Oaxaca, e incluso partes de Hidalgo y Veracruz, no poseen infraestructura suficiente para que puedan asentarse empresas en lugares relativamente remotos y aprovechar los salarios bajos de esas poblaciones. Así como las empresas nacionales e internacionales buscan lugares como China, la India o Taiwán para colocar sus plantas y mejorar sus costos—lo cual implica empleo en la región y eventualmente un incremento de la productividad y los salarios— en México no se aprovecha este elemento, pues introducir materias primas al sureste y enviar los productos terminados a grandes centros de consumo (como el D.F. o Estados Unidos) implicaría altos costos de transporte. Actualmente, se puede ver que las grandes carreteras que soportan cargas pesadas no llegan a puntos estratégicos de altas concentraciones de pobreza, como sucede en varios estados del sur-sureste.

Colonización: la historia también cuenta

El Banco Mundial²⁷ llevó a cabo un estudio sobre la desigualdad en América Latina y le dio un enfoque novedoso (al menos para los economistas) al incluir un capítulo especial sobre la importancia de la forma de colonización sobre la distribución del ingreso actual. En el capítulo sobre las raíces históricas de la desigualdad (y en trabajos anteriores de L. S. Engerman y K. Sokoloff),²⁸ se señala que la abundancia de tierras y de recursos naturales favorecieron en América Latina el uso intensivo de mano de obra esclava o nativa. El mayor poderío bélico y social de los españoles y portugueses derivó en la creación de élites cerradas que dominaron y se adueñaron de la producción, dejando al

²⁶ Enrique Dávila, Georgina Kessel y Santiago Levy, “El sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional de México”, *Economía Mexicana*, Nueva Época, vol. 11, núm. 2, segundo semestre, 2002, pp. 205-60.

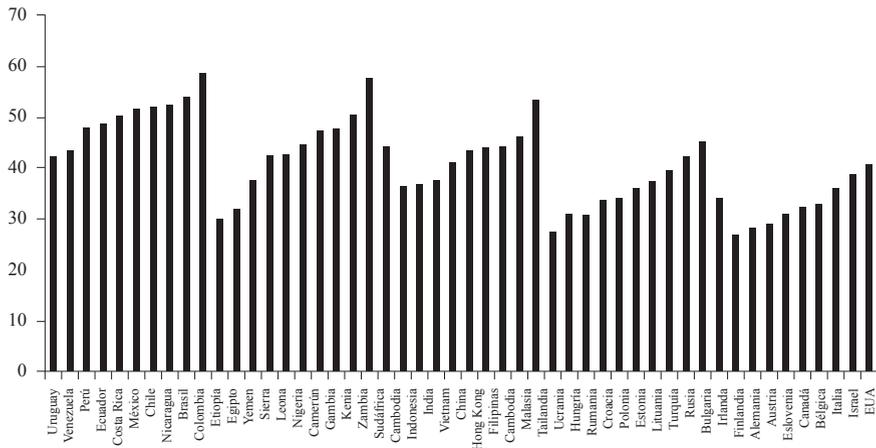
²⁷ The World Bank, *Inequality in Latin America and the Caribbean: Breaking with History?*, 2003, Washington, World Bank.

²⁸ Stanley Engerman y Kenneth L. Sokoloff, “Factor Endowments, Institutions, and Differential Paths of Growth Among New World Economies: A View from Economic Historians of the United States”, en Stephen Haber (ed.), *How Latin America Fell Behind. Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico, 1800-1914*, 1997, Stanford, Stanford University Press, pp. 260-304.

trabajo esclavo con pocos privilegios y pocas oportunidades. Los autores señalan que la evolución de las instituciones resultó en mayores privilegios para las élites, mismos que han subsistido hasta estos días.

La Gráfica 6 indica que si bien la desigualdad entre los países de un mismo continente puede variar, los países de América Latina y África presentan niveles de desigualdad mayores que en otros continentes. El común denominador es que ambos continentes fueron colonizados por varios siglos. Los efectos de la colonización y las instituciones que se crearon pueden tener repercusiones importantes en la desigualdad que hoy vivimos.

GRÁFICA 6
Coeficiente de Gini para varios países (2000s)



Fuente: PNUD, *Human Development Indicators*, 2011.

Desigualdad en el décimo decil

El fenómeno de la desigualdad en México, como ya se dijo, implica que un reducido porcentaje de familias gana mucho y que muchas familias generan pocos recursos. Una distribución del ingreso con estas características tiene forma de embudo: son muy pocos los que pueden pasar por la parte más delgada. En México, y en general en América Latina, este fenómeno es especialmente importante.

En 1998, el Banco Interamericano de Desarrollo estimó los coeficientes de Gini para varios países latinoamericanos y los comparó con la distribución del ingreso de Estados Unidos. Como ya se vio, el Gini de Estados Unidos es muy inferior (Cuadro 4). Sin embargo, se recalcularon estos índices para todos los países, incluyendo Estados Unidos, pero eliminando al decil más alto. Los índices de los países latinoamericanos fueron ahora increíblemente parecidos a los de Estados Unidos. Lo anterior quiere decir que para México la distribución del ingreso al interior del décimo decil es tan mala –o más– como lo es para la distribución completa; por tanto, un elemento que ayuda a entender la mala distribución del país es la concentración de ingresos y oportunidades entre las familias más ricas.

Ejemplifiquemos lo anterior para el caso de México. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) 2010, para pertenecer al 10% de las familias más ricas bastaba con ganar \$22,862.4 mensuales en total (a pesos de agosto de 2010), incluyendo el ingreso laboral y no laboral de todos sus miembros.²⁹ Esto quiere decir que al interior del décimo decil hay una muy mala distribución del ingreso. Las grandes oportunidades en este país son realmente para muy pocas familias. Un dato más: de acuerdo con la misma fuente, para pertenecer al 5% de las familias más ricas del país bastaba con ganar \$31,017.7 mensuales totales.

122

Desigualdad y crecimiento económico

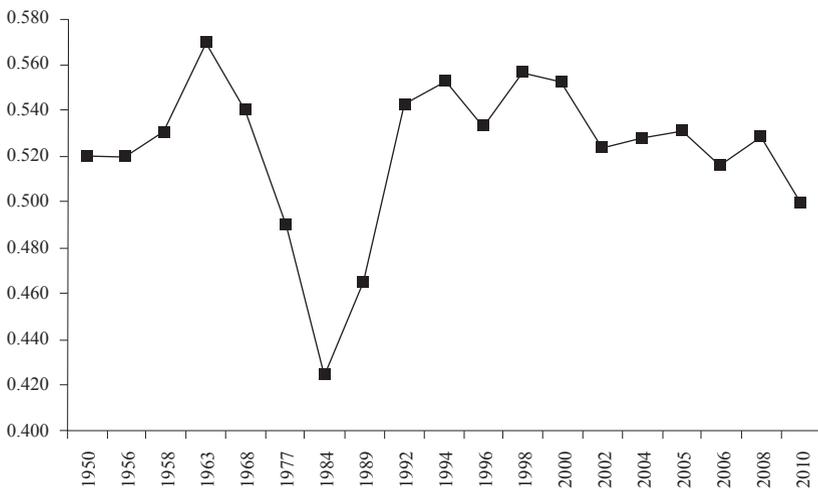
Existe un debate serio sobre la relación entre crecimiento y desigualdad, y la causalidad entre ambas variables. Como se mencionó anteriormente, diversos autores afirman que hay una relación inversa entre crecimiento y desigualdad. Por ejemplo, Kuznets³⁰ afirmaba que a medida que el país crece, se tiene primero un efecto negativo sobre la desigualdad, pero posteriormente ésta mejora, con lo que se obtiene la famosa U invertida de Kuznets.

²⁹ El cálculo anterior no controla por tamaño de la familia.

³⁰ Simon Kuznets, “Economic Growth and Income Inequality”, *The American Economic Review*, vol. 45, núm. 1, March 1955, pp. 1-28.

Sin embargo, posteriormente Deninger y Squire³¹ concluyen que, cuando prueban esta hipótesis país por país, no tiene soporte empírico en 90% de los países investigados. Analizando los datos para México, no se pueden obtener conclusiones claras. Entre 1950 y 2010, hay períodos en los que aumenta el crecimiento y se reduce la desigualdad (1963-1984) y otros en los que hay mayor crecimiento y empeora la desigualdad (1984-1994, 1996-2000). De igual forma, en los períodos en que hubo un decrecimiento importante, como en 1994-1996 y 2008-2010, la desigualdad mejoró. La evidencia empírica no es clara entre ambas variables, y las implicaciones teóricas tampoco lo son.

GRÁFICA 7
Desigualdad en México, 1950-2010



Nota: Debido al cambio en los factores de expansión cambia la serie a partir de 1992.

Fuentes: De 1950 a 1982 datos de Székely (2003). A partir de 1992 estimaciones del CONEVAL con base en las ENIGH 1992-2010 (coeficiente de GINI del ingreso neto total *per capita* a nivel de hogar).

En resumen, regresemos a nuestra comparación de México con Ucrania. *En promedio*, México tiene un nivel de vida (PIB *per capita*) mayor. Pero la desigualdad en México es más grande. Mientras que el índice de Gini en nuestro país en 2008 era de 0.52, en Ucrania era de

³¹ Klaus Deininger y Lyn Squire, *Measuring Income Inequality: A New Data-Base*, 1998, Cambridge MA, Working Papers from Harvard Institute for International Development.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

0.27.³² Lo anterior implica que el 10% más pobre recibía el 1.8% del ingreso total en México, pero el 4.1% en Ucrania. El 4.1% de 4,524 dólares es más grande que el 1.8% de 7,749 dólares, y por ello, el ingreso (el nivel de vida) de los más pobres en Ucrania es mayor que el de los más pobres en México. El nivel de vida promedio en México es mayor, pero el nivel de vida de los más pobres es más alto en Ucrania ¿En qué país hay mayor bienestar o desarrollo económico o justicia? Según John Rawls, sin duda, en un país como Ucrania.

Pobreza

El único posible resultado que podríamos tener después de analizar las variables de desarrollo económico anteriores es que la pobreza en México debe ser muy grande. Tenemos en primer lugar un pastel de tamaño insuficiente debido al poco crecimiento de las últimas décadas. Además, el reducido pastel está mal distribuido, lo cual implica necesariamente que hay un grupo alto de personas que reciben ingresos por debajo de lo mínimo necesario para una subsistencia decorosa y justa: un alto porcentaje de la población en México vive en pobreza.

La definición y medición de la pobreza es controversial pues si bien el concepto de pobreza es más o menos claro, la forma de medirla operativamente no lo es. En la práctica ha habido muchas formas de medir pobreza y cada una de las metodologías tiene sus ventajas y desventajas. Actualmente, la medición oficial de la pobreza en el país es realizada por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), que es un organismo público descentralizado de la Administración Pública Federal con autonomía técnica, garantizada por los por seis Investigadores Académicos que forman parte de la entidad y fueron elegidos democráticamente por medio de Convocatoria Pública.

La definición de pobreza considera las condiciones de vida de la población a partir del bienestar económico y de los derechos sociales, como lo señala la Ley General de Desarrollo Social (2004). México es el primer país del mundo en tener una medición de pobreza que utiliza varias dimensiones: medición de pobreza multidimensional. La venta-

³²The World Bank, *World Development Indicators 2012*, Washington, World Bank.

ja de esta metodología, es que efectivamente la pobreza que padecen las personas no sólo se refleja en el ingreso, sino también en la falta de acceso a los derechos sociales. Por esta razón, esta forma de medir pobreza sigue incluyendo el ingreso, pero ahora también incorpora otros factores.

La dimensión del bienestar económico incluye las necesidades asociadas a los bienes y servicios que puede adquirir la población mediante el ingreso.³³ La dimensión de los derechos sociales se integra con base en las carencias de la población en el ejercicio de sus derechos para el desarrollo social; este espacio incluye los siguientes indicadores de carencias asociados a derechos: acceso a los servicios de salud, acceso a la seguridad social, acceso a los servicios básicos en la vivienda, calidad y espacios de la vivienda, rezago educativo y acceso a la alimentación.

Una persona se encuentra en situación de pobreza cuando no tiene garantizado el ejercicio de, al menos, uno de sus derechos para el desarrollo social, y si sus ingresos son insuficientes para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades.³⁴

En el Cuadro 7 se muestra la incidencia, el número de personas y las carencias promedio en los indicadores de pobreza en México en el período 2008-2010. En 2010, la población en situación de pobreza era de 46.2%, es decir, 52 millones de personas. Podemos observar que respecto de 2008, la pobreza aumentó en 3.2 millones de personas. El aumento de la población en situación de pobreza se debió a que se incrementó el número de personas con ingresos bajos y con carencia en el acceso a la alimentación, como resultado de la crisis económica internacional que inició en 2008 y del aumento en los precios de los alimentos.

³³ La línea de bienestar identifica a la población que no cuenta con los recursos suficientes para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades (alimentarias y no alimentarias). La línea de bienestar mínimo identifica a la población que, aun al hacer uso de todo su ingreso en la compra de alimentos, no puede adquirir lo indispensable para tener una nutrición adecuada. En 2010 la línea de bienestar se calculó para el ámbito urbano en \$2,114 por persona y en \$1,329 para el rural. Asimismo, la línea de bienestar mínimo se calculó para este mismo año en \$978 por persona para las zonas urbanas y en \$684 por persona para las rurales.

³⁴ CONEVAL, *Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México*, 2009, México, D. F.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Destaca que el número de carencias promedio se redujo de 2.7 a 2.5, ya que durante este período aumentó la cobertura básica de la educación, el acceso a los servicios de salud, la calidad y espacios de la vivienda, los servicios básicos en las viviendas, y la seguridad social.

CUADRO 7
**Incidencia, número de personas y carencias promedio
 en los indicadores de pobreza, 2008-2010**

Indicadores	Estados Unidos Mexicanos					
	Porcentaje		Millones de personas		Carencias promedio	
	2008	2010	2008	2010	2008	2010
Pobreza						
Población en situación de pobreza ¹	44.5	46.2	48.8	52.0	2.7	2.5
Población en situación de pobreza moderada ²	33.9	35.8	37.2	40.3	2.3	2.1
Población en situación de pobreza extrema ³	10.6	10.4	11.7	11.7	3.9	3.7
Población vulnerable por carencias sociales ⁴	33.0	28.7	36.2	32.3	2.0	1.9
Población vulnerable por ingresos ⁵	4.5	5.8	4.9	6.5	0.0	0.0
Población pobre y no vulnerable	18.0	19.3	19.7	21.8	0.0	0.0
Privación social						
Población con al menos una carencia social	77.5	74.9	85.0	84.3	2.4	2.3
Población con al menos tres carencias sociales	31.1	26.6	34.1	29.9	3.7	3.6
Indicadores de carencia social						
Rezago educativo	21.9	20.6	24.1	23.2	3.2	3.0
Carencia por acceso a los servicios de salud	40.8	31.8	44.8	35.8	2.9	2.8
Carencia por acceso a la seguridad social	65.0	60.7	71.3	68.3	2.6	2.5
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	17.7	15.2	19.4	17.1	3.6	3.5
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	19.2	16.5	21.1	18.5	3.5	3.3
Carencia por acceso a la alimentación	21.7	24.9	23.8	28.0	3.3	3.0
Bienestar						
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo	16.7	19.4	18.4	21.8	3.0	2.7
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar	49.0	52.0	53.7	58.5	2.5	2.2

¹ Población un ingreso inferior al valor de la línea de bienestar (LB) y que padece al menos una carencia social.

² Población que presenta al menos 3 de las 6 carencias sociales, y cuenta con un ingreso inferior al valor de la línea de bienestar mínimo (LBM).

³ Población pobre que no está en pobreza extrema.

⁴ Población que presenta una o más carencias sociales pero cuyo ingreso es superior al valor de la LB.

⁵ Población que no presenta carencias sociales y cuyo ingreso es inferior o igual a la LB.

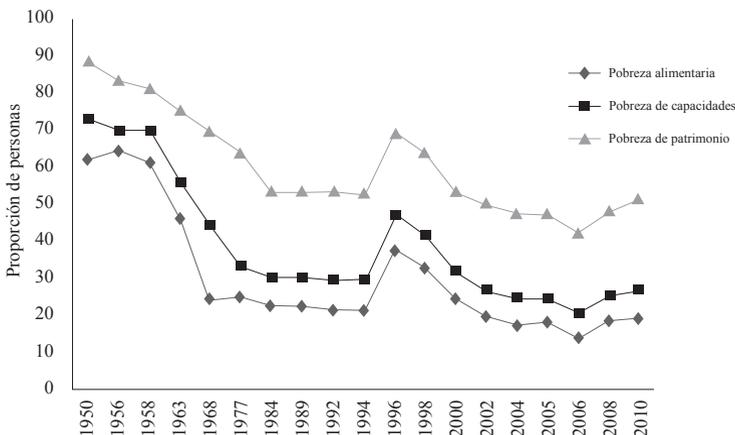
Nota: Para los años anteriores a 2008, no se cuenta con información de todos los factores que marca la Ley General de Desarrollo Social para la medición de la pobreza.

Fuente: estimaciones del CONEVAL con base en el MCS-ENIGH 2008 y 2010, y CONEVAL, *op. cit.*

Pero esta medición, si bien proviene de la Ley y de un trabajo metodológico riguroso por parte del CONEVAL, no es la única que existe. El indicador tradicional para medir la pobreza es el porcentaje de los

individuos con ingresos menores al valor de un umbral respecto del total de la población. A esto se le conoce como pobreza por ingresos. Si bien no es la forma oficial de medir pobreza hoy en día, históricamente se tienen cifras para México usando tres umbrales distintos: el valor de una canasta alimentaria,³⁵ el valor mínimo para cubrir necesidades de alimentación, salud y educación, y el valor mínimo para cubrir necesidades de alimentación, salud, educación, vestido, calzado, vivienda y transporte público. Estos se conocen como pobreza alimentaria, pobreza de capacidades y pobreza patrimonial, respectivamente. Con esta metodología se puede obtener, no sin dificultades, la evolución de la pobreza en México desde 1950 hasta 2010, como se muestra en la Gráfica 8.³⁶

GRÁFICA 8
Pobreza por ingresos en México, 1950-2010



Fuentes: Hasta 1989 Székely (2003) y a partir de 1992 estimaciones del CONEVAL con base en las ENIGH 1992-2010.

De la gráfica se destaca en primer lugar que, de acuerdo con esta información, la pobreza se redujo de manera importante entre 1950 y principios de los ochentas. En segundo lugar, el nivel de pobreza ha permanecido casi inalterado desde 1984, con alzas y bajas entre 1994

³⁵ Se hace uso de la canasta elaborada por ENIGH-CEPAL en 1992. Para ver la evolución de la canasta alimentaria, ver Anexo 1.

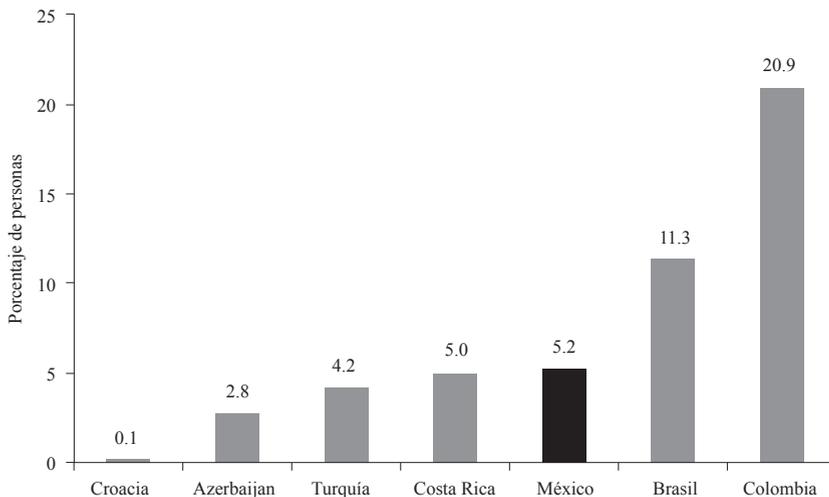
³⁶ A lo largo de estos años, las fuentes de información no han sido homogéneas, pero sí suficientes para poder obtener un panorama tentativo de la evolución de la pobreza en el largo plazo.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

y 2010. Finalmente, podemos observar que a pesar de la reducción que se observa desde 1950 y posteriormente desde 1996 hasta 2006, la pobreza continúa en niveles muy elevados. En 2010 el 51.3% de la población aún estaba en pobreza de patrimonio.

Como el tamaño de la economía afecta el nivel de pobreza, la Gráfica 9 compara el porcentaje de pobreza en México con países que tienen similar PIB *per capita*. Se puede notar que en esta selección, a excepción de Colombia y Brasil, la pobreza más alta se registra en México. Como es de esperarse, la distribución del ingreso juega aquí un papel importante.

GRÁFICA 9
Porcentaje de personas por debajo de la línea de pobreza de 2 dólares diarios, 2008



Fuente: World Development Indicators 2012, Banco Mundial.

Pobreza, crecimiento económico y desigualdad

En la Gráfica 8 se destaca que la pobreza disminuyó de manera importante entre 1950 y 1984. El crecimiento *per capita* promedio de este

período fue de 3%, lo cual es relativamente alto, tomando en cuenta los decrecimientos en 1982 y 1983. Esto quiere decir que es muy probable que el crecimiento haya contribuido a disminuir la pobreza. La pobreza ha tenido un comportamiento contra-cíclico respecto del crecimiento económico. Períodos de crecimiento económico relativamente alto coinciden con que la pobreza se reduce, especialmente la pobreza moderada. Autores como Dollar y Kraay, Foster y Székely, Kakwani, Bourguignon, y Hadaad y Kanbur³⁷ han analizado extensamente la relación entre crecimiento y pobreza. Si bien no hay un consenso sobre en cuánto cae la pobreza ante incrementos del crecimiento, los autores concuerdan en que el crecimiento económico favorece la reducción de la pobreza. Posiblemente el mejor ejemplo de cómo la situación económica, y en especial el crecimiento afecta a la pobreza es analizar el período 1994-1996. El descalabro económico de finales de 1994 tuvo como consecuencia una reducción en el PIB *per capita* de 8.6% entre 1995 y 1994. Entre 1994 y 1996 casi 16 millones de personas ingresaron a la pobreza alimentaria a raíz de una reducción de casi 30% en el ingreso real promedio de la población. Por otro lado, el aumento registrado entre 2008 y 2010 de las personas en pobreza alimentaria, derivado de la crisis y del aumento en el precio de los alimentos, fue más moderado. Es posible que esto se deba a los apoyos otorgados por los programas sociales a la población más vulnerable, a pesar de que en promedio el PIB *per capita* cayó 1.6% anual.

Por el contrario, se observa que la pobreza se ha reducido de manera importante entre 1996 y 2006. Durante este período, la tasa de crecimiento promedio anual del PIB *per capita* fue de 2.3%,³⁸ que si bien fue un crecimiento modesto, se acompañó de una importante reducción en la inflación, un aumento en el empleo, un incremento de

³⁷ Cfr. David Dollar y Aart Kraay, "Growth is Good for the Poor", *Journal of Economic Growth*, vol. 7, núm. 3, September 2002, pp. 195-225; James Foster y Miguel Székely, "Is Economic Growth Good for the Poor? Tracking Low Incomes Using General Means", documento presentado en el *Asia and Pacific Forum on Poverty: Reforming Policies and Institution for Poverty Reduction*, 2000, Asian Development Bank; Kawani, *op. cit.*; François Bourguignon, "The poverty-growth-inequality triangle", ponencia presentada en el *Indian Council for Research on International Economic Relations*, 2004, Nueva Delhi; y Lawrence Haddad y Ravi Kanbur, *Is There an Intra-Household Kuznets Curve?*, 1990, Washington, The World Bank, Office of the Vice President, Development Economics.

³⁸ El promedio fue de 4.0% entre 1996 y 2000.

los salarios reales y una expansión de los programas sociales. La inflación mensual pasó de aproximadamente 3.59% a 0.52%³⁹ en este período; el empleo total creció 46.7%⁴⁰ y los salarios reales crecieron 25.8%.⁴¹ Finalmente, durante este período se creó y expandió el programa social Progres-a-Oportunidades, el cual otorga apoyos monetarios y en especie a familias que viven en condiciones de pobreza; en 2006 el programa benefició a cinco millones de familias (en 2010 el número de hogares beneficiarios del programa ascendió a 5.8 millones de hogares). Esto sugiere que es necesario complementar el crecimiento económico con medidas más concretas enfocadas a la población en pobreza extrema, así como con una importante estabilidad macroeconómica. El control de la inflación y el diseño de programas directos de alivio a la pobreza son indispensables para acelerar el combate a la pobreza extrema en un país como México.

Otro factor que incide sobre la pobreza, como se ha dicho en más de una ocasión, es la desigualdad del país. Con la información que tenemos no podemos saber cuánto contribuyó el crecimiento o la distribución del ingreso a la pobreza, pero el Banco Mundial⁴² hizo un ejercicio de simulación en el cual se pueden analizar los efectos de ambas variables sobre la pobreza extrema. El Cuadro 8 señala al menos dos cosas. Si mantuviéramos sin cambio la desigualdad, un crecimiento mayor implicaría tener en el 2015 un nivel de pobreza extrema menor. De esta forma, si el país tuviera el mismo coeficiente de Gini que en 2002, la pobreza caería al 5.5% con un crecimiento promedio del 5% y se reduciría sólo al 15.3 con un crecimiento del 2%. Asimismo, el cuadro permite ver que si la distribución mejorara, el impacto sobre la pobreza sería mayor. Con un crecimiento de 2%, la pobreza fluctuaría en el 2015 entre el 18.3% y el 8.3%, dependiendo de si la desigualdad empeorara o mejorara en este lapso.

³⁹ Inflación mensual de diciembre de 1995 y de diciembre de 2006 respectivamente, INEGI.

⁴⁰ Se refiere exclusivamente al total de los trabajadores permanentes y eventuales en activo asegurados en el IMSS, es decir, no incluye a los asegurados de otras modalidades como seguro facultativo, para estudiantes y no estudiantes, seguro de salud para la familia y los de continuación voluntaria. Instituto Mexicano del Seguro Social, 2012.

⁴¹ Salario de cotización al IMSS, *ibid.*

⁴² The World Bank, *La pobreza en México: una evaluación de las condiciones, las tendencias y la estrategia de gobierno*, 2004, México, Banco Mundial.

CUADRO 8
Escenarios alternativos para la pobreza alimentaria
basada en activos en 2015

	2002				2015				
Escenario									
Crecimiento promedio real del PIB	2.0				5.0				
Cambio de desigualdad	5	0	-5	-10	5	0	-5	-10	
Resultado de la simulación									
Coefficiente de Gini	0.51	0.53	0.51	0.48	0.46	0.53	0.51	0.48	0.46
Incidencia de personas en pobreza extrema	21.2	18.3	15.3	9.8	8.3	6.4	5.5	3.7	1.7

Fuente: Banco Mundial, *op. cit.*

Por tanto, dos factores en los que México no ha tenido buenas cuentas en las últimas décadas, la desigualdad y el crecimiento, sin duda hacen que la pobreza, uno de los problemas sociales y económicos más graves e injustos, sea muy alta. Los retos para el país, en materia de desarrollo económico, son enormes.

Retos

La historia reciente del desarrollo económico en México no es alentadora. Tenemos un nivel de vida mediocre, producto de un pobre crecimiento económico durante las últimas décadas. La desigualdad de oportunidades, que se traduce en desigualdad del ingreso, es un problema histórico que no cede y que coloca a México como uno de los países más desiguales del mundo. Todo esto se refleja en el nivel de pobreza: un poco más de la mitad de la población es pobre en el país.

Si los problemas del país tienen ya años y muchas veces décadas, es claro que la solución no puede ser inmediata ni mágica. Si hoy lleváramos a cabo políticas adecuadas, éstas sólo rendirán frutos en el mediano y largo plazo. Si en cambio hoy no hacemos nada por cambiar los problemas más importantes, el país puede hundirse fácilmente en una situación peor a la actual en pocos años. En un mundo globalizado y en competencia, no avanzar implica necesariamente retroceder. Por ello, en este espacio haremos una breve reflexión sobre los retos más importantes del país y (algunas) posibles soluciones.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Preparando el impostergable crecimiento

Es necesario avanzar en muchos frentes para abonar el crecimiento económico. El motor directo del crecimiento es la inversión, tanto nacional –pública y privada– como internacional. La inversión expande la capacidad productiva de los países incrementando su frontera de posibilidades de producción. La inversión implica ahorrar hoy para obtener ganancias mayores en el futuro. Pero la inversión no se da por decreto. El inversionista –sea éste de pequeña o gran escala– busca obtener beneficios concretos de su inversión y no estará dispuesto a arriesgar el capital si no existen las condiciones necesarias para afrontar el riesgo natural que implica invertir. Señalamos aquí algunas áreas que apoyarían una mejor inversión en el país.

Educación

En las próximas décadas estaremos ofreciendo la mayor cantidad de trabajadores potenciales para el mercado laboral, debido a la estructura demográfica del país. Éste puede ser o un bono demográfico que incrementará la producción del país si esa mano de obra está preparada, o un enorme pagaré si esos trabajadores son más bien una carga improductiva. La educación es, por tanto, la llave maestra del crecimiento de largo plazo. Se requiere entonces:

- Una mayor inversión en educación pública, especialmente en niveles de educación básica –preescolar, primaria, secundaria y media superior–, para incrementar cobertura y, sobre todo, para mejorar la calidad en los tres ciclos.
- Llevar a cabo cambios institucionales, especialmente al interior del sindicato de maestros, el más grande y poderoso de México, para que los incrementos presupuestales en educación no sólo sean para mejorar los salarios de maestros y líderes improductivos, sino que realmente se mejore la calidad de la educación. De nada servirá tener al 100% de la población con educación básica, si ésta no es de calidad y no puede competir con la mano de obra de otros países.

- El gobierno deberá seguir impulsando la educación universitaria, pero teniendo esquemas de financiamiento adecuados, novedosos y más justos. Hoy en día el gasto en educación universitaria es regresivo, es decir, se otorgan más recursos a los deciles de ingreso más altos, producto de la falta de oportunidades que suceden a partir de la preparatoria y del creciente costo de oportunidad. La propuesta es que la educación universitaria sea financiada parcialmente por las familias, pero que se otorguen becas completas, que cubran el costo de oportunidad, para los estudiantes capaces y con menores niveles de ingreso.
- Fomentar y tomar más en cuenta la educación técnica. Otros países han basado su progreso en la educación técnica que apoya directamente el proceso productivo. En México, la educación técnica no es bien vista, en parte porque el *currículum* de las escuelas técnicas ha estado muy alejado del proceso productivo.
- Fomentar cambios en el federalismo educativo, para que los estados efectivamente tengan un control adecuado de los recursos educativos y los canalicen a las áreas que puedan mejorar la cobertura y calidad, pero que haya una buena rendición de cuentas de los gobiernos locales.
- Seguir promoviendo la evaluación educativa, dando a conocer los resultados a nivel escuela y a nivel maestro.

Infraestructura

La ventaja que brinda estar cerca del mercado más grande del mundo, económicamente hablando, se viene abajo cuando la infraestructura de transportes y comunicaciones tiene un alcance limitado. La conexión a través de carreteras con las zonas de mayor pobreza en los estados del sur-sureste transformará económicamente esas entidades y revertirá en unos años una desigualdad norte-sur que cada vez se acentúa más.

- Es importante mejorar la regulación de telecomunicaciones para fomentar verdaderamente la competencia en este sector. Hoy sigue habiendo un líder claro en este mercado y las prácticas monopólicas no son cosa del pasado. Enfrentar estos monopolios significa tener mejor servicio y menores costos, lo cual beneficia no sólo al consumidor promedio, sino que incrementará la calidad y la oferta para incentivar el crecimiento.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Competencia Económica

El hecho de que las oportunidades no sean precisamente iguales en el país implica que México es un país de monopolios. Sólo unos pocos pueden tener acceso al financiamiento, sólo unos cuantos pueden ser dueños de las telecomunicaciones, sólo el gobierno puede invertir en energía, petróleo y gas, sólo algunos pueden ir escuelas privadas, sólo unos cuantos pueden tener puestos en el gobierno, sólo algunos pueden tener concesiones en ciertos mercados y, hasta hace poco, sólo un partido político podía acceder a la presidencia de la República. Se propone:

- Continuar fortaleciendo a la Comisión Federal de Competencia para que tenga el poder suficiente de enfrentar y disolver monopolios en los mercados que así lo exijan.
- Es fundamental que se abra la posibilidad de que la inversión privada, con una buena regulación del Estado, pueda financiar parte de estos servicios. Con ello se mejorará el servicio, bajarán los precios y se garantizará el abasto energético del futuro.

134

Reformas estructurales

Por casi setenta años el país estuvo prácticamente cerrado a la competencia internacional, había un solo partido político dominante y por ello el tipo de instituciones necesario para el desarrollo tenía que reflejar este entorno. Hoy México vive otra realidad –mayor apertura, más democracia– que implica necesariamente cambiar las reglas del juego en varios aspectos. Esto no es sencillo, naturalmente. Para mejorar la competitividad del país, que se traduce en más inversión y empleos, es importante acelerar las siguientes reformas o cambios regulatorios:

- Reforma Hacendaria. Que le brinde al Estado la generación de recursos suficientes para poder afrontar los cambios que el país requiere en todos los campos que se han señalado.
- Reforma Educativa. Como ya se había dicho, para mejorar la calidad y hacer efectivo el federalismo con rendición de cuentas.

- Reforma al sistema de impartición de justicia. A inicios del siglo XXI, el Estado de derecho en México empieza a parecer una ilusión más o menos lejana. La enorme impunidad que impera en muchas actividades sociales afecta a la inversión productiva y premia la ilegalidad. Son necesarios cambios substanciales en la forma de operar de todas las instituciones involucradas en este proceso.
- Reforma del Estado. Como se verá posteriormente, esta reforma implica modificar las actuales reglas del juego político, que ya no son eficaces para lograr acuerdos en un país que ha cambiado en los ámbitos económico y social.

Ampliando las oportunidades

Algunas de las acciones anteriores implican brindar y ampliar las oportunidades de diversos grupos que ahora están en desventaja. Pero ante la magnitud de la desigualdad en México, quizás vale la pena mejorar otros ámbitos:

Discriminación

De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS) 2010, México es un país con discriminación. Si S. Engerman y K. Sokoloff están en lo correcto,⁴³ en el sentido de que buena parte de la desigualdad se debe a estructuras históricas que vienen desde tiempos de la Colonia, entonces hoy en día, algunas reglas del juego, formales o informales, implicarán algún grado de discriminación.

- Por ello será necesario reforzar las actividades para luchar frontalmente contra la discriminación de todo tipo. Habrá que brindar más recursos a la Comisión Nacional Contra la Discriminación (CONAPRED), para que sus actividades generen mayor conciencia, así como cambios institucionales que eliminen prácticas discriminatorias.

⁴³ Engerman y Sokoloff, *op. cit.*

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

Combatiendo la pobreza

La pobreza sin duda se reduciría si pudiéramos lograr resolver los problemas de crecimiento y distribución de las oportunidades. Pero ante la magnitud de la pobreza en México, es necesario llevar a cabo políticas adicionales.

Dada la nueva situación del país, en el que la competencia y la productividad son herramientas importantes para mejorar la situación personal y del país, los programas sociales necesarios para acelerar el combate contra la pobreza ya no pueden ser de las características que se tenían anteriormente (e incluso muchos de hoy día). Los programas de corte asistencial, sin participación por parte de los grupos involucrados y que no incrementen las capacidades de las familias deberán quedar en el pasado.

- La reducción de la pobreza, e indirectamente de la desigualdad, se podrá acelerar si se desarrollan programas sociales focalizados, que mejoren las capacidades de la población y que fomenten o promuevan la participación social de las familias y las comunidades. El programa Oportunidades, que se inició con el nombre de Progresá en 1997, cumple con algunas de estas características, a excepción de la participación comunitaria. Este programa ha sido evaluado rigurosamente y presenta muy buenos resultados en cuanto a que ha contribuido a aumentar la matrícula escolar, y ha mejorado los niveles de salud y nutrición de los niños que participan en el programa. Todavía está pendiente el verdadero impacto de largo plazo sobre la población beneficiaria.
- Crecimiento económico. La pobreza no se reducirá con más y mejores programas sociales, aunque fueran incluso más eficientes que el programa Oportunidades. Nos seguiremos engañando si pensamos que el combate a la pobreza sólo se tiene que dar mediante de programas. Si México no crece, si no se generan empleos, si el salario real no se incrementa, la pobreza simple y sencillamente no puede reducirse de manera sistemática.

136

Repensar México

Debido a que los problemas que aún tenemos como país son muchos, podríamos seguir incluyendo sugerencias específicas para mejorar

aspectos concretos con el temor de que este ensayo se alargue mucho. En este final del camino quisiera plantear rápidamente un problema estructural de la economía mexicana, el cual afecta a la pobreza, la creación de empleos y la seguridad social, es decir, afecta los derechos sociales de los individuos, lo cual hace pensar que una posible solución son los cambios coordinados en pocas áreas, en vez de una multiplicidad de cambios descoordinados en muchas áreas. La idea principal es de Santiago Levy.⁴⁴

A inicios del siglo pasado la creación del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) se hizo implícitamente bajo los siguientes supuestos: la economía crecería de manera acelerada, se crearían puestos de trabajo suficientes y por tanto tendríamos a prácticamente todos los trabajadores afiliados al IMSS; es decir, se tendría un acceso universal de la seguridad social. Los obreros lo tendrían vía el IMSS y los patrones vía sus propias contribuciones personales.

Muy pronto se vio no sólo que el IMSS no afilió a un gran número de trabajadores, sino que además el modo de financiar al IMSS encarecía la creación de empleos: para financiar al IMSS, la empresa, el trabajador (y el gobierno) aportan recursos que pueden incrementar el costo laboral en casi 35%. La creación de pocos empleos formales (que tienen seguridad social), que es el ingrediente más importante para abatir la pobreza, es muy débil, implica que más de la mitad de la población no tiene seguridad social.

La forma de solucionar el problema de seguridad social no es hoy el adecuado ante una bajísima creación de empleo, una baja cobertura de seguridad social y una pobreza que se reduce lentamente. ¿Por qué no re-pensar la forma de atacar estos problemas de manera simultánea y así mejorar los derechos sociales de la población?

- Transitar hacia un esquema que brinde seguridad social universal, con lo cual se desliga el acceso a este derecho de la situación laboral del individuo o la familia. El paquete básico de seguridad social puede incluir salud, pensión de vejez, seguro de vida y de enfermedad.

⁴⁴S. Levy, *Buenas intenciones, malos resultados. Política Social, Informalidad y Crecimiento Económico en México*, 2010, México, Océano.

GONZALO HERNÁNDEZ LICONA

- Reducir paulatinamente el costo laboral que implica el pago de IMSS e INFONAVIT al desvincular la seguridad social del empleo. Con esto se tendría una gran inversión y creación de empleos. Lo anterior genera más empleo, mayor productividad y salarios en el mediano plazo, que son los ingredientes más importantes para reducir la pobreza.
- Financiar la seguridad social vía impuestos generales, lo cual ampliaría la base de pago de impuestos y de esta forma el ciudadano tiene derechos sociales: seguridad social, salud, trabajo digno, pero también cumple con sus obligaciones mínimas: pago de impuestos.⁴⁵

Los caminos de la política

Mejorar la calidad de la educación, aprobar las reformas estructurales, endurecer el combate a los monopolios, llevar a cabo programas sociales focalizados, cambiar el sistema de seguridad social y tributario, son todas ellas acciones que para que se implementen debe haber un acuerdo –no siempre fácil– con diversos grupos. Posiblemente las fórmulas técnicas para mejorar el crecimiento –educación, infraestructura, tecnología– son ya conocidas por muchos actores. Pero faltan, ni más ni menos, el convencimiento y la puesta en marcha, y esto es una tarea eminentemente política.

Por ello, es necesario reforzar y mejorar la actividad política al interior y entre los poderes de la Unión, así como llevar a cabo una reforma del Estado que construya los nuevos canales de comunicación en el nuevo escenario democrático del país y permita lograr acuerdos entre todas las partes. Transformar el desarrollo económico de México es una tarea eminentemente política, con algunos elementos técnicos, y no al revés.

No todo está perdido

D. Dresser escribió: “Hoy el pesimismo recorre al país e infecta a quienes entran en contacto con él. México vive obsesionado con el fracaso. Con la victimización. Con todo lo que pudo ser pero no fue.

⁴⁵ *Ibidem.*

Con lo perdido, lo olvidado, lo maltratado”.⁴⁶ No dudo que podría ser el caso. Es posible que se refleje también cierto pesimismo en el tono de este artículo. Los datos duros y saber que en México podemos hacer muchos más de lo que hemos logrado me lleva a estas conclusiones.

Pero es cierto asimismo que México es un país que tiene un gran potencial. Su dotación de activos y riquezas lo colocan entre los mejores del mundo. Su historia y su cultura lo hacen un país profundo y complejo, las agradables vivencias cotidianas de cada uno lo convierten en casa y refugio. Dresser ha sido justificadamente optimista: “Frente a las razones para perder la fe están todas las razones para recuperarla. Los murales de Diego Rivera. Las enchiladas suizas de Sanborn’s. Las mariposas en Michoacán... Los tacos al pastor con salsa y cilantro. El humor de Carlos Monsiváis. El mar en Punta Mita. Las canciones de Julieta Venegas. La poesía de Efraín Huerta. El Espacio Escultórico al amanecer. Cualquier Zócalo cualquier domingo”.⁴⁷ Tiene mucha razón. En mi lista del país que cotidianamente admiro, incluiría a Coyoacán y su mercado, al bosque de Tlalpan en las mañanas, al sorprendente ingenio de Andrés Bustamante y Trino; el Café de la Parroquia en Veracruz, los portales de Córdoba, el lechón a la leña de Tuxtepec, Gandhi y sus libros, y la cocina de Patricia Quintana y Mónica Patiño.

El gran problema es que todo esto no es suficiente para tener un adecuado desarrollo económico. Las grandes civilizaciones del pasado –Egipto, Siria, Turquía, Irak– con su historia, su poder bélico, su ciencia y su gastronomía, no garantizaron el buen desempeño económico y social: hoy en día son una pálida sombra frente a otros países con menos folklore.

México necesita transformar sus instituciones y ajustarlas a la nueva realidad; si lo logramos, podremos transformar los activos, riquezas, historia y costumbres del país en beneficios concretos *para la mayoría* de sus habitantes. La vida cotidiana sería de mayor riqueza para todos. Si no actuamos pronto, el futuro de las próximas generaciones se verá

⁴⁶ Denise Dresser, “El País de Uno”, *Reforma*, 24 de enero de 2005.

⁴⁷ *Ibidem*.

aún más comprometido que el nuestro y nos quedarán sólo recuerdos del país que pudo ser, un poco de orgullo y de nacionalismo que en nada ayudarán a mejorar el nivel de vida de nuestros hijos.

Anexo 1

CUADRO 1
Líneas de pobreza por ingresos, 1992-2010

	<i>Estrato</i>	1992 ¹	1994	1996	1998	2000	2002	2004	2005	2006	2008	2010
<i>Líneas de pobreza alimentaria</i>	Urbano	168.0	193.4	388.8	524.5	626.6	672.3	739.6	790.7	809.9	949.4	1,047.9
	Rural	124.8	142.9	289.5	388.1	463.4	494.8	548.2	584.3	598.7	706.7	779.2
<i>Línea de capacidades</i>	Urbano	206.0	237.2	476.9	643.2	768.6	824.5	907.1	969.9	993.3	1,164.4	1,285.3
	Rural	147.5	168.9	342.2	458.9	547.8	585.0	648.1	690.9	707.8	835.5	921.3
<i>Línea de patrimonio</i>	Urbano	337.0	388.0	780.1	1052.3	1,257.3	1,348.9	1,483.9	1,586.6	1,624.9	1,904.8	2,102.6
	Rural	226.4	259.3	525.3	704.3	840.8	897.8	994.7	1,060.4	1,086.4	1,282.3	1,414.0

¹ Para los años previos a 1993 se realiza el ajuste por el cambio a nuevos pesos.

Fuente: Estimaciones del CONEVAL con información del Banco de México e INEGI.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía es una manera de mirar. Por eso, en muchas ocasiones el texto parece una fotografía o, mejor, como se decía antes, una instantánea, un momento detenido en el tiempo. Pero –como parece evidente en estos poemas– no se mira para sí mismo, sino para los otros; a través del poema sucede la iluminación de forma permanente, está ahí en cierta manera para todos, y esa manera de entender el grupo social empieza por lo inmediato, por la media de la otredad más frontal en la medida en que justamente es una otredad desprendida de uno mismo: los hijos. Esa es la razón, por ejemplo en la vida cotidiana, de las fotos y videos de viajes familiares: eso que está ahí está pletórico de sentido.

Lo importante es el ahí que da –justamente– sentido al sentido. Todo al ser habitado deja de ser ruina, sobre todo el paisaje que, antes de que el hombre lo mire está, vive en el sinsentido, no tiene razón de ser. A veces esa instantánea es pura sensación táctil, el sol en la piel, la tierra bajo los pies. El tren pasa a lo lejos como un recordatorio de que, si bien el tiempo se ha detenido en nosotros, el movimiento no. Se diría que estos poemas tienen algo de instintivo. La emoción descrita no es, no todavía, un sentimiento, sino una emoción que no pasa por el sentir, como cuando la piel se pone “de gallina”. Podríamos, aunque se sabe que no es verdad, decir que no significa nada, que lo que busca el poema es un sentido sin significación, que no ha pasado el hecho –la instantánea, la iluminación– por la conciencia, sino que es evidencia pura.

PEDRO SERRANO

Es una manera de ver anterior a la visión. Dos bueyes en la arena recortados ante el mar tienen algo de imagen apocalíptica, y sin embargo todos los poemas insisten: son un decaimiento a la mirada. La brisa que los recorre como un estremecimiento se debe a que si el tiempo no existe, decir que hay un principio y un final es absurdo. Por eso en el poema –quiero decir: en los poemas de Pedro Serrano– hay una condición de lo vivido simultáneo. Por eso el dolor, que sin duda aparece en ciertos momentos, es soportable, nunca comprensible, pero sí habitable. Si habitamos el paisaje es porque le damos tratamiento de casa, de hogar, así sea pasajero y efímero.

En pocos poemas de su obra Serrano, un poeta contenido, se atreve a mirar el abismo del sentimiento sin miedo a la cursilería. Y descubre que hay que dejarlo llegar, estar en él. La poesía no mira fácilmente hacia la infancia, no habla de y desde los niños –los hijos son una manera acentuada de los niños– ni los recrea como hace con el amor. Y si bien el amor filial suele expresarse hacia arriba: el mejor ejemplo *Las coplas* de Jorge Manrique o, si se quiere el *Pedro Páramo* de Rulfo, Serrano se atreve a invertir el orden: llega a la Comala de sus versos porque le dijeron que allí vivían sus hijos.

José María Espinasa

POEMAS

Pedro Serrano

PLAN DE TLALCAPATLA

Un jacal en que entráramos,
techado de niños,
carbón al viento y basurillas
en los pajares del maizal.
Por ahí las vacas,
a la partida de los peones,
sin hibernación ni guarida.
Olisqueando huellas humanas,
ruido entre nos.
En los escombros,
rizos y un camioncito,
mechas de palma entre las ruedas,
un bule roto y tres piedras tiznadas
en señal de hogar.
Sobras de trashumancia
luego de la siembra,
al cabo de la pizza.
El plan ahora un mar dorado
en que nos calentamos
como mazorcas al sol
en cuaresmal espera.

*

DE INMOVILIDAD Y ESTAMPIDA

Pasa el ferrocarril, mis hijos duermen
en su playa que es el verano,
un paréntesis de quietud
y un hueco en el que encaja
por un rato la horqueta de un tronco
detrás de la maleza, sorprendido.

PEDRO SERRANO

Detrás de la maleza sorprendido
en su mudo aspaviento mágico,
un pujido de luz enmarca
el semillero de los pájaros,
piruetas y espiguetas sonoras
pespunteando cables invisibles.

Pespunteando cables, invisibles
hilos que cruzan con su lápiz el cielo,
embadurnando y borrando la plancha gris,
mascullando mendrugos y ruido
que en un instante de estática
enmarcan al amanecer.

Enmarcan al amanecer,
y a este árbol quieto en su hueco,
y a mis hijos en su respiración,
y a la curruca en su griterío,
y al ferrocarril en un solo haz
de inmovilidad y estampida.

Pauline Drive, Chevy Chase, 8 de julio de 2010.

*

NIÑOS Y TORTUGAS

Mis hijos aprenden a nadar,
como dos tortugas recién salidas
de la blandura arenada del huevo,
al pozo de amor y cobijo donde los esperamos
hasta hoy.

Agitan los brazos y pies, las aletas grumosas,
se desesperan y desconocen,
avanzan en la vida por minutos,
hasta que quedan ya,
ágiles y diminutas monedas de cobre y viento
que corren por la playa, ruedan,

se internan en la inmensidad de la ola.
Con la ayuda del mar, o de los suyos,
se han librado de perros y pelicanos,
patos buzos y otros humanos
y empiezan a ir solas en el agua, sumergen la cabeza,
mueven un brazo y el otro,
en ese medio antiguo, acosador y hostil y cálido.
Con aprendizaje de signos o de millones de años
viajan hacia la madre del mar, peligro y familia.
En el espacio de lo inopinado se desenvuelven,
con trabajo agarran el mar.
Nosotros somos la raíz y el costado.

San Agustinillo, 2006, probablemente.

*

DIENTECILLOS

Como un maravé el primer diente de mi hijo,
una joya frutal y peligrosa, un dulce a la vista.
Ahora que se le ha caído
parece una pieza de marquetería,
un marfil en cajita de luces,
una joya de tiempo en vilo, brillando, duro.
Entre uno y otro cinco años
de recolección y subsistencia,
nómadas en el jardín de la vida,
peregrinos en el trazo de calles, casas, suerte.

Reconocemos los meses como altiplanos, valles o playas.
Cada detalle que acumulamos es historia común.
Haz de familia, destello.
Es lo que somos juntos.
Igual a ellos.
Fósiles al viento, piezas de humanidad,
dientecillos de vida.

*

PEDRO SERRANO

BOYADA

Como dos bueyes lentos echados a andar por la marisma
hacia el sol mar adentro en madrugada,
con el brillo del agua escurriendo en los lomos,
los enormes cuerpos lentamente avanzando,
ahogados casi en el marasmo de luz laminada
que empieza a extenderse vacía.

Bajada la testuz en el olor del frío,
el hocico avanzando enterrado en las cañas,
adentrándose en la vasta inmensidad
chapaleando el arado, las correas,
haciendo surcos en el agua baja,
arrastrando la doble piedra de sus pezuñas
un lento y pesado splash splash,
bestias de labor coronada,
oyendo sólo el chasquido en los pasos
al enterrarse y avanzar.

En el vaho frío del amanecer
vamos, hermanita, hacia el sol de madrugada
como si bajáramos por una misma calle
hacia el centro de la felicidad que nos contiene.
Siendo eso que somos, enormidades,
patas de palo de la risa y la edad,
grandísimas figuras de lenta parsimonia,
bueyes, como si lo fuéramos,
hermanita, como los que veíamos de pequeños
en Azizintla,
al vaho frío del amanecer.

PABLA ROMERO

*José Genina Cervantes**

—**P**ero bueno, ¿dónde carajos queda esa casa?—, soltó el médico pasante, harto ya de cabalgar, dos horas, a pleno sol, en medio de cañaverales perdidos entre la sierra de Morelos y Guerrero. El mismo caballo, flaco y lleno de cicatrices, se revolvía, hosco, y costaba mucho hacerlo andar.

—Ya mero llegamos, doctor, uff... , es pasando ese claro... allá... , donde se ve ese humito blanco—, jadeó Tomás, su acompañante de a pie, quien, con un afilado machete, se iba abriendo paso por entre las matas agrestes, cuidando de no toparse con alguna víbora.

Detrás del doctor Mikel Ulibarri, montando un escualido burro, iba un tal Jeremías, medio alcoholizado, obeso, la mirada perdida. Era bajo de estatura y le faltaban dos dedos, el índice derecho y el pulgar izquierdo: se los habían mutilado en un secuestro, cuando joven; usaba unos lentes viejos sostenidos por una liga y los varios bultos que cargaba no impedían la ausencia de sus dos pistolas .38. Nada decía, sólo se secaba el sudor con un desgastado paliacate. A la distancia semejaban don Quijote y Sancho, aunque el primero tenía menos ingenio y más corpulencia, y el segundo menos preguntas y mayor malicia. Enmudecieron cuando escucharon, apenas, el melodioso repicar del agua en un riachuelo. Los tres tenían la garganta seca.

*Médico.

JOSÉ GENINA CERVANTES

—¡Es por demás con ustedes, por más que uno les diga que a las parturientas las lleven al Centro de Salud, parecen animales, no entienden carajo! A ver si llegamos a tiempo para trasladarla, ni modo que en esta selva me ponga a atender un parto—, y se espantaba algunas avispas que, zumbando cerca de la cara, le cerraron la boca de inmediato.

Miró su reloj: las dos de la tarde. Si se apuraban llegarían a las cuatro o cinco, antes de que empezara el peligro en los caminos. Levantó la mirada para ver los tres cerros que darían sombra al regreso: estaban llenos de amapolas, blancas y rojas, todas hermosísimas. “La amapola es la flor más bella, más que la rosa”, pensó. “Su rojo es rojo de sangre y de luto, casi negro”. Le recordaban sus clases de toxicología, cuando estudió que, ya en algunas tablillas sumerias, se hablaba de la adormidera: 4000 años. “Sí —se imaginaba— seguro fueron las únicas flores que Eva logró sacar del Paraíso”. Sobre las faldas del cerro componían un bello dibujo de la naturaleza, sembrado con sangre de indio campesino, de indio soldado, de indio judicial o de indio rebelde; flores cuyos últimos artísticos destellos se disolverían en Manhattan, dentro de una aséptica jeringuilla coreana, en una cucharilla de plata.

Seguían avanzando. Las amapolas le recordaban también que decenas de ojos estaban ahí, espíandolo, con el odio del que ya siempre deberá ser espía, del que quemará sus pupilas en el miedo —en la seguridad— de una mira telescópica, cuyas pestañas sólo llorarán ya legañas de alcohol y traición. Ojos que no ven dónde orinan, que no ven cuántos billetes hay en un puño lleno, que se desorbitan ante el intangible punto cárdeno del láser homicida que bailotea en la geografía de un pensamiento de Dios. Ojos fundidos con el susurro paranoide que lo atrapa y lo castra: ya no distinguirán entre el brillo marino y lunar del tibio pecho de una muchacha de pueblo, de la culata de una AK47, ambas a la mano, ambas posibles delatoras. Nada hay más triste que la invidencia masculina frente a una mujer —propia o ajena, sonriente y vanidosa—, que se busca en el espejo de sus pupilas, secas por el miedo o la ambición. Ni la risa fingida ni el cansancio aparente del macho yerto engañan a la niña escrutadora que brota de toda mujer desnuda

cuando quiere entregarse. Sí, las amapolas escondían a los oráculos inútiles de la guerra del deseo. Estas oraciones a San Presente le subieron a Mikel por la tráquea y se le atoraron en las encías: por enésima vez lo agujijoneó, con más fuerza que nunca, la tentación de salir corriendo hasta la carretera y abordar un autobús rumbo al D.F. Espoleó al animal, continuaron.

Al cruzar un minúsculo arroyo de aguas muy claras, salieron del cañaveral hasta alcanzar un descampado, un oasis de arena cobriza en medio de tanta vegetación: al fin llegaban. Del lado derecho, los maizales estaban listos para la cosecha y por la izquierda las cañas formaban armónicas murallas verdes que, en otras circunstancias, podrían evocar orgullo nacional. Pero en ese momento todos estaban cansados y tensos. Hacía varias horas que el cielo se había tragado hasta la última nube; su quemante azul asía el paisaje entero y le demandaba, con su candente distancia, una imperecedera quietud fotográfica. Aunque salvaje, el sol quedó momentáneamente impotente y no taladraba el húmedo rincón por la abundante sombra de un gigantesco amate; sin embargo, el calor sofocaba y embrutecía.

Desmontaron. Jeremías detuvo las cabalgaduras a unos pasos de la choza, construida con palma y carrizo al pie del frondoso árbol. Un muchacho, tal vez de quince años, flaco y con un sombrero que le quedaba grande, cargaba una pequeña metralleta; enseguida amarró a los tres perros que no dejaban de ladrar, rabiosos. Calzaba huaraches y no perdía detalle de cuanto veía, sin fijar jamás sus ojos en los del médico. A la entrada de la palapa olía a detergente barato; encima de unas brasas, con buena lumbre, estaban dos enormes tinas de aluminio, maltratadas de tanto uso, con agua y jabón hirviendo, en las cuales una anciana lavaba sábanas, ayudándose por un grueso palo. Junto a ella, en un tendedero improvisado, se oreaban otras dos sábanas casi secas, impolutas, brillantes, enceguecedoras.

—Bueno, a ver, ¿dónde está la paciente?, que ya nos la tenemos que llevar—, escupió el médico, al tiempo que tomaba un poco de agua de su cantimplora; derramó otro poco sobre su cabeza ardiente, limpiándose con una pañoleta vieja. Era una nuca amplia y una cabeza

JOSÉ GENINA CERVANTES

grande; todo en él era grande: los brazos, las piernas, los ojos. No negaba su ascendencia vasca, pese a su artificial tono moreno gracias a las quemadas cotidianas en el servicio social. Le dolía la cadera de tanto montar y sentía los testículos calientes. Deseaba llevarse a la paciente y llegar al Centro de Salud antes de que anocheciera, pues era una zona bien conocida por refugiar talamontes clandestinos, narcotraficantes y secuestradores, casi todos plenos de magníficos contactos familiares con las policías y el ejército, así que lo mejor que podían hacer era largarse cuanto antes: el día, a diferencia de la noche, era buen compañero. La anciana ni siquiera lo miró; sin despegar los ojos de las tinas, simplemente se limitó a señalar, con artrítica mano, hacia la cortina de tela que daba acceso a la choza. El doctor se puso el sombrero, tomó su maletín, se agachó lo más que pudo y entró.

No estaba totalmente oscuro porque alcanzó a ver a una niña llorosa, de unos trece años, con un vientre enorme, los ojos negros y muy redondos, de condenada, mordiendo el terroso extremo de su rebozo, la frente perlada de sudor. En torno a ella, lo de siempre: una botella de aguardiente, un frasco de marihuana curada en alcohol, un casco de coca-cola con hierbas inidentificables y, en las sienas de la niña-madre, chiquiadores; tres veladoras y varias imágenes religiosas, junto a un viejo cuadro bien conservado de Emiliano Zapata, completaban el decorado. En una pequeña olla de peltre hervían varios cuchillos y dos tijeras viejas; como únicos datos de *futuro*, una pequeña mesa con ropa de niño y una caja grande envuelta como regalo de boda: moño blanco, azahar; una bolsa de mano, nuevecita, de la que alcanzaban a asomarse un collar de cuentas y dos rollos de billetes. Parecían dólares.

Por un momento, el doctor maldijo estar ahí. Se quedó en silencio y supo que lo habían engañado: no se trataba de llevar a una parturienta al Centro de Salud. Debió haberlo imaginado cuando llevaba cabalgando más de cuarenta minutos. Y lo había pensado: “Mejor les digo aquí mismo que me siento mal y me regreso”. Recordó que pudo pedir a la patrulla de soldados que lo ayudaran a volver y que no lo hizo. Siguió y los dejó pasar. No sabía por qué, a pesar de sus veintitrés años, seguía siendo un idiota. La imagen del médico héroe, que vacuna y alfabetiza, redentor de unos pobres despojados, no es fácil de borrar

de la refinadísima soberbia en alguien como Ulibarri. Todo eso recapacitó en una fracción de segundo: traicionado por Jeremías, se encontraba frente a la niña-mujer de un narco, a punto de parir. Nadie sabía dónde estaba. Si salía mal el parto, lo matarían en ese instante y nadie sabría nunca qué había pasado. Vio las imágenes religiosas, casi invocaba la ayuda divina cuando, de pronto, echó a reír. “Reflejos”, musitó para sí.

El calor lo devolvió a su calvario, el abismo de los ojos de esa pequeña virgen sudorosa, mucho más aterrorizada que él, llena de dolor, perdida en una ignorancia infernal más allá de lo cómodamente imaginable. Una víctima con un sufrimiento impercedero, inexpresable. Sólo sabía que la habían golpeado desde su primera menstruación; que era vieja; que ahora iba a tener un niño —no *su* hijo: el hijo de otro; que la habían comprado a buen precio; que, aunque su madre y su familia la llamaran como lo hacían, nadie se atrevería a repetirlo delante de su *señor*; que debía dejar de chillar si no quería que la matrona le partiera la cara a cuartazos; que no debía moverse, pues en caso contrario, la vieja le pellizcaría su adolorida entrepierna; que ya no quería morder el rebozo de amargo regusto: si no lo hacía, la comadrona se lo haría tragar tapándole las narices. Bufaba y pujaba. Toda la noche la habían picado los moscos y no aguantaba la comezón de las piernas. Las márgenes anales estaban en carne viva por la diarrea amibiana y por la “limpieza” que le habían hecho, con trozos de papel en los cuales guardaban cal viva. Cuando se tranquilizaba y las contracciones la dejaban respirar, fantaseaba con las tijeras de la olla: clavarlas en su cuello sudado.

El médico salió de su marasmo y quiso volver a ver todo: la cabellera negra recogida en una gruesa trenza, los infantiles senos que se asomaban por entre una blusa tejida, abierta y rasgada por sus pequeñas manos, y lo peor: la pesada falda de lana negra que la cubría hasta los tobillos, pese a estar con las rodillas separadas. Quiso salvar en un último intento la situación:

—¿Cómo se llama la niña?—, preguntó a la comadrona, cuyos diminutos ojos no dejaban de observarlo mientras canturreaba sonidos ininteligibles. Era un poco más joven que la vieja lavandera que los había recibido.

—Ya casi está lista, pues, pero la criatura no se dejó voltear en toda la noche... le jalaba los piecitos y le empujé bien harto el ombligo para que se clavara el colodrillo, pero yo creo trae bolsa dura... ire —le señaló unas toallas ensangrentadas. Chimuela, la partera se llamaba Caridad y, como única solterona del pueblo, tenía el rostro arrugado por odios callados y venganzas pendientes; solamente se aligeraba cuando conseguía celebrar nuevos tormentos, cuando le pagaban por otra inmolación.

—Yo creo que la criatura viene con luz de luna. Tiene harta fuerza y babea como nopal. ¡Ya hasta orinó tres veces...!—, finalizó su diagnóstico mientras empujaba un largo trago de aguardiente.

—Pregunté que cómo se llama la paciente—, dijo el médico, levantando la voz; se acercó a la cara de la extenuada chamaca, arrodillándose a un costado y abriéndose la camisa por el calor. Tomó su maletín para sacar lo necesario: un analgésico, una solución para canalizarla, gasas, micropore, unos guantes. Luego sacó el esfigmomanómetro y el Pinnard para ver sus signos vitales; lo hizo como autómatas y de malas. Buscaba un espacio que no fuera la tierra para colocar los aparatos. Quería ayudarla, pero deseaba largarse de allí lo antes posible. Mientras probaba su lámpara pensaba que era viernes y que, terminando eso, regresaría a México, se embriagaría, tomaría suficiente valium para dormirse tres días y sentía ya en la garganta la pegajosa dulzura: la remota y bella posibilidad de jamás despertar.

—Se llama Pabla, Pabla Romero—, aseveró sería la comadrona, quien con la mirada invitó a pasar a la choza a Jeremías, quien se colocó a espaldas del doctor, sin hacer el menor ruido, y permaneció hierático, acariciando con cuidado la cache de su .38.

—Paula, doctor, me llamo Paula, aaaay—, chilló un poco y quiso incorporarse, —ayúdeme por favor, ya no aguanto, me está partiendo en dos, siento agua en toda la espalda... aaayy nanita, aaayyy ¡por favor! —, gemía como en una tortura, pero antes de que terminara, la comadrona, hincada a su lado, tiró enérgicamente de su trenza hasta que la nuca golpeó el piso de tierra, mientras le metía por la fuerza la botella de aguardiente, casi ahogándola.

—¡Qué le pasa, Caridad! ¡¿está loca?!—, bramó Ulibarri, arrebatándole la botella y empujando a un lado a la vieja. — ¿La quiere ahogar? ¡Carajo! ¡Prepárela porque me la llevo al Centro de Salud!

La niña no olvidaría nunca ese gesto: un hombre fuerte la defendía. Lo quería ver, y ver, y seguir viéndolo, pero una contracción intensa interrumpió todo.

—¡Aaayyy! ¡¡AAAYYY!!!, gritó como loca la chamaca y empezó a temblar y a convulsionar. El niño estaba por salir. El médico levantó la falda para ver si estaba coronando y sintió la cabecita del niño. Justo en ese momento, la comadrona sonrió diabólicamente y con gesto mustio le dijo al doctor:

—A la niña nadien la ve, mientras con su mano en forma de garra, lentamente bajaba la falda y tapaba los genitales de Pabla con la gruesa enagua de lana negra, empapada en sangre y agua de la fuente. Ulibarri era un pasante de medicina que aguantaba muchas cosas, pero tenía sus límites y esta vez no se contuvo:

—¡Óigame pinche vieja, ya está coronando el niño y no tarda en salir. Voy a atenderlo aquí, pero lo voy a hacer como se debe hacer! ¡¿Lo oyó?— La mirada inyectada y los puños cerrados de Mikel apuntaban al cuerpo de la comadrona que, muy seria, hizo un ademán por encima del hombro del médico a Jeremías. Mikel ni siquiera volteó, tan sólo escuchó cómo amartillaba, la clara caricia del cañón detrás de la oreja. Con voz aguardentosa y torpe, repetía la sentencia de la vieja:

—A la niña naiden la ven...

Todo estaba claro: si levantaba la falda, sería lo último que haría. Mikel tomó aire; en ese momento el endemoniado calor desapareció, sintió todo su cuerpo empapado y, como si de pronto se hubiera convertido en una máquina, colocó una de las sábanas impecables a un lado de la parturienta. Sacó su instrumental; se colocó un cubrebocas y, al hacerlo, observó que entre las palmas del techo de esa maldita choza avanzaban, en el más precario equilibrio, varios alacranes de regular tamaño, justo sobre su cabeza. Continuó disponiendo todo para recibir y atender el parto. Del palo central de la choza colgó un frasco de solución glucosada y conectó la venoclisis al brazo izquierdo de la pequeña. Lo fijó con tela adhesiva y preparó una jeringa con oxitoci-

na que dejó lista en la boca de la botella de la solución: parecía enfermera de película muda. Ya no oía ni los gritos de la niña ni las sugerencias de Caridad. Se enguantó con cuidado, como cuando lo hacía en el hospital universitario años atrás, en sus exámenes de técnica quirúrgica, y metió sus manos por debajo de la falda de lana. Le ordenó a la niña que pujara y perdió la noción del tiempo. Pabla pujó varias veces y la cabecita del bebé salía un poco, pero se introducía de nuevo. Se trataba de una circular del cordón. Mikel tomó unas pinzas y con cuidado las colocó entre el cuello del niño y el cordón, luego otras, hizo lo mismo y preparó sus tijeras. El cordón era grueso y le desesperaba no poder ver nada; sintió miedo de cortar la cara del bebé y en ese momento empezó a acumular toda la venganza posible contra la comadrona y Jeremías. Cortó bien el cordón y logró sacar sana y salva a la creatura, quien de inmediato lloró. En ese instante apareció la otra anciana preparada con unas sábanas limpias para lavarlo y envolverlo. El médico se lo pasó de manera automática y, simultáneamente, Jeremías salió de ahí; después de quitarle la falda y la blusa empapadas a Paula, Caridad la cubrió con una sábana y sonriéndole le decía que ya era una mujer.

154 —¡Es niño, es niño! ¡Ya ves, taruga, te dije que iba a ser niño! Y tú chillando como loca—, y se reía con sorna, repitiendo que era niño y que alegraría mucho a su padre.

Mikel tomó las pinzas que sujetaban el extremo del cordón placentario y esperó el alumbramiento. Venía completa la placenta. Legró con cuidado, cambiándose los guantes, y cuando estuvo lista comenzó a pasarle la oxitocina y anestesió los genitales para suturar esa vagina infantil, reventada de la forma más imbécil que pudiera imaginarse. En la mente del médico un torbellino de ideas desintegraba los espacios sinápticos: “¿Cuánto le daré de Apgar? No, lo más importante ahora es el toxoide tetánico, hay que suturar con cuidado, que no se le tape la venoclisis, que ya deje de sangrar, el niño está llorando, eso es bueno y parece que la otra anciana sí sabe cuidarlo. ¡Madres!, las gotas para los ojos” y se levantó para buscar en su maletín gotas de cloranfenicol para los ojos del bebé; aprovechó para anudar bien

el cordón del niño, tomar una huella del pie, y medirlo y pesarlo con un rudimentario dinamómetro del equipo de partos que la UNESCO les daba a los médicos que vivían estas situaciones, en África o países por el estilo. Dejó al niño y terminó de suturar a la madre; estaba lavando los genitales cuando lo conmocionaron tres tiros de pistola. Se levantó de inmediato y pensó que lo matarían: era Jeremías, que tiraba al aire para avisar que todo estaba bien. Mikel sintió que algo se le movía en el cuello e instintivamente se lo sacudió: era un alacrán, que cayó a unos pasos y que su bota despedazó en segundos. Siguió con la sensación de estar infestado de insectos, pero procuró calmarse y se mordió la lengua. Pensaba cuántas descargas adrenales habría tenido ese día y lo maravilloso del cuerpo en poder hacer frente a todas ellas. Esperó a que Caridad saliera junto con la otra vieja que se había llevado al niño y esperaba a la sombra del amate, mientras bajaba de la sierra el padre del niño. Eso podía suceder en cualquier momento, pues otras tres detonaciones más o menos lejanas habían respondido al aviso de Jeremías.

Mikel recogió sus cosas, las guardó en el maletín y se arrodilló a un lado de la niña. Le quitó la sábana y la contempló desnuda. Le apretó suavemente el muslo derecho, deslizó apenas la mano hacia la parte exterior del comienzo de la nalga. La habían lavado ya y la bañarían otra vez más tarde. Ella lo vio y no dijo nada. El médico paseó su índice derecho por el cuello y por los labios. No la miraba. Se quitó la camisa muy despacio y la sentó frente a él. La abrazó y le besó el cuello dos veces. La recostó y la cubrió de nuevo, se puso su camisa y el sombrero y se arrancó el cubrebocas mientras salía, caminando hacia su caballo.

Vio su reloj, las cinco y media. Recordó vagamente los múltiples peligros de la zona a esa hora, pero no sintió miedo. Jeremías le dijo que él lo acompañaría hasta la cañada y Tomás ya se estaba adelantando unos pasos.

—Óyeme bien Jeremías, le amonestó el médico. Si te vuelvo a ver, no respondo. ¡Maldito malnacido! Lárgate y dile a tus jefes que ya está su trabajo y que ya dejen de estar jodiendo. ¿Oíste, desgraciado? ¡Cuando quieras matar a un médico, mávalo de frente!— Esto último lo gritó

JOSÉ GENINA CERVANTES

para que lo oyera el chamaco de quince años, que ya estaba soltando a los perros.

—No se enoje, doctor, yo ni le hice nada... es que la vieja esa va y raja y a mí me pela el patrón— lloriqueaba el otro mientras se acercaba al médico y extendiendo la mano le ofrecía un sobre de papel manila. —Es por su ayuda y porque Diosito nos lo mandó para sacar vivo al niño, no me lo desprecie, que si no a todos nos toca—. Y corrió torpemente para alcanzar el caballo de Mikel, quien lo ignoraba hasta que Tomás, al verlo tan angustiado, le dijo en voz baja:

—Doctor, sí mejor agárrelo, es buena lana y usted se la ganó, y además es cierto lo que dice el gordo, si usted no la agarra nos toca a todos: al patrón no le gusta deberle nada a nadie.

Mikel dudó un instante, pero sabía que él mismo tenía necesidad de un poco de dinero. Le quedaban veinte pesos para terminar la quincena y se quedaría sin medios para el pasaje a México. Paró el caballo. Volteó hacia Jeremías y tomó el sobre sin saber qué decir.

—Gracias, doctorcito, perdone tanta molestia, pero ya sabe usted que aquí la gente se guarda la inquina—, se le quebró la voz a Jeremías, mientras se frotaba los muñones de sus dedos amputados y se acomodaba los desvencijados anteojos. Mikel hizo una seña a Tomás y arrancaron hacia el Centro de Salud. El médico quería contar los billetes que sentía en el sobre amarillo, pero su mente estaba en el cuerpo de la niña. Decidió no contar el dinero hasta llegar al consultorio.

A lo lejos, tronaron cientos de disparos al aire.

—Cabrones, se rió Tomás. A ver si no se los cargan los verdes por escandalosos.

Había júbilo por un niño. Mikel nunca supo lo que la recién parida vivió en aquel abrazo, en esos hombros quemados, con pecas, y el pelo de un pecho que golpeaba a noventa latidos por minuto. La niña sólo pidió una cosa a la Virgen: “cuídamelo, Morenita...”

* * *

NOTAS

EL ATENEO DE LA JUVENTUD. SUS PROPUESTAS Y SU PAPEL COMO EDUCADORES

*Ernesto Guadarrama Navarro**

RESUMEN: El objetivo de este artículo es realizar una breve revisión sobre las principales contribuciones del Ateneo de la juventud, así como la influencia que este grupo de pensadores tuvo en la educación mexicana. Puesto que Antonio Caso y José Vasconcelos son las figuras más representativas, nos concentraremos en sus ideas, analizando su validez actual y sus posibles errores. La principal propuesta del presente trabajo es señalar la importancia que tiene establecer una estrecha relación entre la filosofía y la educación.

PALABRAS CLAVE: Ateneo de la Juventud, educación, filosofía, Antonio Caso, José Vasconcelos.

ABSTRACT: This article's objective is to give a brief summary of the Mexican Youth Athenaeum's main contributions as well as their influence on Mexican education. Since Antonio Caso y José Vasconcelos are most prominent representatives of this movement, we will focus on their ideas analyzing their current validity and possible mistakes. Our main goal is to emphasize the importance of establishing a close relationship between philosophy and education.

KEYWORDS: Mexican Youth Athenaeum, education, philosophy, Antonio Caso, José Vasconcelos.

EL ATENEO DE LA JUVENTUD. SUS PROPUESTAS Y SU PAPEL COMO EDUCADORES

158

Uno de los movimientos intelectuales más destacados del siglo pasado es, sin duda, el del Ateneo de la Juventud, cuya labor por promover la cultura en sus diversas manifestaciones y su ímpetu por impulsar la educación en México terminó por influir en el desarrollo de la revolución, que tendría lugar un par de años después de que el Ateneo se constituyera como asociación civil.¹

¹El Ateneo no fue el único o el más importante de los grupos intelectuales surgidos en México a lo largo del siglo XX; baste recordar las grandes aportaciones de otros grupos, como el *Hiperión* o *Los contemporáneos*. En el presente ensayo no se pretende poner al Ateneo por encima de otras agrupaciones, o sugerir de forma alguna que éste posea mayor importancia: simplemente, se toma como ejemplo para defender algunas tesis sobre la relación entre la filosofía y la educación que el lector encontrará a lo largo del trabajo.

Los miembros del Ateneo, entre los que cabe destacar a Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, se oponían, por un lado, a la calma y pasividad del clima intelectual que vivía México en esa época, y, por otro, a la influencia del positivismo que entendía a la naturaleza como constituida por un duro sistema causal. La influencia del positivismo no fue por completo abandonada, pues éste quería una reforma educativa para México; proponía la libertad de pensamiento y quería un nuevo orden, en el que la religión no paralizara el progreso intelectual y la formación de nuevas ideas.² Podría

²A este respecto, *cfr.*: Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, 1968, México, FCE, en especial, §21-23.

decirse que tanto los ateneístas como los positivistas mexicanos querían lo mismo: la libertad de pensamiento y el progreso de México. La diferencia estaba en las concepciones filosóficas y en el cómo se conseguirían dichos objetivos.

En otras palabras, no eran los propósitos del positivismo contra lo que se revelaban los miembros del Ateneo, sino contra aquellas ideas que más bien habrían de entorpecer dichos propósitos. Así, contra la interpretación positivista, que reducían a la ciencia y a la filosofía a un saber técnico, los ateneístas se preocuparon por la moral y la cultura, siendo la segunda el instrumento que ayudaría a fortalecer a la primera. Para ello, procuraron nunca perder de vista la realidad social en la que se encontraban.

Apelaban a la indeterminación de la existencia, tanto la de la materia inerte como la de su organización más compleja, que es el hombre.³ Para esto, tomaron como base la obra de Bergson principalmente, pues él consideraba que la evolución no es un simple desarrollo que obedece a una cadena causal necesaria, sino un desenvolvimiento que inventa a cada paso formas y contenidos.

Conviene hacer un breve paréntesis, para aclarar un poco las ideas de Bergson que tuvieron influencia en

³Cfr. Antonio Caso *et al.*, *Conferencias del ateneo*, 2000, México, UNAM, p. 62.

los ateneístas.⁴ En un principio, Bergson estuvo sumamente influenciado por Spencer, sin embargo, se distanció de este autor al considerar que el evolucionismo que proponía resultaba insuficiente para explicar los fenómenos de la vida y la evolución. Esta insuficiencia era resultado del modelo cientificista con el que se pretendía explicar todo; dicho modelo operaba solamente con conceptos abstractos para los cuales era imposible captar el carácter moviente de la realidad; por lo tanto, era necesario atenerse a la intuición, pues de otro modo dicho carácter moviente se perdería al ser sumido en conceptos estáticos. La vida, el tiempo y la evolución, no podían verse reducidos a las fórmulas con las que se pretendía aprehenderlos.⁵

El filósofo francés definió a la intuición como el equilibrio entre instinto e inteligencia. La inteligencia es la facultad de pensamiento abs-

⁴En este breve paréntesis no se pretende exponer de forma sistemática el pensamiento de Bergson, sino solamente aquellas ideas que fueron fundamentales para los pensadores del Ateneo; en *La Evolución creadora* las expone de manera más concisa y sistemática. Para un tratamiento detallado sobre el tema de la evolución y el tiempo en este filósofo francés, se puede consultar mi artículo “La experiencia del tiempo”, en Alexandre Pomposo, *La traza del tiempo. Consideraciones filosóficas sobre la temporalidad*, 2011, México, Universidad del Claustro de Sor Juana.

⁵“El pensamiento más vivo se helará en la fórmula que lo expresa”, Henri Bergson, *La evolución creadora*, 2007, Buenos Aires, Cactus, p. 141.

NOTAS

tracto en la que se generan conceptos e hipótesis; gracias a ella, el hombre es capaz de elaborar herramientas para la vida diaria.⁶ El instinto, por el contrario, se ocupa de las cosas materiales, de lo dado a los sentidos, y organiza las cosas de que dispone para servir a sus fines; el conocimiento que él obtiene y la forma en que opera son inconscientes. La inteligencia es insuficiente para comprender el devenir de la vida, porque solamente puede operar con conceptos estáticos, lo que hace que lo moviente escape de sus manos; el instinto, aunque guarda dentro de sí el impulso vital, se encuentra incapacitado para explicar este impulso. Por ello, es necesaria una labor en conjunto, pues *“hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar; pero que, por sí misma, no hallará jamás. Sólo el instinto hallaría esas cosas; pero él jamás las buscará”*.⁷ La intuición, entonces, conserva el impulso vital del instinto, se atiene a lo dado, con lo cual capta el movimiento de lo real; al mismo tiempo, es consciente de sí misma y capaz de reflexionar sobre las cosas con las que opera.⁸ El carácter esencial de la vida es el de la creación de nuevas formas, lo cual quiere decir que se encuentra en perpetuo movi-

miento, mismo que es espontáneo e impredecible. Ningún modelo científico –incluido por supuesto el evolucionismo de Spencer–, podría ser suficiente para explicar el fenómeno de la vida.

Los ateneístas, tomando como base lo anterior, tenían un marcado impulso por el cambio y la innovación, por abandonar las formas rígidas de conocimiento que el positivismo pretendía establecer y, en su lugar, colocar nuevos paradigmas de educación. Les parecía chocante pensar que la evolución se daba mecánicamente; en oposición, la idea de una invención permanente de las estructuras de la realidad les daba el campo ilimitado que, como educadores, necesitaban. En este sentido, Henríquez Ureña proponía que el cambio, ya fuera en la moral, en la cultura o en la educación, dependía del empeño de los hombres y su afán de perfeccionamiento, por lo que no podía desarrollarse de forma mecánica.⁹

Antonio Caso, por su parte, consideraba que la existencia se dividía en tres vetas: la existencia como economía, que es utilitaria e instrumentalista y pretende un mayor provecho por un mínimo de esfuerzo; la existencia como desinterés, que apela a contemplar la vida como una experiencia estética, en la que no se per-

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 151-2 y 161.

⁷ *Ibid.*, p. 163 (cursivas mías).

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 186-7.

⁹ Cfr. Caso, *op. cit.*, p. 161.

siguen fines prácticos, sino que se vive como un fin es sí misma; y por último, la existencia como caridad, que, en las antípodas de la vida económica, ofrece un máximo de sacrificio por un mínimo de provecho, es decir, que el hombre se dona a sí mismo para el prójimo.¹⁰ Para Caso, el gobierno porfirista entendía a la existencia solamente como economía, por lo que el egoísmo inherente a tal concepción de la vida infectaba todo el conocimiento positivista de la época. Vasconcelos se esforzó en reformar esa visión. Se pronunció en contra de tal mezquindad, que presentaba a la humanidad como perversa y confusa; a este respecto, dice: “no sólo hay la realidad, existe también la voluntad que no se conforma y exige el bien. Los valores de la conciencia son una realidad superior que puede y debe dominar el simple caos de los hechos”.¹¹ Con esta afirmación, Vasconcelos reclama la necesidad de imponer al espíritu sobre los acontecimientos para generar los cambios necesarios.¹²

Tanto Vasconcelos como Caso postularon los valores artísticos, la experiencia estética como un modo de

conocer que, por dejar fuera a la teología y por no contemplar a los objetos solamente en función de su utilidad, podía describirlos tal y como son, es decir, que el desinterés del arte conducía a conocer mejor las cosas que el método científico, al cual calificaban de abstracto y utilitarista. La esencia de las cosas no sería develada nunca por la razón, sino por un impulso emocional, mismo que constituye el dato primario de toda la existencia.¹³ A esto, Caso agrega: “la verdad suprema no está en la inteligencia, sino en la acción”.¹⁴ Sugiere que la búsqueda de la verdad nunca arrojará resultados si dejamos de actuar y nos conformamos con un mero intelectualismo abstracto; al impulso emocional debe agregarse una incansable labor. Es la razón por la que Vasconcelos solía invitar a sus alumnos a abandonar sus “torres de marfil”, pues los sabios, intelectuales y artistas tenían la tarea de ayudar a los hombres a mejorar su condición de vida.¹⁵ Esta sería la característica del período espiritual o estético de la humanidad, un período en que lo que reina no es la razón y el intelectualismo, sino que se buscará la verdad en el sentimiento creador y la belleza,

¹⁰ Cfr: Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, 1989, México, FCE.

¹¹ José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, 1982, México, FCE, p. 348.

¹² Cfr: Abelardo Villegas, *Pensamiento mexicano en el siglo XX*, 1993, México, FCE, p. 44.

¹³ Cfr: José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Heredia, 1999, Fundación UNA, pp. 53-54.

¹⁴ Caso, *op. cit.*, p. 118.

¹⁵ Cfr: Villegas, *op. cit.*, p. 51.

NOTAS

pues lo que nace del sentimiento es certero.¹⁶

Estas ideas llevaron a ambos ate-neístas a formular sus propias utopías. Vasconcelos pensaba que llegaría un día en que se perderían las diferencias, en que todas las razas se unirían para formar una nueva, que combinara las virtudes de todas las anteriores: la raza cósmica. Ésta sería superior, no por oprimir o pasar por encima de las demás razas, sino por unificar los mejores aspectos de cada una.¹⁷ El predominio de la raza cósmica sería resultado del eclecticismo, no de la discriminación. Sus rasgos definitorios estarían en su espíritu, no en las características físicas; de ahí el conocido lema que Vasconcelos puso a la Universidad Nacional Autónoma de México. Dicha raza tendría que nacer en América, por ser tierra fértil, poseedora de todos los recursos necesarios y en la cual se ha dado desde hace mucho tiempo el mestizaje:

En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. [...] Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los

¹⁶ Cfr: Vasconcelos, *La raza cósmica*, op. cit., p. 53.

¹⁷ Cfr: *ibid.*, p. 78.

llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo.¹⁸

Vasconcelos pensaba que México necesitaba transformaciones sociales para conseguir un mayor bienestar. Estas transformaciones solamente serían posibles siempre que se pusieran en marcha las utopías, bajo la condición de que tales debían obedecer a un impulso desinteresado. Poner en marcha a las utopías era educar, enseñar: serían las más importantes tareas del filósofo. Por esto, nuestro autor llevó sus ideales revolucionarios de los campos de batalla a las aulas, a la enseñanza más que a la labor política, aunque participó en ella activamente.

Para Antonio Caso, la universalidad no tenía por qué implicar una unión de razas, pero sí tenía que tomar en cuenta los puntos de vista de todas, ya que no existe ninguna privilegiada, que importe sobre las demás y por la cual se pierda de vista al resto de la humanidad.¹⁹ Decía que los hombres tenían una esencia y era menester para todos desplegarla. Consideraba que esa esencia primordial era desarrollar valores para mejorar la calidad de vida y la convivencia social. De hecho, para este

¹⁸ *Op. cit.*, p. 31.

¹⁹ En esto se diferencia de Vasconcelos que, como se mencionaba anteriormente, privilegiaba a los americanos.

pensador, la sociedad era un cúmulo de relaciones interpersonales, que tiene como finalidad el perfeccionamiento, mediante la educación, de los hombres. Esto llevaría a que dichas relaciones estuvieran basadas en el amor y la caridad, entendidas en sentido cristiano. La educación que hiciera posible esto tenía que ser integral, abarcar la metafísica, la ciencia, la ética, la axiología y sobre todo la estética; la ética era de suma importancia porque guiaría al hombre a los valores supremos; la estética, porque, como se ha mencionado, lleva al hombre a actuar desinteresadamente, además de que es la intuición estética la facultad que distingue al ser humano.²⁰ Asimismo, los educadores tenían que tener presente la libertad; su tarea no era solamente impartir datos, sino contribuir a la formación de las personas, permitiendo siempre el desarrollo individual y particular de su personalidad.

Caso propugnaba que la tarea fundamental del Estado era la de impartir esa educación integral, garantizarla, consiguiendo así el perfeccionamiento de las personas, sin restringir nunca la libertad. Así, afirma que el Estado: “ha de garantizar a cada quien la posibilidad de existir, conforme a su esencia, conforme a

su modo de ser, dentro del respeto a los demás, que poseen también el propio derecho de existir conforme a su esencia”.²¹ Por ello, Caso se pronuncia en contra de los Estados totalitarios y de cualquier régimen que quisiera imponer una ideología, que ignorara a las comunidades o tratara de imputar un tipo de personalidad como la única correcta. Una de las críticas que lanza al régimen porfirista es precisamente la de considerar que el Estado posee un poder absoluto, que incluye decidir qué es lo que conviene en todo momento a los individuos.

Caso consideraba que era posible hacer un cambio radical en el Estado, que lograra que el acento se pusiera en la difusión de la cultura y no en la coacción. Creyó, al igual que Vasconcelos, que la lucha para conseguir este objetivo se daba en las aulas, aunque Caso se ocupó más en este sentido, pues en Vasconcelos se puede observar una mayor preocupación por la política.²²

Cabe mencionar, también, que Caso concebía el desarrollo de la ciencia, de la filosofía y de la educación siempre dependiente de Dios, pues era él quien daba las pautas, quien nos

²¹ Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario. Obras completas*, 1975, México, UNAM, t. VIII, p. 125.

²² Cfr: Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1993, p. 156.

²⁰ Antonio Caso, *Estética. Obras completas*, 1971, México, UNAM, vol. V, p. 77.

NOTAS

colocaba en la realidad social en la que vivimos, por lo que, sin tomarlo en cuenta y sin tener presente la idea de salvación, resultaría imposible conseguir la organización necesaria de la cultura. En esto se ve claramente como la filosofía de Caso tenía como base el pensamiento cristiano y el sentimiento religioso de la vida.²³

A estas utopías podemos poner algunas objeciones. En la propuesta de la raza cósmica apreciamos que, aunque se hable de unificación, de una síntesis de razas en la que ninguna sobresale de otra, Vasconcelos privilegia la condición de los americanos, principalmente por su territorio, con lo cual se corre el riesgo de que la propuesta de este filósofo se convierta en el mismo nacionalismo contra el que se pronunciaba. Si bien no podemos poner objeción alguna a sus ataques contra el racismo, sí podemos afirmar que Vasconcelos yerra al atacar de manera directa, incluso despreciar en algunas partes de su obra, a lo que él llama la raza anglosajona,²⁴ aunado a esto, aunque se opone al racismo, sigue hablando de jerarquías de

razas, considerando que los indios y los negros superan a los blancos.²⁵ Sin embargo, podemos decir sin empacho que su idea de tomar lo encomiable de cada una de las razas y adaptarlo a nuestra realidad concreta es algo positivo, que contribuye al desarrollo del pensamiento. Lo que debe dejarse de lado es la idea de que hay razas superiores e inferiores.

La propuesta de la educación como motor del cambio de Caso parece muy pertinente, el problema es que, de fondo, ubica a la religión:

Sin propósito de salvación, sin Dios, la cultura no se organiza en su armonía esencial. Dios es el reino de los fines y el centro de los valores. No porque el humanismo científico creó la máquina, ni porque la filosofía y la ciencia formaron la economía moderna, deja de revestir un sentido perenne el factor que integra la personalidad.²⁶

Considero que un pensamiento que proponga a la libertad como fundamental para la educación no debe dar tal importancia a la religión, pues eso excluiría a quienes no poseen ni profesan ninguna fe. Si se entiende a la religión como necesaria para el desarrollo de la personalidad, se es-

²³ Sin embargo, aunque el pensamiento de Caso era predominantemente cristiano, apelaba por la libertad de culto, ya que el sentimiento religioso esta determinado por la fe, y no hay fe alguna que tenga un alcance universal. A este respecto Cfr: Rosa Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, 1990, México, UNAM, p. 53.

²⁴ Cfr: José Vasconcelos, *La raza cósmica*, op. cit., pp. 33-5.

²⁵ Cfr: *ibid.*, pp. 60-1.

²⁶ Antonio Caso, *La persona humana...*, op. cit., p. 100.

taría coartando en parte la libre formación de la misma, ya que se tendría que asumir que no puede integrarse por completo sin creer en Dios. Por otra parte, su propuesta de hacer del Estado un defensor de la educación y la libertad, aunque no tiene en principio ninguna contradicción, hoy en día nos suena más utópica que nunca, pues la historia ha demostrado que, por lo general, quienes ejercen el poder tratan de limitar la autonomía y educar de modo que su régimen parezca el mejor posible. Ese énfasis en la promoción cultural y en la libertad que proponía Caso, aunque debería estar respaldado por el Estado, debe realizarse independientemente de éste.

Algunas de las propuestas de los pensadores del Ateneo son irrealizables; no obstante, otras encontraron su lugar de concreción en las escuelas. Vasconcelos, como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, más que trabajar en ella, se encargó de reestructurarla para que fuese la Universidad la que trabajara por y para el pueblo. Como secretario de Educación Pública comenzó un programa de edición de libros de texto gratuitos y de intercambios culturales con intelectuales y artistas de otros países. También se encargó de la construcción de bibliotecas y edificios que servían para la

difusión de la cultura. Antonio Caso tuvo el puesto de director de la Escuela Nacional Preparatoria, rector y secretario de la Universidad Nacional, director de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro fundador del Colegio Nacional. Desde estos puestos defendió siempre la libertad de cátedra, de expresión y luchó por la autonomía de la Universidad. Sus ideas sobre la necesidad de hacer una filosofía que no se desentendiera de la realidad en la que se elabora, tendrían eco en la obra de Samuel Ramos y Leopoldo Zea, por mencionar algunos.²⁷

Salta a la vista, por lo anterior, que el lugar de la acción, misma que es inherente a la búsqueda de la verdad que proponían los ateneístas, donde obtuvo resultados su labor de mejorar a los hombres y, por último, el único lugar en el que fue posible que sus utopías, en mayor o menor medida, se pusieran en marcha, fue en las escuelas. Conviene que entendamos a la escuela en sentido amplio, es decir, no como el edificio en el que se imparten clases, de forma pública o privada, sino cualquier lugar en el que una persona se dedica a instruir a otros. Debemos tener presente que la enseñanza no queda reducida a su forma académica, puede darse en

²⁷ Aunque sería sumamente interesante de desarrollar, por el momento queda fuera de los límites del presente trabajo especificar las ideas de los ateneístas que fueron retomadas por sus discípulos.

NOTAS

distintos lugares, de formas diversas. Lo que debe enfatizarse es que solamente la educación permitirá los cambios sociales que necesitamos. El Estado, cada vez con mayor contundencia, se muestra no sólo incompetente, sino desinteresado en mejorar las condiciones educativas, razón por la cual los pedagogos y demás profesionales de la educación tienen que redoblar esfuerzos, así como estrechar lazos para que se den los cambios sociales que necesitamos. En una sociedad en la que el gobierno

no contribuye con el bienestar del pueblo y la violencia se torna común, solamente la labor de los educadores sentará las bases para la renovación de la cultura.

Por lo tanto, si se pretende un cambio y si se quiere que el discurso filosófico contribuya a un progreso de la realidad social en la que nos encontramos, los filósofos no deben dejar de lado su papel como educadores, pues allí, posiblemente, las utopías dejen de ser tales y se conviertan en proyectos realizables.

JOHN HENRY NEWMAN Y LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD

*Carlos Gutiérrez Lozano**

RESUMEN: El artículo expone los rasgos generales de la idea de la universidad según el cardenal John Henry Newman, acentuando su concepto de educación liberal como término medio entre la educación confesional y la educación meramente pragmática. La educación liberal es libre y entraña la formación del intelecto, para que busque en todo momento la verdad y la realice. El artículo concluye señalando algunas semejanzas entre el pensamiento de Newman y el Departamento de Estudios Generales del ITAM.

PALABRAS CLAVE: John Henry Newman, universidad, educación liberal, estudios generales.

ABSTRACT: In this article, we will explore the main characteristics of Cardinal John Henry Newman's idea of a university, emphasizing his notion of liberal education as in between a moral and a pragmatic education. Liberal education is free and trains a person's intellect to constantly pursue the truth. Finally, this article showcases the similarities between his thought and that of ITAM's General Studies Department.

KEYWORDS: John Henry Newman, university, liberal education, General Studies.

RECEPCIÓN: 24 de enero de 2013.
ACEPTACIÓN: 04 de junio de 2013.

* Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM

JOHN HENRY NEWMAN Y LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD

Introducción

La serie de conferencias reunidas bajo el título de “Idea de la Universidad”¹ tiene una historia bastante peculiar. Fueron pronunciadas en 1852 durante el proceso de fundación de la universidad católica de Irlanda.

¹Newman consideró esta obra como una de sus principales. Según él, a lo largo de su vida sólo escribió cinco obras “constructivas”: el oficio profético, el ensayo sobre la justificación, el ensayo sobre la doctrina del desarrollo, el ensayo en ayuda de una gramática del asentimiento y la idea de la universidad. Cfr. Ian Ker, *John Henry Newman, una biografía*, 2010, Madrid, Palabra, p. 642. En cuanto al estilo y contenido, “Newman consideraba en lo que habría de ser la primera mitad de su clásico *Idea of a University*, que era uno de ‘mis dos trabajos mejor acabados, desde el punto de vista artístico’, pero también el que lo había metido en ‘mayores’ aprietos, en comparación con las demás publicaciones. *Present Position of Catholics in England* había sido el más fácil de escribir”, *ibid.*, p. 395.

Pero el orador no era irlandés, sino inglés y tenía ¡apenas! unos cuantos años de ser católico, pues recién en 1845 se había convertido al catolicismo, después de años de fecunda labor en el seno de la Iglesia anglicana. El orador era un sacerdote perteneciente al Oratorio de san Felipe Neri, el cual después llegaría a ser Cardenal y, recientemente, el 19 de septiembre de 2010, ha sido inscrito en el libro de los beatos de la Iglesia Católica. La importancia de estas observaciones radica en el hecho de que las conferencias pronunciadas, lejos de encerrarse en el marco de la situación política entre ingleses e irlandeses o entre anglicanos y cató-

licos, ofrece una visión de la educación universitaria que podríamos llamar perenne y siempre actual, como tendremos ocasión de ver.

A Newman no le era desconocido el ambiente universitario: formado en el Trinity College de Oxford, llegó a ser Fellow y posteriormente Tutor del Oriel College, el más famoso entre los Colleges de Oxford en su tiempo y santuario intelectual de la religión anglicana. Precisamente en Oriel, Newman experimenta la fuerte presión que ejerce el credo anglicano en la educación superior, no sólo por el hecho de que cualquiera que deseara estudiar allí tenía que firmar los 39 artículos de la profesión de fe anglicana, sino porque también determinaba el contenido y la orientación de las clases y de la investigación.

Por el otro lado, al volverse católico, Newman vio la profunda necesidad de educación superior de los católicos² y el callejón sin salida en que se encontraban, pues los jóvenes católicos sólo tenían dos opciones:

²Newman escribe en 1863: “Pues bien, como del principio al fin, mis intereses se han dirigido a la educación”. Y explica lo que entiende por ello: “tratar de mejorar la condición, el ambiente de los católicos, mediante un examen de los fundamentos que sirven de base a sus argumentos y a su posición con respecto a la filosofía y a la situación del mundo actual, mediante la presentación de una visión más justa y mediante la ampliación y refinamiento de sus mentes, en una palabra, educándolos”, John Henry Newman, *Escritos autobiográficos*, 1962, Madrid, Taurus, p. 220.

ir a las universidades anglicanas (al momento ya podían hacerlo) o ir a las universidades civiles, con marcado acento ateo (como la recién fundada universidad de Londres o el Queens College de Irlanda).³ Esta situación podría hacer pensar que Newman o cualquier otro pensador, al inaugurar una universidad católica, imprimiría un fuerte tinte confesional, casi apologético, para afianzarse en su identidad. Pero Newman no consideró que fuera ese el camino correcto. Cuando fue invitado a participar en la fundación de la universidad, el Papa y los obispos irlandeses tenían en mente seguir el ejemplo de la famosa universidad de Lovaina, la cual fue determinante en el *aggiornamento* de la filosofía escolástica a finales del siglo XIX. En este contexto, Newman pronuncia la serie de discursos que conocemos como “Idea de la universidad”, en los cuales expone su concepto de educación liberal.

Pero antes de explicar este concepto, es muy necesario que reiframos qué entiende Newman por Universidad.

³En 1845, el primer ministro Robert Peel estableció la no confesional Queen’s University de Irlanda como alternativa al anglicano Trinity College de Dublín. Este esquema recibió el nombre de “educación mixta” y contó con la aprobación de pocos obispos irlandeses, al tiempo que Roma prohibió en reiteradas ocasiones a la iglesia irlandesa acudir a esa universidad. *Cfr.* Ian Ker, “Editor’s Introduction”, en John Henry Newman, *The Idea of a University*, 1976, Oxford, Clarendon Press, p. xiii.

NOTAS

¿Qué es una universidad?

Sin cuestionarse otros posibles orígenes del término universidad (entre los cuales estaría el famoso *Studium Generale*, bastante significativo para nuestro departamento aquí en el ITAM),⁴ Newman hace derivar la palabra universidad de la totalidad del saber: “la Universidad es un lugar que *enseña saber* universal”.⁵ Newman enfatiza las palabras saber y enseñar, que modo que, en su comprensión, la misión primera (no exclusiva) de la universidad es intelectual, no moral, ni religiosa, pero tampoco utilitaria profesional, al tiempo que su labor primera (no exclusiva) es difundir y extender el saber, no hacerlo progresar mediante la investigación, pues esa labor pertenece a las Academias, Sociedades o Asociaciones de investigación de un saber determinado.

La argumentación de Newman es la siguiente: “la verdad es el obje-

⁴ Al respecto, Jorge Rodríguez señala que “este concepto [Estudios Generales], además, nos vincula históricamente con el momento fundacional de la institución universitaria en Europa y con el ideal humanista que se fue afirmando en esas universidades... se designaba *Studium Generale* a una institución de educación superior cuando alcanzaba reconocimiento internacional y combinaba las artes liberales con alguna especialidad (que eran teología, derecho y medicina). Jorge Rodríguez Beruff, “El papel de los estudios generales”, en *Estudios ITAM* 97 (2011), p. 22.

⁵ John Henry Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, 1996, Pamplona, traducción, introducción y notas de José Morales, EUNSA, p. 27.

to propio de cualquier tipo de conocimiento”,⁶ pues la verdad se refiere a los hechos y sus relaciones y el conocimiento es la aprehensión de esos hechos y esas relaciones. Pero el conjunto de estos hechos y relaciones es tan vasto que la mente humana no puede abarcarlo con una simple mirada y apropiarse de él definitivamente. En lugar de ello, “por grados y por aproximaciones circulares se eleva la mente para hacerse con un cierto conocimiento de ese universo en el que ha nacido”.⁷ Las resultantes vistas parciales o formalizaciones del intelecto respecto del objeto constituyen las ciencias, las cuales abarcan mayores o menores parcelas de la realidad. Así, “en la medida en que las ciencias son formas de conocimiento, capacitan al intelecto para dominarlo e incrementarlo; y en la medida en que son instrumentos, le permiten comunicarlo fácilmente a otros”.⁸ De ahí para Newman sea claro que las ciencias procedan a partir del principio, operativo no real, de la división del trabajo. Esto hace que las ciencias difieran en importancia, al tiempo que necesiten de apoyo externo por su carácter provisional e incompleto. Vistas en conjunto, “las ciencias se aproximan a (ser) una representación o reflexión subjetiva de la verdad objetiva”.⁹

⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹ *Ibid.*, p. 78.

La universidad es el lugar donde todos los saberes tiene su lugar (Newman es sumamente explícito en la defensa de todas y cada una de las áreas del saber). De manera obvia, señala la necesidad de la teología dentro de la universidad, pero lo mismo hace con la física, la economía o la sociología; una universidad que no permita todos los saberes se descalifica automáticamente como tal. Ahora bien, la universidad no sólo es el lugar físico donde se reúnen los cultivadores de las diferentes ciencias, a manera de una posada donde todo peregrino puede llegar a guarecerse con seguridad. La universidad es tal porque es el lugar donde las diferentes ciencias entran en relación unas con otras, se vislumbra su jerarquía, se cuidan sus campos de acción, se defienden sus respectivos métodos, pero también se señalan sus límites, de modo que ninguna ciencia rebese el campo que le corresponde y se entrometa en otro, o que alguna extienda su método a las demás, asegurando que es el único posible. La universidad es el lugar donde las ciencias conviven en orden y armonía unas con otras, teniendo como árbitro y juez la verdad. Newman utiliza una imagen sugerente y precisa sobre la función de la universidad cuando escribe:

Lo que representa un imperio en la historia política es lo que represen-

ta una Universidad en el campo de la filosofía y de la investigación [...] actúa como árbitro entre una verdad y otra [...] no mantiene una sola y exclusiva línea de pensamiento [...] es imparcial hacia todas y promueve cada una en el lugar que le corresponde en el cumplimiento de su propio objetivo.¹⁰

Detrás de esta idea de universidad subyace un presupuesto fundamental del pensamiento de John Henry Newman: la idea de que el mundo (entendido como la totalidad del saber) es admirablemente amplio en cuanto a los objetos por conocer y no puede ser abarcado completamente. De ahí que cada ciencia presente sólo una perspectiva de esa totalidad, que necesariamente está orientada a complementarse con las que ofrecen las demás ciencias. A su vez, la idea de que el hombre tiene la maravillosa capacidad de conocer, escudriñar, ordenar, jerarquizar el mundo, pero al mismo tiempo la fragilidad y limitación de esta capacidad de conocer. Es decir, el hombre puede conocerlo todo, pero nunca en su totalidad y de manera definitiva. Por ello, las diferentes ciencias, en cuanto construcciones del sujeto humano, representan los diferentes ángulos con los cuales el hombre intenta abarcar la totalidad

¹⁰ John Henry Newman, *Cristianismo y ciencias en la Universidad*, 2011, Pamplona, Eunsa, pp. 41-2.

NOTAS

del mundo. La universidad, en tanto conjunto ordenado y jerarquizado de todos los saberes, es un reflejo directo y subjetivo del mundo objetivo conocido por el hombre. Por ello, si no están incluidas todas las ciencias, no podemos decir que hemos conocido el mundo en su totalidad y, por ello, también resulta claro que si alguna ciencia intenta abarcarlo todo, sin tener en cuenta a las demás, es porque ingenua o soberbiamente quiere ir más allá de los límites que por el lado de la cosa y por el lado del sujeto cognoscente se le imponen. A partir de lo anterior, se entiende la necesidad del diálogo y la confrontación como algo propio y natural del ambiente universitario, pues, como afirma Roman Siebenrock “es claro que el portador de esta idea [de la totalidad del saber] no es un individuo, sino una comunidad de comunicación, que en la idea de la universidad encuentra su adecuado campo de acción”.¹¹ Newman, pues, entiende la universidad como el lugar del intercambio vivo y actual de los científicos entre sí y con la comunidad universitaria (los estudiantes),¹² de

modo que se dé el avance de cada una de las ciencias en diálogo y confrontación con las demás, y buscando siempre nuevamente la mejor integración entre ellas, de manera que se alcance siempre provisionalmente la totalidad del saber, pues aunque el espíritu humano es finito, tiende de suyo al saber universal y a la verdad universal. Nuevamente en palabras de Siebenrock:

La verdad total es posible únicamente a través del intercambio, el diálogo, la controversia y la rivalidad en la “science community”. Por ello la verdad universal no es posesión inmediata de un individuo o de una disciplina, sino que se expresa cada vez nuevamente en la comunidad de comunicación como resultado y condición de la universidad.¹³

Ahondando un poco más en esta cuestión, otro gran conocedor alemán de Newman, Günter Biemer, señala que para Newman este intercambio interpersonal y vivo es mucho más importante y efectivo que los libros, y cita un consejo de Newman al respecto “cuando queremos ser formados de manera completa y exacta en un ámbito del saber, el cual es complicado y diferenciado, debemos preguntar a los hombres vivos y escuchar su voz viviente”.¹⁴

¹¹ Roman Siebenrock, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, 1996, Sigmaringendorf, Regio Verlag Glock und Lutz, p. 444.

¹² Sobre la importancia del diálogo en las materias de estudios generales, *cf.*: el artículo de Carlos de la Isla, “Reflexiones sobre el método dialógico”, *Estudios*, vol. II, núm. 70, otoño 2004, pp. 7-19.

¹³ Siebenrock, *op. cit.*, p. 445.

¹⁴ Günter Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, 2002, Frankfurt a.M., Peter Lang Verlag, pp. 266-7.

Lo anterior nos ha mostrado la universidad como un lugar con un ambiente muy específico, el cual, por cierto, no es nada fácil de lograr: diálogo, confrontación, comunicación, relación interpersonal. La capacidad para realizar estas acciones es fruto de la meta de la universidad, a saber: de la educación liberal.

Educación liberal¹⁵

En primer lugar, se da una concepción negativa, es decir, se define por sus opuestos. Y es que Newman, fuertemente influenciado por Aristóteles,¹⁶ concibe la educación liberal como el medio virtuoso entre dos extremos viciosos: la educación liberal no es una educación confesional (pues la teología debe tener su lugar en la universidad, pero no puede en-

trometerse legítimamente en los asuntos de las otras ciencias),¹⁷ pero tampoco es una educación meramente pragmática, encargada de formar profesionales de las respectivas ciencias y nada más. En cuanto que no está atada ni a la religión ni a los intereses inmediatos de la profesión, Newman llama a esta educación, como ya lo hiciera Aristóteles respecto de la filosofía primera, libre, *liberal*.¹⁸ Según Aristóteles, lo liberal se opone a lo servil (trabajo físico) por lo que la educación liberal o actividades liberales son ejercicios de la mente, de la razón y de la reflexión.¹⁹ Además, siempre siguiendo a Aristóteles, las posesiones liberales se oponen a las útiles en que son disfrutables, es decir, no se percibe ninguna ganancia, sino que se disfruta el solo uso en sí mismo.

En cuanto al contenido de la educación liberal, Newman precisa:

Su misión [de la universidad] consiste en la formación del intelecto. No necesita dar más a sus estudiantes.

¹⁷Esta afirmación habría de ser matizada para evitar malos entendidos.

¹⁸Que Newman tenía una altísima estima por el Estagirita lo demuestran las siguientes palabras: “Mientras seamos hombres no podremos evitar ser, en gran medida, aristotélicos, porque el gran Maestro no hace sino analizar las ideas, sentimientos, percepciones y opiniones de la humanidad [...] En muchos asuntos, pensar correctamente es pensar como Aristóteles, y somos sus discípulos lo queramos o no, aunque no lo sepamos”, Newman, *Discursos, op. cit.*, p. 132.

¹⁹*Ibid.*, p. 125.

¹⁵Es muy importante distinguir claramente en Newman su concepto de educación liberal del liberalismo, contra el cual luchó prácticamente toda su vida. En su discurso de recepción del cardenalato, Newman escribe lo siguiente: “me alegra decir que desde el principio me he opuesto a un gran mal. Por espacio de 30, 40, 50 años he resistido con mis mejores energías el espíritu del liberalismo en religión [...] El liberalismo en religión es la doctrina según la cual no existe una verdad positiva en el ámbito religioso sino que cualquier credo es tan bueno como otro cualquiera”, “Biglietto Speech”, en John Henry Newman, *Cartas y diarios*, 1996, Madrid, Rialp, pp. 161-2.

¹⁶Siebenrock sostiene que los discursos sobre la universidad pueden ser interpretados como el programa que el Estagirita establecía con su filosofía primera. *Cfr.* Siebenrock, *op. cit.*, pp. 446-50.

NOTAS

Ha cumplido su obra, cuando ha hecho esto. La universidad educa el intelecto para que razone bien en todos los temas, para que tienda hacia la verdad y la asimile.²⁰

La educación liberal es aquella que forma el intelecto. Para entender esto, tengamos en cuenta lo que Newman ha mencionado sobre la formación de las ciencias. Dado que las ciencias son formalizaciones del saber sobre un campo determinado, y se relacionan unas con otras, es necesario ver y reconocer el valor de cada una y la jerarquía que guardan unas sobre otras. Pero esto no puede ser labor de una ciencia junto con otras tareas. Aristóteles asignaba a las ciencias superiores el nombre de arquitectónicas y de entre ellas señaló una como la primera en absoluto: la filosofía primera. Por tener un punto de vista superior, el del ente en cuanto ente, podía erigirse como fundamento de todas las demás. Newman comparte el punto de vista del Estagirita pero lo aplica de una manera original: en lugar de reservar a una ciencia en específico la labor de discernimiento entre los diferentes campos del saber, Newman considera que la universidad debe formar en todos sus integrantes un hábito mental, que precisamente por sus pretensiones llama “filosófico”, el cual no es posesión exclusiva de

²⁰ *Ibid.*, p. 144.

los cultivadores de una ciencia, sino una posible adquisición de todo ser humano. En sus palabras:

La comprensión del influjo de una ciencia sobre otra, y el uso que cada una hace de las demás, así como la situación, la limitación, el ajuste y la debida apreciación del conjunto pertenece, a mi juicio, a un tipo de ciencia diferente de todas las demás, una especie de ciencia de las ciencias, que es mi idea de la filosofía en el verdadero sentido de la palabra, y pertenece también a un hábito filosófico de la mente, que en estos discursos denominaré con ese nombre.²¹

Digamos que Newman democratiza la más bien aristocrática ciencia primera de Aristóteles. Pero veamos con más detenimiento en qué consiste ese hábito mental llamado filosófico, que es lo propio de la educación liberal.

La formación o enseñanza universitaria no va encaminada solamente a un saber puntual y específico de cada ciencia, sino a un “crecimiento y ejercitación en ciertos hábitos morales e intelectuales”.²² La educación liberal no está orientada principalmente a los contenidos, sino a la “educación del intelecto”,²³ que

²¹ *Ibid.*, 81.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 33.

Newman describe de la siguiente manera:

Aquí buscamos la fuerza, la solidez, el estilo abarcante y la versatilidad del intelecto, el dominio sobre nuestras potencias anímicas, la justa estimación instintiva de las cosas que desfilan ante nosotros, que a veces es un don natural, pero que generalmente no se logra sin esfuerzo y el ejercicio de los años.²⁴

Newman es consciente que la mayoría de los jóvenes no poseen esta capacidad para captar las consecuencias de las ideas y de las acciones, sino que más bien son deslumbrados por las apariencias. Por ello considera fundamental como “primer paso” “inculcar en la mente de un joven las ideas de ciencia, método, orden, principio y sistema, así como el de regla y excepción, de riqueza y armonía”.²⁵

Tales principios deben ser ejercitados una y otra vez, con esfuerzo, dedicación y paciencia, siguiendo la idea clásica de que un hábito es la repetición constante de actos. En palabras de Newman:

se forma con ella [la educación liberal] un hábito de la mente que dura toda la vida, y cuyas características son la libertad, el sentido de justicia, serenidad, moderación y sabiduría. Es en suma, lo que en un discurso ante-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

rior me he atrevido a denominar hábito filosófico. Esto es lo que considero el fruto singular de la educación suministrada en una universidad... Este es el fin principal de una universidad en el trato con sus estudiantes.²⁶

La universidad es, pues, el lugar del saber universal y de su comunicación interpersonal. Pero esto no significa que el alumno tenga que saber todo de todas las ciencias. Sin embargo, la universidad le da la ventaja de ver a aquellos que sí practican esas ciencias y así el alumno aprende a respetar, a tener en cuenta a las otras ciencias y a ayudarse unos a otros. El que estudia en una universidad se beneficia de la tradición intelectual, al entender las grandes líneas del saber, los principios en que descansa, las relaciones que guardan unas con otras y sus mutuas limitaciones. “Se trata de la acción de un poder formativo que produce orden y da sentido a la materia de nuestras adquisiciones intelectuales”²⁷. Hoy diríamos simplemente que se trata de formación, más que de mera información. O bien de formar en los estudiantes el pensamiento reflexivo y crítico.²⁸ Se trata de criterios de jui-

²⁶ *Ibid.*, 125.

²⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁸ Al respecto, la siguiente afirmación: “una educación que promueva en los sujetos la reflexividad propia de la educación general conlleva el germen de la libertad, al permitirles adueñarse de

NOTAS

cio y acción aplicables a cualquier situación y contenido. Para Newman, un hombre que lee el periódico es un hombre bien informado, pero nunca un hombre de cultura intelectual.

Ahora bien, esta formación del intelecto es buena por sí misma, puesto que es la perfección del intelecto y toda perfección es un bien. Pero no es un bien instrumental, en el sentido de que sirva para otra cosa, sino que puede descansar en sí mismo. “La educación liberal, considerada en sí misma, es sencillamente el cultivo del intelecto como tal, y que su objeto es, ni más ni menos, la excelencia intelectual”.²⁹ Pero al mismo tiempo, siguiendo la terminología clásica, Newman sostiene que el bien es difusivo de suyo y el bien se comunica naturalmente; por ello, el bien puede ser útil, mientras que lo útil no tiene que ser necesariamente bueno. Así, bien entendido, el saber en sí mismo puede ser útil:

No digo *útil* en sentido vulgar, mecánico y mercantil, sino como un bien que se difunde, o una bendición, o un don, un poder o un tesoro, pri-

su historia y de las consecuencias de sus acciones, de lo que es de vital importancia para una cultura comprometida con la justicia”. Me parece que Ana Margarita Haché explica en palabras actuales lo que Newman entiende por educación liberal, *cfr.*: “El papel de la educación general en los estudios universitarios contemporáneos”, en *Estudios*, vol. IX, núm. 97, verano 2011, p. 11.

²⁹Newman, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 141.

mero para quien lo posee, y a través de él para el mundo entero. Si una educación liberal es buena, debe necesariamente ser también útil.³⁰

Una vez formado el intelecto, puede darse luego su ampliación por el saber (hechos), siguiendo el adagio latino *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. * Es decir, si se tiene el hábito filosófico de la mente, los conocimientos que se adquieran tendrán siempre su lugar, orden y valor, de modo que la educación no sea sólo acumulación de conocimientos, sino verdadera asimilación de los mismos. La transmisión de conocimientos es medio, no fin de la educación liberal. No se trata del saber de cosas aisladas, sino la mutua relación entre ellas. “Educación es una palabra mayor, es la preparación para el saber, y la enseñanza de conocimientos en orden a esa preparación”.³¹ Y en otro lugar: “educación es una palabra más elevada. Implica una acción que afecta a nuestra naturaleza intelectual y a la formación del carácter. Es algo individual y permanente”.³²

Newman fue siempre muy afecto a buscar imágenes concretas de aquello que quería decir. La encarnación

* “Aquello recibido, se recibe según el modo del receptor”. Más que adagio, parece un principio tomista (*cfr. Summa Th.* 1a, q. 75 a.5; 3a, q.5) [*N. del E.*].

³⁰*Ibid.*, p. 176.

³¹*Ibid.*, p. 159.

³²*Ibid.*, p. 135.

del intelecto formado, la imagen concreta de aquel que ha adquirido el hábito filosófico que pretende la educación liberal es el *Gentleman*.³³ Su definición-descripción es bien conocida en sus rasgos generales:

El caballero es aquel que nunca inflige dolor, evita lo que pueda causar estridencia o sobresalto en la mente de los demás, evita todo enfrentamiento de opiniones, se preocupa por que todos se hallen a gusto, es afectuoso con todos, sabe con quién y de qué habla, interpreta todo favorablemente, no es mezquino en sus discusiones, es prudente y tiene buen sentido, nunca es injusto, es sencillo y sólido, breve y eficaz. Respeto la piedad y la devoción, es amigo de la tolerancia [...] estos son algunos de los rasgos del carácter ético formado por un intelecto cultivado, al margen de principios religiosos.³⁴

Con todo, Newman es coherente al precisar que la educación podría ser una buena preparación para el nivel religioso de la fe, pero no lo incluye. La educación es un bien natural, mientras que la fe es un bien sobrenatural. La frase de Newman es contundente: “la educación liberal no hace al cristiano, ni al católico, sino al caballero”.³⁵

³³ Rosario Athié Lambarri prefiere hablar de *gentleperson* para incluir ambos sexos.

³⁴ Cfr. Newman, *Discursos...*, pp. 210-212.

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

Newman y los estudios generales

Quiero presentar una concreción del pensamiento de Newman, que puede resultar muy interesante. En un curso titulado “Cristianismo y literatura”, Newman sostiene que “las materias de la escuela de filosofía y letras constituyen los estudios centrales en la universidad”. Considero que los cursos de estudios generales cubren lo que Newman atribuye a la facultad de filosofía y letras. Carlos de la Isla, en su artículo “Reflexiones sobre el método dialéctico” recoge las palabras del entonces rector del ITAM, licenciado Javier Beristáin: “creo que las ventajas y real aceptación de nuestros egresados se deben principalmente a los estudios generales”.³⁶ ¿En que consiste esta valoración?

Para Newman, un hombre debe leer en el original a los autores griegos y latinos: “los clásicos [...] en la mayoría de los casos, siempre han sido los instrumentos de educación, adoptados por la civilización occidental”.³⁷ (Recuérdese que no se supone ninguna recepción pasiva, sino el vivo intercambio con el autor por medio del estudioso respectivo que dialoga y se confronta con los estudiantes). Al

³⁶ Carlos de la Isla, *op. cit.*, p. 7.

³⁷ Newman, *The Idea of a University*, 1976, Oxford, Clarendon Press, p. 216.

NOTAS

preguntar Newman por aquello que pueda “fortalecer, refinar y enriquecer mejor las capacidades intelectuales” responde con lo que muchos siglos de experiencia en Occidente han mostrado: “la concienzuda lectura de los poetas, historiadores y filósofos de Grecia y Roma lograrán este propósito, como lo ha demostrado la experiencia”.³⁸ La literatura es, para Newman, uno de los estudios más provechosos para la educación liberal. En su conferencia “Cristianismo y literatura” afirma que la civilización occidental tiene “sus principios comunes, visiones, enseñanza y especialmente sus libros”, a los cuales llama simplemente “clásicos”, pues éstos nos colocan en aquella vieja tradición, cuando “proseguimos aquellos augustos métodos para ensanchar la mente, cultivar el intelecto y refinar los sentimientos, en los cuales ha consistido siempre el proceso de civilización”.³⁹ Menciona con especial acento a Homero, pero recuerda que también “otros poetas fueron asociados con Homero en la tarea de la educación, tales como Hesíodo y los trágicos”.⁴⁰ Con el arribo de la retórica cobró importancia el estudio de la historia, “y enton-

ces las páginas de Tucídides llegaron a ser uno de los estudios especiales por los cuales Demóstenes llegó a ser el primer orador de Grecia”.⁴¹ Newman agrega expresamente a Aristóteles, no podía faltar, y concluye declarando a los maestros de Occidente: “el mundo debía tener ciertos maestros intelectuales y no otros; Homero y Aristóteles, con los poetas y filósofos que los rodearon, hubieron de ser los maestros de todas las generaciones”.⁴² Y hace una comparación ciertamente discutible: “incluso en nuestros tiempos Shakespeare y Milton no son estudiados en nuestro curso de educación; pero los poemas de Virgilio y Horacio, como aquellos de Homero y los autores griegos antiguos, estuvieron en la mochila de los alumnos no mucho más de cien años después de haber sido escritos”.⁴³

Conclusión

Para concluir estas reflexiones, quiero subrayar la relevancia social de la universidad en el pensamiento del cardenal Newman. Y es que la universidad no puede quedarse replega-

³⁸ *Ibid.*, p. 220.

³⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 218. Por trágicos entiende, obviamente a Esquilo, Sófocles y Eurípides.

⁴¹ *Ibid.*, p. 218.

⁴² *Ibid.*, p. 219.

⁴³ *Ibidem.* Con todo, Newman termina incluyendo como núcleos centrales de Occidente a Jerusalén, Atenas y Roma, *cfr. ibid.*, p. 223.

da sobre sí misma, ya que por esencia es un lugar de comunicación del saber universal. Tal comunicación del saber debe tener su concreta aplicación en los diferentes campos de la vida social. Newman escribe:

Cuando el intelecto ha sido debidamente entrenado y formado para lograr una visión coherente de las cosas, desplegará sus energías con mayor o menor eficacia, según su capacidad en el individuo. En el caso de la mayoría de los hombres, se suele manifestar en el buen sentido, la sobriedad de pensamiento, el tono razonable, la sencillez, el autodominio y la firmeza de concepciones que lo caracterizan [...] En todos será un don para entrar con relativa facilidad en cualquier tema de pensamiento y abordar con éxito cualquier ciencia o profesión.⁴⁴

La universidad prepara para vivir y para vivir bien; precisamente por eso, su meta es la formación del intelecto y no solo la transmisión de conocimientos, de modo que los estudiantes puedan “cumplir mejor

sus tareas en la vida, y hacer de ellos miembros más inteligentes, capaces y activos de la sociedad”.⁴⁵ Newman no teme caer en contradicción cuando afirma: “si debe asegurarse un fin práctico a los cursos universitarios, afirmo que es el formar buenos miembros de la sociedad. Su arte es el arte de la vida social, y su objetivo es la preparación para el mundo”.⁴⁶

Los conceptos compartidos en la idea de la universidad de Newman han sido criticados muchas veces como irrealizables. Pero Newman entendía la utopía como un ideal regulativo de las acciones humanas: su realización siempre se quedará atrás, pero considero que las reflexiones newmanianas siguen siendo una fuente de inspiración al nacer de una profunda introspección de la naturaleza humana. Muchas de sus intuiciones no pudieron ser realizadas como las concibió, pero son susceptibles de otras materializaciones. Estoy seguro de que más de unos de los conceptos de Newman están presentes y operativos en el caminar de algunas universidades.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibid.*, 185.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA ENVIDIA DE
SCHOPENHAUER:
¿FILOSOFAR DENTRO O
FUERA DE LA UNIVERSIDAD?

*Vanessa Huerta Donado**

RESUMEN: Schopenhauer mantuvo con la universidad de su tiempo una tensa relación. Aunque el filósofo veía en ese recinto del saber un lugar propicio para el despliegue de sus planteamientos, también representaba la posibilidad de su dispersión y vulgarización. En el presente artículo exponemos las ventajas y desventajas que Schopenhauer sostiene a favor y en contra del filosofar dentro de la universidad como institución, al mismo tiempo que intentamos divisar una salida ante la actual crisis de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: Universidad, Schopenhauer, filosofar, libertad, espacio.

ABSTRACT: Schopenhauer maintained a harsh relationship with the university of his time. While the philosopher viewed this institution of learning as a favorable place to communicate his ideas, it also entailed the possibility of their dilution and trivialization. In this article, we will present the advantages and disadvantages that Schopenhauer proposes for and against philosophizing in the university as an institution, while attempting to find a solution to the current philosophical crisis.

KEYWORDS: University, Schopenhauer, philosophizing, liberty, space.

LA ENVIDIA DE SCHOPENHAUER: ¿FILOSOFAR DENTRO O FUERA DE LA UNIVERSIDAD?

*Para Ángel Xolocotzi, quien hace
de la vida una vocación pensante.*

*Cuanto más débil es el
contenido del pensamiento,
más importante se siente el pensador.*

GILLES DELEUZE*

182 | **A** pesar de haber nacido en el seno de una familia acomodada y de vivir largo rato sin preocupaciones financieras, Arthur Schopenhauer se incorporó a la vida universitaria tras experimentar una crisis de bolsillo, alrededor de 1819. Pero el asunto no era verdaderamente grave como para obligarle a tomar tal decisión; a decir verdad, un motivo de corte académico movía la acción de nuestro autor.

*Cita que apareció a propósito de Bernard Hénri-Lévy: el francés contemporáneo que se ha dedicado a fabricar una reputación en el mundo filosófico, valiéndose tanto de los medios masivos de comunicación, como de su significativo capital e influyentes amistades. Entre los más sobresalientes encontramos a Jean-Luc Lagardère, Hachette Filipacchi Médias y Nicolas Sarkozy, véase *Revista Arcadia*, <http://www.revistaarcadia.com/imprensa/filosofia/articulo/el-filosofo-guerra/27764>

Pese a las duras críticas y los constantes reproches en contra de la universidad como institución, Schopenhauer se había propuesto enseñar allí mismo toda la filosofía, es decir, *la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*, seis veces por semana, de 4 a 5 de la tarde, además de “liberar de las garras de sus corruptores a la filosofía postkantiana”.¹ Sin embargo, no tuvo el éxito esperado. De los veinticuatro meses que su clase estuvo anunciada, sólo se abrió los primeros seis con apenas cinco estudiantes, hasta que, finalmente, cerró el curso aun sin terminar. Por si esto fuera poco, el penoso destino de su estancia docente también estu-

¹R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, 1992, Madrid, Alianza, p. 346.

vo marcado por el abierto desacuerdo con Hegel: el filósofo más reconocido de la universidad berlinesa, cuyas apabullantes reputación y fama lo dejaron sin posibilidad de difundir su pensamiento.

A raíz de este gran fracaso, Schopenhauer redactó varios escritos en los que se aludía a los *comerciantes del saber*, es decir, a los hombres vulgares que sacrifican la verdad con tal de recibir a cambio falsos honores y cuantiosos salarios. De entre ellos, las personalidades más socorridas fueron los filósofos románticos de pluma abismada: Fichte, Schelling y Schleiermacher, cuya principal característica era la falta de claridad y la ostentosa escritura. Pero el blanco predilecto de los reparos schopenhauerianos era, sin lugar a dudas, “ese charlatán aburrido y fastidioso” llamado Hegel, quien “ha desorganizado y echado a perder por entero la mente de toda una generación”.² Éste, por su parte, se había consolidado ya como una gran personalidad filosófica que apenas recibía noticia de un tal Arthur Schopenhauer, 18 años menor que él.

La única verdadera disputa entre estos grandes tuvo lugar durante el examen de habilitación de Schopenhauer; sin embargo, un encuentro de este tipo jamás se repitió. Como quie-

ra que haya sido, no pretendemos reducir a contienda póstuma la relación que pudiera existir entre singulares personajes como éstos. Lo que sí buscamos son las razones por las que Hegel se convirtió en el digno merecedor de furibundos reproches como los ya citados, razón por la cual hemos de comenzar aclarando la idea que Schopenhauer tiene del filósofo.

Para nuestro autor, los solemnes ademanes y seriedad profesional no colman el arduo trabajo que el ámbito del pensar requiere. Todo hombre dedicado a la investigación de la verdad debe, antes que nada, liberarse de cualquier interés propio o ajeno. Si es necesario, debe abdicar incluso al bienestar personal y al de sus hijos —si es que por error llegase a engendrarlos—, puesto que la plena disposición de renuncia a lo cotidiano y a sus facilidades es la primera condición del genuino trabajo filosófico. Pero esto no se encuentra fácilmente entre los hombres, ni es asequible mediante la buena voluntad y el adiestramiento. Se trata más bien de una anomalía que la mezquina naturaleza concede de vez en cuando, surgida de la combinación entre una inteligencia extraordinaria y un colosal espíritu.

Quizá por ello casi nunca coinciden dos grandes filósofos en un mismo siglo, por mucho que varios profesores de universidad se tomen

²A. Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*, 1991, Madrid, Alianza, p. 86.

NOTAS

el atrevimiento de referirse a sí mismos como tales.³ Para Schopenhauer, lo único que logran estos pequeños hombrecillos con sus amables escritos es negar la esencia de la filosofía y mermar sus posibilidades. Por ello resultaría estéril y hasta ridículo el esfuerzo de buscar concepciones fundamentales de las cosas y del mundo entre las opiniones de la multitud: lugar de puras experiencias y hechos ordinarios de los que nada digno puede resultar. “Tómese en las manos, en cambio, a cualquier filósofo de *verdad* [...], a Platón o Aristóteles, a Cartesius o Hume, a Malebranche o Locke, a Spinoza o Kant: encontraremos siempre un espíritu activo, fértil en pensamientos, un espíritu repleto de conocimientos que engendra conocimiento”.⁴

Sin embargo, es probable que por permanecer alejado de la muchedumbre y de sus acostumbrados modos de hablar, el *verdadero filósofo* nunca llegue a gozar del reconocimiento merecido. Su búsqueda jamás será recompensada porque la verdad nada tiene que ofrecer. Se desea tan sólo en virtud de sí misma y a ella se llega desde el anonimato. En este sentido, sólo el afán sincero y fuerte puede soportar la vida filosófica, tan enigmática como penosa, pero al mismo

tiempo tan insigne como la de un héroe mitológico.

Todo lo contrario sucede con la mayoría de los hombres que viven a expensas de la filosofía y se entregan al mundo sin pensarlo dos veces; actuando según la regla de la naturaleza, que impide divisar más allá del aseguramiento y la estabilidad financiera. Exceptuando la paradigmática figura de Kant, en quien dignamente se condensan tanto el auténtico filósofo como el honrado profesor de filosofía, Schopenhauer sostiene que estas dos ocupaciones son excluyentes. Cualquier otra tarea estorba cuando de llegar a la verdad se trate, y por ello mismo, el que esté interesado en su búsqueda “que se dirija a cualquier parte menos a las universidades, porque ahí su hermana, la filosofía convencional, ejerce el mando y es la que dicta los platos del menú”.⁵

De hecho, son tres los errores fundamentales que se comenten en la práctica filosófica dentro de la universidad. El primero de ellos tiene que ver con la generalizada creencia de que quien vive de una cosa es quien mejor la entiende, lo cual trae como consecuencia la auto-concesión de una falsa autoridad para diferenciar aquello que conviene ser enseñado de aquello que no. Pero el verdadero problema no reside en el propósito selectivo de este filtro, sino en

³ *Idem*, p. 114.

⁴ *Idem*, p. 76.

⁵ *Idem*, p. 60.

el peligro de censura implícito en la asignación de privilegios como éstos, a los que fácilmente se deja guiar por sus propios intereses y por los de su universidad.

En segundo lugar y siguiendo a Kant en argumentación, Schopenhauer asegura que el error de las políticas universitarias reside en pasar por alto el hecho de que la filosofía es una ciencia de tipo completamente diferente a la matemática o la biología, razón por la cual, no puede ser “enseñada” ni “aprendida”. Lo único que un profesor de filosofía en estricto sentido puede hacer por sus alumnos es: enseñar a filosofar!⁶ Precisamente en esto consiste la verdadera vocación del pensamiento, que sólo enraíza en un espacio libre fundado en la razón. Todo lo contrario sucede con las cátedras públicas que “convienen sólo a las ciencias ya hechas, a las ciencias que realmente existen, porque para poderlas enseñar lo único que hace falta es haberlas aprendido antes”.⁷

Como tercer error tenemos la fácil concesión de cátedras a los hombres que las buscan con insistencia, sin tomar en consideración lo poco capaces que son intelectualmente hablando. En definitiva, desde la época de Schopenhauer se ha hecho paten-

te la ocupación de los más respetados cargos por demagogos y charlatanes, quienes al ubicarse en la cúspide de la jerarquía académica, se creen los más versados en el tema. Sin embargo, este intento de vida pública y aburguesada a costa de la universidad poco importa a los que *nacen siendo póstumos*, porque al igual que el gran filósofo Friedrich Nietzsche, advierten que el pensamiento riguroso también es discreto e intempestivo.

Si el diagnóstico anterior es correcto, entonces cabe preguntarnos ¿en qué consiste el secreto del fulminante éxito que algunos académicos tienen entre el alumnado? Para Schopenhauer, lo único que puede encubrir la pobreza de espíritu es la escritura afectada y obscura, que deja en el ingenuo lector “la impresión de que ninguna palabra consigue expresar sus pensamientos, de elevados y profundos que [son]”.⁸ Efectivamente, la mayoría de los hombres que se hace llamar “intelectuales” escriben para llenar la hoja de papel antes de haber experimentado la imperiosa necesidad de hacerlo. Escriben por encargo, sin exactitud ni claridad; frecuentan los modismos, los giros lingüísticos de uso corriente, los neologismos y el oxímoron. Como si con estos recursos bastante manoseados

⁶ Cfr. I. Kant, *El conflicto de las facultades*, 1963, Bs.As., Losada.

⁷ Schopenhauer, *op. cit.*, p. 113.

⁸ A. Schopenhauer, *Sobre escritura y estilo*, 2002, Castellón, El lago ediciones, p. 74.

NOTAS

lograran exteriorizar ideas originales, ideas que por lo demás, nunca han tenido.

Más aún, hasta podría decirse que hay dos tipos de malos escritores: los que escriben sin pensar y los que piensan mientras escriben. Los primeros son siempre los más abundantes y se caracterizan por redactar a partir de *recuerdos*, de *reminiscencias* o, directamente, a partir de *libros extranjeros*. Los segundos, los que piensan mientras escriben, piensan con el fin de escribir para complacer a la chusma, a las editoriales y a sus patrocinadores. En cualquier caso, ambos gremios “escriben palabras, e incluso párrafos enteros, de los que ellos mismos no piensan nada, con la esperanza de que algún otro ya lo hará”.⁹ Pero *todo escritor será malo en tanto que escriba por dinero*, y su verdadero oficio consistirá, al igual que los comediantes, en asombrar a su público con un discurso pomposo y acrobático.

Contrario a ello es el don de la simplicidad que alimenta la belleza de las ideas: “indicio, no sólo de la verdad, sino también del genio”.¹⁰ De hecho, los verdaderos escritores se distinguen por usar pocas palabras y un estilo sobrio para comunicar grandes ideas; por utilizar palabras ordinarias para decir cosas extraor-

dinarias. Sin embargo, lograr que cada oración esconda detrás una reflexión previa y una intención singular, no es cosa fácil. Eso se logra únicamente cuando se ha pensado antes de escribir, cuando se escribe únicamente lo que ha sido pensado ya. “Sólo aquel que saca lo que escribe directamente de su propia cabeza merece que alguien lo lea”.¹¹ De todos los demás podemos prescindir sin pena.

Pero no todo en Schopenhauer son apasionadas críticas en contra de la universidad y sus ídolos; también reconoce que la filosofía enseñada en las universidades es provechosa en cierta medida. Para él, la posibilidad de que una disciplina como ésta adquiera presencia en la sociedad, se encuentra únicamente en la universidad como *tópos*; aunque a decir verdad, la función más importante radica en el gran entusiasmo que pueda despertar en la mente los jóvenes, convidándolos a su estudio e investigación.¹² De cualquier manera, el hombre destinado al filosofar llegará a él por sus propios medios, sin necesidad de pasar por la universidad y sus políticas. Pero acaso esta justificación secundaria y de tipo totalmente formal es suficiente para continuar aprendiendo filosofía en la universidad. O de lo contrario, ¿podemos imaginarnos una universidad sin facultad de filo-

⁹ *Idem*, p. 46.

¹⁰ *Idem*, p. 48.

¹¹ *Idem*, p. 19.

¹² *Sobre la filosofía de universidad*, p. 23.

sofía? ¿En verdad puede la filosofía florecer como tal dentro de la universidad como institución?

Desde el planteamiento de nuestro autor queda claro que las respuestas a estas preguntas serán negativas; no obstante, también queda claro desde qué punto de vista y bajo qué circunstancias niega esta posibilidad. Partiendo de un ideal riguroso al que todo filósofo debe aspirar, nuestro autor habló desde su tiempo juzgándolo de manera severa. Para él, hacer de la filosofía una profesión trae consigo más daños y perjuicios que beneficios y adelantos; sobre todo, cuando se escribe para la gran masa humana, según las disposiciones del Estado y su gobierno. Claro que Schopenhauer no se equivoca al decir que la universidad se ha convertido en el punto de convergencia de muchos intereses, cosa que experimentamos hoy en día con mayor intensidad.

Efectivamente, en tiempos dominados por la comunicación masiva, espectáculo y el olvido, la desidia y la pasividad, el filosofar aparece como un género discursivo más, cuya práctica se disuelve en la excesiva profesionalización y especialización de sus temas.¹³ Sin embargo, efectos como estos no toman por sorpresa a los habitantes de la época contemporánea, debido a que la disipación del

saber en distintas regiones epistemológicas, inauguró también aquel camino que conduce a su propio cierre. Con la fragmentación del conocimiento asistimos, pues, al cumplimiento de ciertas tendencias germinales, presentes desde la antigüedad; pero sobre todo, asistimos a la conquista del proceder fragmentario frente al desarrollo unitario de los planteamientos fundamentales, al más puro estilo de un Platón, un Kant o un Descartes.

Bajo estas condiciones, cabe preguntar ¿aún es posible entregarse a la búsqueda de la verdad sin condiciones de ningún tipo, tal como lo sugiere Schopenhauer? Para el filósofo francés Alain Badiou no sólo es posible, también es necesario retomar como punto de partida las categorías fundacionales de la filosofía, pero desde un nuevo espacio arquitectónico que propicie la rehabilitación del pensamiento. Después de la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional y a su ideal de verdad, no podemos dar continuidad al pensamiento filosófico salvo por medio de la pluralidad de sentidos.¹⁴ No obstante, el espacio propicio para dar este paso todavía se encuentra estrechamente vinculado a un régimen de saber específico que se auto-legitima institucionalmente mediante las universidades. Por ello, Badiou anuncia como tarea la búsqueda de nuevos

¹³A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, 2010, Madrid, Errata Naturae, p. 51.

¹⁴*Idem*, p. 55.

NOTAS

ámbitos para la instauración de una filosofía más dinámica, que en lugar de enfrascarse en la expansión y divulgación científica, permitan refundar el mundo “sobre la combinación y mezcla de las ruinas de la metafísica y de la crítica moderna de la metafísica”.¹⁵ Pero, ¿qué otro lugar nos asegura la subsistencia del quehacer filosófico si no es, precisamente, la universidad?

En una conferencia titulada *El porvenir de la profesión*, dictada alrededor de 1958, Derrida nos habla de la universidad como el lugar último de resistencia irredenta, análoga al principio de *desobediencia civil*. Sin embargo, un emplazamiento como éste no será posible sin haber conquistado antes la libertad académica, la libertad de decirlo todo, de criticarlo todo y de publicarlo también.¹⁶ En ello reside la fuerza de crítica de la universidad futura, que se constituye como “el lugar en el que nada está a resguardo de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia; ni siquiera tampoco la idea tradicional de crítica, como crítica teórica, ni siquiera la autoridad de la forma ‘cuestión’, del pensamiento como ‘cuestionamiento’”.¹⁷ En resumidas cuentas, la tesis central

que guía el desarrollo del texto gira en torno a la posibilidad de una universidad del mañana, que al reivindicar su soberanía, quede fuera del alcance de los poderes políticos, jurídicos, económicos y éticos.

Pero si ya Schopenhauer nos advertía de los peligros intrínsecos de la filosofía desarrollada en este recinto estático e idéntico a sí mismo, ¿qué sentido tiene empeñarse en obtener una cátedra para ser escuchado por los muchos, cuando la filosofía perenne, la verdadera filosofía, se lleva a cabo en la más discreta soledad? Para nosotros, la respuesta se ubica en otro nivel, donde surge de manera inesperada el acontecimiento que sostiene inmediatamente lo indecible.¹⁸ No se trata, pues, de instalarse en los antiguos edificios que hacen las veces de campo de batalla, sino de propiciar la interrupción del orden establecido, de su organización y convención. Después de todo, ninguna política universitaria puede impedir que tenga lugar un contra-movimiento dirigido hacia la irrefrenable repetición de los saberes técnicos y científicos, haciendo estallar con ello el horizonte de lo posible.¹⁹

No obstante, para propiciar este tipo de resultados no basta con proclamarse filósofo y ser reconocido

¹⁵ *Idem*, p. 66.

¹⁶ J. Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, 2002, Mínima Trotta, p. 18.

¹⁷ *Idem*, p. 14.

¹⁸ Badiou, *op.cit.*, p. 22.

¹⁹ *Idem*, p. 71.

como tal; todo pensador dedicado a la enseñanza de la filosofía en la universidad también debe proferir su vocación de profesor, tan íntimamente ligada con el profesar. “Pero saber profesar o profesar un saber, saber producir un conocimiento, incluso, no es, dentro de la tradición clásico-moderna que estamos interrogando, producir unas obras”.²⁰ El profesor de filosofía debe producir y enseñar un saber al mismo tiempo que lo profesa, es decir, que se promete actuar con responsabilidad académica y compromiso público más allá del mero saber o enseñar.

Pero esto no es tan fácil de llevar a cabo, sobre todo en disciplinas que proceden de manera técnica y mecanizada. Por ello, es necesario que las nuevas humanidades –y la filosofía en particular– practiquen la deconstrucción con sus propios conceptos, a manera de resistencia, pero conservando al mismo tiempo su tradición, pues sólo de esta manera tendrá lugar lo que ocurre: lo que acontece contracorriente. En esta línea, Derrida interpreta la postura kantiana que propone conceder un lugar privilegiado a la facultad de filosofía dentro de la arquitectura universitaria, “pues es lo que le permite sustraer [la] de cualquier poder exterior, sobre todo al poder estatal, y le asegura una liber-

²⁰ *Idem*, p. 38.

tad incondicional de decir lo verdadero, de juzgar y sacar conclusiones respecto a la verdad, siempre y cuando lo haga al interior de la universidad”.²¹

Por otro lado, aunque la topología del ámbito universitario se ve amenazada constantemente por la introducción de nuevas tecnologías virtuales, antes que renunciar a ellas, es necesario “encontrar el mejor acceso a un nuevo espacio público transformado por nuevas técnicas de comunicación, de información, de activación y de producción del saber”.²² Únicamente de este modo el pensamiento puede perseverar bajo diversos nombres, legitimando su espacio estratégicamente, mediante un determinado régimen discursivo-institucional. Por eso decimos que la solución no radica en ceder los espacios ganados a intereses vulgares. ¡Al contrario! Hoy más que nunca es necesario reivindicar el lugar de la filosofía y de las Humanidades, porque paradójicamente, la universidad constituye su lugar de arraigo por excelencia. De ahí en adelante, lo que filosofar dentro de la universidad implique, sólo lo comprueba uno mediante la propia vida.

En lo que al desafortunado caso Schopenhauer respecta, es necesario

²¹ Derrida, *op. cit.*, p. 42.

²² *Idem*, p. 12.

NOTAS

inscribirse en el suelo histórico que dio vida a su postura, con tal de entender por qué, a pesar de haber sido un gran crítico de la universidad, no vaciló en intentar profesar allí mismo su ardua filosofía. En definitiva, nuestro autor no niega la posibilidad de que grandes filósofos se formen y salgan de las aulas universitarias, puesto que allí la filosofía adquiere su propia facticidad. Sin embargo, no fue capaz de percibir el colosal planteamiento que se forjaba delante suyo, quizás porque era demasiado pronto para emitir un juicio definitivo en torno a un filosofar toda-

vía en marcha. Únicamente gracias a la crítica retrospectiva, que desarticula el pensamiento en sus distintas dimensiones, podemos decir que Schopenhauer se equivocó al comparar la filosofía hegeliana con mera sofística, movido en gran medida por ese *pathos* del recelo que le provocaba la impotencia de ver realizada en otra persona su propia posibilidad. ¡Claro que Schopenhauer quería enseñar filosofía en la universidad! ¡Claro que buscaba difundir su trabajo! ¡Claro que anhelaba el merecido reconocimiento de un *Herr Professor*! Lamentablemente, no fue escuchado.

RESEÑAS

John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, 2011, New York, Cambridge University Press, 441 pp.

RECEPCIÓN: 10 de abril de 2013.

ACEPTACIÓN: 04 de junio de 2013.

La Teoría Crítica antes del eclipse

El Instituto de Investigaciones Sociales, del que surge la Escuela de Frankfurt, ocupa un lugar sin parangón respecto a la reflexión teórica del siglo XX; en primer lugar, por la puesta en marcha de un centro de investigación social interdisciplinario, el cual buscaba comprender, mediante de la crítica económica y la reflexión filosófica, sociológica e histórica, a la sociedad capitalista tal y como se presentaba en ese momento —su desenvolvimiento, sus contradicciones y, ante todo, las posibilidades que ésta tenía de alcanzar su superación en una sociedad post-capitalista. En segundo, por la metodología con la que intentó vertebrar tal esfuerzo; tal método llevó por nombre Teoría Crítica y sus ejes teóricos estaban dados a partir de un marxismo no tradicional u ortodoxo, del psicoanálisis elaborado hasta ese entonces por Sigmund Freud y de la lógica dialéctica. Notorios son también, sin duda, los pensadores que consumaron esta teoría: Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Walter Benjamin y Max Horkheimer, entre otros.

Uno de los fines del libro de John Abromeit: *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* es establecer hasta qué punto ambas ideas, la investigación interdisciplinaria y el método *ad hoc*, fueron fraguadas y llevadas a cabo por el filósofo alemán Max Horkheimer. Empero, no es éste el único objetivo, ni quizás tampoco el principal. Lo que Abromeit se propone en esta exhaustiva biografía intelectual de Horkheimer es mostrar la rele-

RESEÑAS

vancia y la actualidad de la teoría que este pensador alemán desplegó durante los decenios de 1920 y 1930, o lo que Abromeit llama la temprana o primera Teoría Crítica.

Se trata de un libro que recobra un pensar profundo y excepcional y, sin embargo, sumamente descuidado, pues aunque la obra de Max Horkheimer fue tal vez una de las reflexiones más críticas y originales del siglo XX, su discurrir ha sido poco analizado. A pesar de la influencia que este filósofo tuvo, primero, entre aquellos pensadores que se reunieron en torno a su labor en el Instituto y, de manera menos evidente, a través de la Teoría Crítica, su pensamiento parece permanecer en la sombra.

John Abromeit consigue entrelazar, de manera muy atractiva, los acontecimientos biográficos de este testigo excepcional del siglo pasado, con la reflexión filosófica que, tanto él como los pensadores con los que colaboró estrechamente, fueron desplegando a partir de acontecimientos como la Primera guerra mundial, la instauración de la República de consejos de Múnich, las luchas intestinas entre la izquierda alemana, la llegada del nazismo al poder y la subsecuente persecución desatada por dicho régimen —la cual Horkheimer sufrió por su doble condición de judío y de intelectual de izquierda—, la exclusión y el exilio. Aunque, como el autor indica, “en general el enfoque está dirigido primariamente —y sin intento alguno de apología— al pensamiento de Horkheimer. El examen de los detalles biográficos de la vida de Horkheimer o de aquellos que lo influenciaron está, en la mayoría de los casos, limitado a lo que resulta indispensable para explicar el desarrollo de sus ideas” (p. 2).¹

Si bien, el libro únicamente abarca la primera mitad de la vida de este pensador y, por tanto, sólo atiende la obra que Horkheimer realizó en esta etapa, es decir, desde su nacimiento en 1895 hasta la escritura conjunta con Theodor W. Adorno del texto por el que es más reconocido, *Dialéctica de la Ilustración*, en 1941; podría pensarse que en ese sentido es una especie de estudio introductorio a esta paradigmática obra, cuando resulta lo contrario. Lo que Abromeit busca con su investigación es exponer, en primera instancia, cómo se desarrolla de manera paralela el trabajo teórico de Horkheimer con —tal como lo dice en el título— la fundación de la Escuela de Frankfurt, y subsecuentemente, mostrar que esta primera etapa de la labor horkheimeriana es más fructífera para el debate teórico contemporáneo que aquella que se articula en

¹Las traducciones son mías.

el análisis expuesto en *Dialéctica de la Ilustración*, por lo que representa una alternativa más completa y cercana para comprender la realidad actual:

Creo que los primeros trabajos de Horkheimer no sólo fueron su mejor momento, sino que también tienen un mayor potencial para contribuir a los debates contemporáneos y a los intentos de renovar a la Teoría Crítica. La primera Teoría Crítica de Horkheimer es mucho menos familiar hoy en día que *Dialéctica de la Ilustración* o que *Crítica de la razón instrumental*. El compromiso de Horkheimer, en los años 30 de expresarse sobre todo en ensayos (y aforismos) en lugar de libros, ha contribuido al descuido e indiferencia hacia sus primeros escritos.²

Respecto a la biografía intelectual de Horkheimer, el trabajo de Abromeit es realmente puntual; sus primeros años y las relaciones que entabló durante ellos son expuestos a detalle, sobre todo aquellos que, como ya se decía, resultan indispensables para comprender el devenir intelectual de este pensador. El hecho de haber crecido en una familia judeo-alemana muy asimilada, la cual en realidad no tenía casi ningún tipo de relación con su religión, y el que su padre fuera un empresario muy importante en su región e inclusive recibiera un premio por sus aportes a la nación, muestran hasta qué punto Max Horkheimer era el prototipo del judío-alemán asimilado que el nazismo buscó y consiguió exterminar. De igual manera, fueron determinantes la relación con su madre, cuyo amor incondicional resuena aún en escritos tales como *Autoridad y familia* y su encuentro a temprana edad con Friedrich Pollock, el cual lo marcó profundamente, no sólo en un sentido vital e íntimo, pues su amistad se alargó por 60 años, sino de manera teórica—fue él quien le “presentó” a Arthur Schopenhauer y con ello lo acercó a la filosofía; con Pollock vivió en Múnich durante la República de Consejos y ambos fueron testigos de la cruenta represión que la zanjó y, mientras ésta duró, ayudaron a varios dirigentes a esconderse y a huir; con él también conoció, en 1919, a Felix Weil con quien pensaron, en ese mismo año, y consiguieron llevar a cabo, en 1923, la creación del Instituto de Investigación Social.

Asimismo, Abromeit devela la huella indeleble que dejó en la memoria del joven Max Horkheimer la experiencia de la Primera guerra mundial y cómo este acontecimiento determinó en muchos sentidos sus preocupaciones políticas y filosóficas, pues durante ella Horkheimer se hizo consciente del alto grado de antisemitismo y antiintelectualismo de la clase baja alemana.

² *Idem.*

RESEÑAS

La guerra también llevó a este intelectual a las aulas: “la idea de estudiar en la universidad no había venido a mí hasta casi el final de la guerra, cuando me di cuenta, por completo, de la locura que en realidad era ésta”.³ Durante esa época Horkheimer escribió una serie de novelas, cuyas tramas Abromeit va entrecruzando con los sucesos de la vida de este pensador y encuentra, por medio de dichas narraciones, las simientes del discurrir horkheimeriano. Poco a poco, se va armando el entramado que llevó a este pensador alemán a formular una particular visión crítica de la sociedad y de la época en la que estaba inserto, y a encontrar las herramientas necesarias para comprender los factores sociales, psicológicos y económicos que determinaban tal acontecer.

Así, el autor va sumergiéndose –y el lector con él– en las distintas fuentes de las que Horkheimer abrevó. En primer término, el escrutinio que Horkheimer realizó sobre la historia de la filosofía moderna europea, así como de la original interpretación materialista que hace de ella; el lugar que el pensamiento de Marx ocupa en la obra temprana de Horkheimer y la distancia crítica que éste toma de otras glosas marxistas de contemporáneos suyos, tales como Lenin, Mannheim o Lukacs. Esta parte va estrechamente aunada a una revisión de *Dämierung*,⁴ un formidable texto que Horkheimer urdió mediante aforismos y metáforas; en él, Horkheimer da rienda suelta tanto a sus ideas como a su estilo, pues la forma corta y concreta del aforismo, así como las imágenes que éste sugiere, conservan los rezagos del joven novelista que fue, pero con la rigurosidad del crítico social. En *Dämierung* se delinean con claridad las diversas formas como se reproduce la sociedad capitalista, así como el papel que en esto juega “el conocimiento y la ignorancia, las acciones y la inacción, la conducta, las actitudes y los sentimientos de los individuos concretos”; (p. 158) del mismo modo, en él busca expresar qué podría hacer viable la superación de esta forma social:

El papel del intelectual, para Horkheimer, no está simplemente en estudiar las leyes que rigen el capitalismo ni en imponer a la fuerza la conciencia correcta sobre las “masas ignorantes”, sino más bien funciona como un tábano –es decir, como alguien que nunca deja de insistir en el potencial aún no realizado por una sociedad más racional y humana, así como en las fuerzas que obstaculizan la realización de este potencial–. Pues una sociedad mejor sólo puede llevarse a cabo a través de los esfuerzos *conscientes* de sus miembros y no a sus espaldas.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ Hay una traducción al español: Max Horkheimer, *Ocaso*, 1986, Barcelona, Anthropos, trad. de José M. Ortega.

Horkheimer lo expresa así: “El orden socialista no es impedido por la historia mundial; es históricamente posible; pero se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace nunca. (p. 168).

La integración del psicoanálisis a la teoría de la sociedad capitalista contemporánea que Horkheimer estaba desarrollando fue, asimismo, un parteaguas en su discurrir. La Teoría Crítica simple y sencillamente no puede concebirse sin el encuentro de Horkheimer con la teoría psicoanalítica, gracias a Erich Fromm. Abromeit dedica a dicha coincidencia, y al innovador trabajo empírico realizado por ambos, varias de las mejores páginas de su libro.

Abromeit explora y analiza los tres ejes teóricos que guiaron esta etapa del pensamiento del alemán: su particular concepto de materialismo, el desarrollo de una antropología de la época burguesa y sus reflexiones sobre la lógica dialéctica. Así, el autor consigue enfrascar al lector en una obra de gran complejidad, no por la manera en la que fue escrita —el estilo de Horkheimer se distingue por ser siempre claro y accesible—, sino por la densidad teórica alcanzada; y muestra que la temprana Teoría Crítica está a la altura de las contradicciones de aquello que Horkheimer intentó siempre comprender y analizar de manera crítica: la forma y el devenir de la reproducción social capitalista, los antagonismos que la aquejan y el costo humano que ella significa.

Horkheimer aparece, en este texto, como un pensador singular y riguroso, lleno de recursos, cuyo desarrollo teórico estuvo a la par de los acontecimientos definitivos que testificó. Y sin embargo —parece lamentarse Abromeit—, algo sucedió en el camino que hizo que se alejara de lo que hasta ese momento, y con tanto esfuerzo, había construido. A esta recusación de Horkheimer de su propio constructo teórico dedica Abromeit la última parte de su escrito. En ella, quizá la parte más arriesgada de su libro, el autor profundiza en ciertos aspectos, tanto de carácter biográfico como teórico, que habrían llevado a Horkheimer a romper con varios de sus presupuestos más importantes. Destaca la fractura con Erich Fromm y su salida del Instituto; así como el posterior acercamiento a Theodor W. Adorno, no sólo en un sentido afectivo, sino también teórico, pues el pensar de Adorno estaba fuertemente influenciado por la obra temprana de Walter Benjamin y por varios presupuestos teológicos que este autor esgrimía en ella. (Curiosamente, para esta misma época, el propio Benjamin estaba dándole un giro más materialista a su pro-

RESEÑAS

ducción teórica, justamente por la influencia que tenía de Bertolt Brecht, Asja Lasis y el propio Horkheimer).⁵ No obstante, John Abromeit considera que lo determinante en este giro teórico de Horkheimer fue compartir con Friedrich Pollock la idea de un “capitalismo de Estado”. A partir de esto, Horkheimer transmutó su visión de la crítica de la economía política; resultado de dicho cambio es el texto *Estado autoritario*. A estos encuentros y desencuentros vividos por Horkheimer achaca Abromeit el significativo cambio de talante que, a partir de aquí, tiene la obra de este pensador: su alejamiento de la visión materialista histórica de la sociedad burguesa, así como la inclusión de conceptos de índole teológica y el creciente pesimismo respecto de la posibilidad de un cambio político.

Quisiera arriesgar aquí una observación acerca de la crítica que Abromeit desarrolla de la mutación teórica que sufrió Max Horkheimer a partir de los años 40. Aunque el autor analiza las diferentes razones por las que Horkheimer viró, pareciera que estos motivos no compensan, a su modo de ver, lo que el filósofo alemán estaría desmantelando, pues el pensador dejó atrás no solamente un desarrollo teórico ejemplar, el cual incluía una exhaustiva revisión del pensamiento filosófico moderno, una aproximación al marxismo sin ortodoxias—sin embargo, reconoce que sólo la crítica de Marx puede proporcionar las herramientas necesarias para la comprensión de esta contradictoria forma social—, una profundización tanto en el estudio de la lógica dialéctica de Hegel como en las distintas corrientes materialistas, así como el planteamiento de lo que podría llamarse una antropología de época burguesa; es decir, no sólo cambió y abandonó gran parte de esta labor teórica, sino que la confianza que había depositado en la investigación empírica fue mermando, igualmente, de manera paulatina.

La apuesta de Abromeit en torno al porqué de esta abrupta transformación es, indudablemente, pormenorizada; no obstante, a diferencia sobre todo de la primera parte del libro, donde con minuciosidad el autor entrelaza los factores biográficos con el discurrir teórico de Horkheimer, en esta última parte analiza casi exclusivamente las cuestiones teóricas, las cuales ciertamente explican aspectos importantes de dicho cambio, aunque no bastan, ya que no son menores los acontecimientos históricos ni biográficos que se sucedían alrededor. Al inicio del decenio de 1940, Horkheimer no sólo dejó atrás todo ese desarrollo teórico: también se derrumbó frente a él el mundo para el cual

⁵ Cfr., p. 365.

dicha teoría había sido concebida; el quiebre civilizatorio que ahí se dio no significa otra cosa que la creación de fábricas de la muerte, ante las cuales toda la construcción especulativa que había llevado a cabo se resquebrajó.

La reivindicación de la temprana Teoría Crítica en el presente libro busca sacarla de la sombra en la que hasta el momento se encuentra, ya que dicha propuesta teórica fue opacada por los textos posteriores del pensador alemán, *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*, los cuales —en opinión de Abromeit— presentan menos recursos especulativos para comprender a la sociedad actual que aquellos desplegados en la primera Teoría Crítica. Apasionante resulta esta lectura; a través de sus líneas se desvela un pensamiento vigente pero, sobre todo, *urgente*, dada la presente situación social. Con mirada penetrante, Abromeit dilucida qué de actual tiene aún esta pensamiento, pues tanto para él como para Horkheimer, “la búsqueda del conocimiento no es el establecimiento de verdades eternas, sino más bien el mejoramiento de las vidas de los seres humanos finitos”.⁶

LISSETE SILVA LAZCANO
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

⁶P. 432.

RESEÑAS

Federico Álvarez Arregui, *Una vida. Infancia y adolescencia*, 2013, México, CONACULTA, 312 pp.

RECEPCIÓN: 16 de abril de 2013.

ACEPTACIÓN: 04 de junio de 2013.

Es ampliamente posible que los lectores del reciente libro de Federico Álvarez estemos en presencia de una obra no únicamente excepcional por el estilo, por la claridad expositiva y por el interesante contenido, sino también porque todo apunta a que acaso sea el último testimonio escrito por un miembro del exilio español en México. El de Álvarez es uno de esos libros que se vuelven importantes no sólo por sus características formales, sino porque sirven para marcar –tal vez– el punto final de una época. El autor trabaja actualmente en el segundo tomo de sus memorias, un libro acerca de sus años en México y de su inserción en el mundo intelectual mexicano.

En *Una vida*, Álvarez regresa una y otra vez a un planteamiento que permanece, a sus 86 años, como una pregunta inquietante, como una sombra que permea y tiñe la revisión que emprende de su infancia y juventud: ¿qué habría pasado si *aquello* jamás hubiera sucedido? Claro está, el hecho definitorio y definitivo es el exilio; y además, por supuesto, la Guerra Civil y la llegada del autoritarismo franquista. Álvarez sabe que “la historia nos ha vivido” (p. 15). Al comienzo de sus memorias, el autor considera que el fin de su vida se acerca y compara su situación actual –el paso del tiempo, la muerte cada vez más cercana– con la del hombre instalado frente al pelotón de fusilamiento. Esta misma imagen la repetirá también, en otras circunstancias, en la narración de un momento crucial de su juventud. En Cuba, los jóvenes españoles refugiados discutían, se organizaban, difundían mensajes políticos entre la población isleña y vislumbraban la posibilidad de volver, de forma subrepticia, a España; desde allí, desde la riesgosa y rigurosa clandestinidad, operar en contra del régimen de Franco. Para nuestra fortuna, el memorialista no llegó

a ser convocado por los dirigentes del movimiento republicano con la finalidad de trabajar en secreto dentro de la península, pero no por ello Álvarez dejó de ofrecer sus servicios, ni de imaginar, una y otra vez, al final de tal aventura heroica, su muerte frente al pelotón de fusilamiento, muriendo como tantos en aquellos años (su tío entre ellos). La razón por la cual los organizadores y dirigentes del movimiento decidieron no destinarlo a España, a pesar de su disposición y absoluta entrega a la causa, fue su extrema juventud: apenas se trataba de un adolescente. Con remordimiento, Álvarez recuerda uno de los procedimientos que sus compañeros de lucha y él consideraron seriamente para manifestar su oposición en contra del gobierno de Franco:

Debió ser ya a finales del 45 o principios del 46 cuando los franquistas anunciaron una gran “exposición del libro español” en la biblioteca del Colegio Belén, la escuela de los jesuitas. Era una exposición –la vi con Eduardo– variada, sin tono político muy definido, pero donde había una buena carga de franquismo “intelectual”, hispanidad, poetas fascistas conocidos, banderas, algunos yugos y flechas y todo lo demás. Lo pensamos con cierto detalle. Ahora me da vergüenza decirlo, pero la verdad es que nos propusimos prender fuego a la exposición (p. 281).

Al comienzo de la obra, Álvarez se ocupa del primer elemento anunciado desde el título: una infancia, una niñez feliz que, sin embargo, suspende su trayectoria más evidente y esperada debido al comienzo de la guerra y a un hecho casi fortuito, que terminaría por separarlo de sus padres a lo largo de cuatro años de gran incertidumbre. En el verano de 1936, en compañía de su hermana, viajó al norte del país, a San Sebastián, para visitar la casa de sus abuelos vascos como acostumbraban hacerlo año tras año. Sus padres planeaban, junto con su hermano menor, Eugenio, alcanzarlos en esa ciudad durante el verano. Pero lo que inicialmente sería una separación breve terminó por convertirse, debido a los comienzos de la Guerra Civil, y después por la geografía militar del conflicto, por las férreas líneas de combate, en un alejamiento que resultaba imposible de corregir. De hecho, hasta cuatro años después y con grandes dificultades, pudo reunirse con sus padres en un lugar que ya ni siquiera estaba en el continente europeo, sino en América. Si bien intentaron ingresar a Francia, atravesando a pie la frontera –donde sus padres los esperaban–, a su hermana y a él les impidieron el paso casi en último momento, probablemente debido a que iban acompañados por un hombre que también deseaba, a su vez, alcanzar en ese país fronterizo la categoría de exi-

RESEÑAS

liado. En Francia, su padre había logrado no ser remitido a los campos de refugiados, puesto que había colaborado en España con los simpatizantes de la República y después, ya instalado en el extranjero, había recibido la encomienda de organizar hospitales temporales para esos hombres, mujeres y niños que comenzaban a vivir, en el suelo francés, la incierta vida de los desterrados.

El padre de Álvarez aparece en *Una vida* como una figura de gran importancia, como una figura central por su ejemplaridad. Es la historia del artista —un talentoso pianista y compositor de vals— que frustra su carrera musical debido a las exigencias sociales. El abuelo de Álvarez, un hombre que había construido un pujante negocio de litografías, reaccionó con gran desencanto y temor cuando su hijo descubrió su clara vocación musical. La vida de un pianista —un músico que interpretaba música en los bailes y en las fiestas— iba en contra del espíritu pequeñoburgués del abuelo: una carrera artística podía significar una actividad poco respetable y un desastre financiero. El padre de Álvarez nunca dejó de amar con fervor la música y la literatura, pero tuvo que convertirse en un eficiente agente de seguros con la finalidad de satisfacer las expectativas y para poder mantener a su familia, constituida por su esposa y por sus tres hijos, entre ellos el primogénito, autor de *Una vida*. Álvarez representa a su padre como un hombre permanentemente enamorado de las manifestaciones artísticas, un hombre que supo hacer de lo cultural un elemento cotidiano, una pieza absolutamente integrada a la vida de la casa, algo que era natural y necesario como el pan a la hora de la comida. La música clásica se oía en su hogar con gran frecuencia. Y a pesar de que el autor de *Una vida* compara a su padre con el hermano bohemio de la familia burguesa por antonomasia —la famosa familia de *Los Buddenbrook* de Thomas Mann—, su destino fue claramente distinto: su padre acabó por ceder, sin rastros de amargura, a las presiones familiares —el abuelo incluso lo había desheredado en vida, pero gracias a su rectificación incluso lo nombrará su heredero único.

Cuando el autor se vio obligado a vivir lejos de sus padres, cayó en la órbita de sus tíos y de su abuela materna; esto significó practicar una vida guiada por los preceptos religiosos de la escuela y por las normas de esos parientes que, con generosidad, los acogieron y financiaron sus estudios primarios. Los años de distanciamiento de su padre fueron de intensos cuestionamientos íntimos, porque se enteró de que su padre era un “rojo”, sin saber a ciencia

cierta qué significaba eso. Con el paso de los años y la llegada de la juventud, gracias al reencuentro familiar y a algunas lecturas esenciales –los ensayos de Unamuno–, Federico Álvarez asimilaría y profundizaría en las ideas políticas de su padre y perdería para siempre la fe religiosa. La conversión al ateísmo fue un hecho decisivo en su vida, un momento de liberación personal.

La segunda parte del libro abarca los años de adolescencia del autor, su salida de España y el reencuentro con sus padres en Cuba: “Empezaba el exilio y la adolescencia, palabras que no había oído nunca” (p. 156). Las últimas páginas de *Una vida*, de manera muy breve, refieren la llegada a México en lo que sería el primer viaje en avión del memorialista. Ese viaje, además, sirvió para que cumpliera una encomienda revolucionaria: transportar fajos de billetes adheridos a su cuerpo por medio de fajas, debajo de la camisa.

Su vida de lector era intensa y constante: siempre cerca estaban los libros. Comenzaría, como lo hacían los jóvenes de aquella época, por los libros de Verne y de Salgari; llegaría más tarde al que se convertiría en su libro de cabecera, esa obra que representa inmejorablemente el combate intelectual por el alma de un hombre, el alma del tuberculoso Castorp en *La montaña mágica*; y con el cual terminó por identificarse por padecer problemas de salud y por buscar la recuperación no en una montaña, sino en un paraje cubano. Otra afición que adquirió con la llegada de la juventud, y que posteriormente habría de lamentar por considerarla una gran pérdida de tiempo y por ser uno de los motivos por los cuales escogió estudiar equivocadamente ingeniería en La Habana, fue la del montaje de pequeños aviones a escala. Seguro lamenta el tiempo que pudo haber dedicado a los libros y a las ideas –las dos grandes pasiones de su vida– y no a ese despropósito del aeromodelismo. Pero también optó por la ingeniería, en primera instancia, puesto que pensó que ese perfil profesional le serviría, llegado el momento, para reconstruir materialmente la España de la posguerra. En *Una vida* hay algunas claras pistas acerca de la crisis vocacional que sufriría el autor, y que, sin embargo, no se detonaría hasta su llegada a México, cuando tras estudiar algunas materias de ingeniería en el Palacio de Minería, cambió el rumbo de sus estudios.

Por cierto, en Cuba conoció a Fidel Castro en los pasillos de la universidad, cuando nadie imaginaba el papel de jugaría en la historia contemporánea; años después, lo saludaría de forma protocolaria. ¿Por qué cuando ambos eran estudiantes, en La Habana, no se hicieron amigos? Fue una visita de Max Aub a su familia –el autor de *La verdadera muerte de Francisco Franco* ya estaba refugiado en México– el hecho que los haría considerar mudarse

RESEÑAS

a nuestro país: “Max trataba de convencer a mi padre de que nos fuéramos a México. Cuba era maravillosa, sí, pero la lucha política del exilio estaba en México” (p. 292). Ese viaje también fue consecuencia de la fortuna y del destino: los padres de Álvarez ganaron un premio de la lotería; con ese dinero, viajaron a México y pensaron que la mudanza era una muy buena idea.

A pesar de haber viajado en reiteradas ocasiones a España, incluso viviendo y laborando una temporada en la península como representante del FCE, de acuerdo con lo escrito por Álvarez en sus memorias, su país de origen hoy le resulta molesto y extraño porque no ha logrado borrar, según lo cree, la impronta franquista de la posguerra. Y, a la manera de Cernuda, quien hizo del inexistente pueblo de Sansueña la síntesis de lo que añoraba y de lo que amaba de su patria, Álvarez sólo encuentra en los lugares de la niñez, lugares verdaderos a diferencia de la imaginaria Sansueña del sevillano, algo que despierta en él sentimientos de pertenencia y de nostalgia: “Donosti era para mí el único destino posible. Ésa era la configuración concreta de la sensibilidad que se manifestaba en el exilio: la memoria” (p. 232). La llegada a La Habana supuso el comienzo de un destierro; para Álvarez, el exilio no ha terminado todavía: es probable que la herida nunca termine de sanar. Escribir y recordar son los dos caminos por los que ha optado: contar una vida.

Nicolas Berggruen y Nathan Gardels, *Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente*, 2012, Madrid, Editorial Taurus, prologado por Felipe González y de Erneso Zedillo, trad. de Federico Corriente y Miguel Izquierdo, 280 pp.

RECEPCIÓN: 06 de mayo de 2013.

ACEPTACIÓN: 04 de junio de 2013.

Introducción

Nicolas Berggruen, el “multimillonario¹ sin hogar” (“homeless billionaire”),² dueño de Berggruen Holdings,³ nos presenta en el libro *Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente*, una propuesta para solucionar los problemas de Estados Unidos y del mundo mediante la búsqueda, nada nueva, de una postura intermedia. A diferencia del sociólogo inglés Anthony Giddens (autor de *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, 1998), Berggruen no propone un camino entre la izquierda y la derecha, sino una vía intermedia entre la “democracia consumista” de Estados Unidos y el “mandarino meritocrático” de China. Es decir, entre la soberanía democrática del pueblo y la perspectiva de largo plazo de las élites, entre Occidente y Oriente.

Le acompaña en esta aventura Nathan Gardels, *Media Fellow* del World Economic Forum de Davos, editor de *New Perspectives Quarterly* y fun-

¹Ocupa el lugar 736 en la lista mundial Forbes y el 249 en el ranking de Estados Unidos en el 2013.

²Se ha nombrado al ciudadano alemán y estadounidense Nicolas Berggruen el “multimillonario sin hogar” en virtud de que el año 2000 decidió vender su lujoso apartamento de Manhattan, así como su casa Art Deco de una isla privada de Miami, para vivir una vida “sencilla” en hoteles de cinco estrellas de Londres, Nueva York y Los Ángeles (y de paso no pagar impuestos). Claro no deja de darse ciertos lujos, como la fiesta al más puro estilo “playboy” que cada año hace en el Chateau Marmont de Hollywood en la semana de la entrega del Oscar. En ella tiene la oportunidad de codearse con Paris Hilton y Leonardo DiCaprio. Cfr. *Business Week*, “Deep Thoughts With the Homeless Billionaire By Devin Leonard, 27 de septiembre del 2012, <http://www.businessweek.com/articles/2012-09-27/deep-thoughts-with-the-homeless-billionaire>.

³Empresa financiera neoyorquina que ha hecho mucho dinero comprando empresas con problemas.

RESEÑAS

cionario (*Senior Advisor*) del Instituto Nicolás Berggruen, creado por el “multi-millonario sin hogar”, con el propósito de estudiar sistemas de gobierno que permitan enfrentar mejor los retos del siglo XXI.

Para los autores la democracia, al igual que los mercados, no se corrige por sí misma. El sistema estadounidense de una persona-un voto se dirige a la ruina. La buena gobernanza se logra cuando las instituciones políticas y el sistema económico “se combinan para establecer un equilibrio que genera resultados eficaces y sostenibles en interés común de todos” (p. 42).

No es la primera vez que la democracia es atacada por la aristocracia en Estados Unidos. Alan Wolfe, sociólogo de la Universidad de Yale, nos recuerda que desde el siglo XIX, en ese país las élites se han opuesto a ella por una motivación muy sencilla: mientras más restringida esté la democracia hay una mayor posibilidad de que las élites mantengan sus ventajas logradas de manera injusta.⁴

Para demostrar su tesis, Berggruen y Gardels inician con un mesurado análisis a las formas de gobierno de Estados Unidos, la democracia consumista como los autores le denominan, y la meritocracia China. Resaltan los puntos buenos y malos de cada sistema. No obstante, el equilibrio se pierde poco a poco y terminan mostrándose claramente a favor del modelo chino; hasta el capítulo cuarto, los autores muestran sus cartas:

204

Como sostendremos más adelante y con frecuencia en este libro, la democracia electoral una-persona-un-voto está actualmente en crisis porque el interés a corto plazo manifestado por el votante individual, al no estar filtrado por poderosas instituciones deliberativas que ahora están desgastadas, no es colectivamente equiparable a los intereses comunes de largo plazo. En las urnas, la racionalidad al por menor puede dar paso fácilmente a la locura al por mayor (p. 134).

La globalización

En la línea del pensamiento económico dominante, los autores afirman que la “globalización 1.0”, “neoliberal” y dirigida por Estados Unidos, provocó el crecimiento de los países de la periferia. La mayor circulación de mercancías y capitales, así como de información y tecnología, ha dado paso a una nueva fase: la “globalización 2.0”. Este desplazamiento de poder plantea

⁴Cfr. Alan Wolfe, *Does American Democracy Still Work?*, 2006, New Haven, Yale University Press.

un serio reto de gobierno, tanto al interior de cada país como a nivel internacional. A China le hace falta un “mandarinato más responsable” y a Estados Unidos una “democracia más despolitizada”. En palabras de los autores: “En resumen, China debería aflojar y Estados Unidos debería apretar” (p. 47).

Ciertamente, y para lograr un poco de equilibrio, los autores reconocen que este proceso globalizador no ha estado exento de problemas. En Estados Unidos provocó un pérdida en los niveles de bienestar de los sectores medios, mientras que China traza un camino hacia la transición de la clase media. En los países ricos abundan los pobres y en los países pobres abundan los ricos.

Democracia consumista estadounidense y mandarinato moderno chino

Berggruen y Gardels afirman que ha llegado el momento de reexaminar a la democracia por dos razones: a) el éxito continuado de formas de modernidad no occidental, por ejemplo Singapur o China; y, b) porque Occidente ha cambiado.

Para los autores, los sistemas democráticos están diseñados para dar a la mayoría lo que quiere, cuando lo quiere. Los estadounidenses quieren libertad y felicidad, es decir, desean consumir; las elecciones del consumidor son a corto plazo y egoístas, eclipsan cualquier perspectiva de largo plazo y del bien común. La política se ha puesto al servicio de este pensamiento de la “gratitud inmediata”. A todo esto hay que sumar el poder y los intereses de corto plazo de los grupos de presión. En una democracia consumista, “la capacidad política para postergar disciplinadamente la gratificación inmediata y pensar y planificar a largo plazo escasea, al igual que la continuidad de la gobernanza que va asociada a todo ello” (p. 71).

Los autores olvidan que los grupos de presión financieros, representados por élites “eficaces y aristocráticas”, tuvieron una visión de largo plazo cuando ingresaron al gobierno de Ronald Reagan y propusieron, por el bien de todos los estadounidenses, desregulaciones financieras que terminaron provocando la crisis financiera del 2008.

Para los autores, el problema fiscal y de endeudamiento en Estados Unidos (ponen como ejemplo el estado de California) se da por la combinación de los intereses de los grupos de presión y la mentalidad cortoplacista de los votantes. Los autores hacen eco del artículo de *The Economist* sobre el estado

RESEÑAS

de California, titulado “Democracy in California. The people’s will”. La revista afirma que los problemas que enfrenta el estado, producto de la crisis del 2008, no tienen nada que ver con “viviendas, ejecuciones o acciones de Internet”. Tampoco es culpable ninguno de los gobernadores que el estado ha tenido. El problema es la democracia: el referéndum, las iniciativas ciudadanas y la revocación de mandato.⁵

¿No será más bien que la disputa tiene que ver con “quién paga los platos rotos”? me pregunto. Las élites desean pasar factura a la sociedad; y ésta reacciona en consecuencia. Me parece que la democracia no le ayuda a las élites, que se han enriquecido en los últimos años, a implantar medidas que atenten contra el bienestar de los sectores medios y pobres.

Regresemos al desarrollo de la tesis de los autores. Para Berggruen y Gardels, todo esto contrasta agudamente con la situación de China, en donde el gobierno está invirtiendo intensamente en su futuro, como lo hicieron California y Estados Unidos en los años cincuenta y sesenta. Si bien los autores reconocen que el modelo chino tiene problemas graves, la gobernanza ha permitido que el país avance. Por ello, plantean:

La cuestión de si las democracias occidentales, consumistas, fragmentadas y endeudadas, maniatadas por sus costumbres culturales y su horizonte político cortoplacista, se están volviendo ingobernables en el mismo momento en que el liderazgo autoritario unificado y previsor chino, pese a los enormes desafíos a los que se enfrenta, está llevando a su país de forma audaz y decidida hacia el futuro (p. 75).

En un intento de mantener un cierto equilibrio, reconocen que el sistema político chino requiere una prensa más libre, así como de la institucionalización del imperio de la ley y una mayor responsabilidad de los cargos públicos ante sus electores. Sin embargo, inmediatamente concluyen afirmando que China “es una sociedad bastante menos cerrada de lo que cree la mayor parte de los occidentales”. Y agregan que el “mandarinato moderno” chino es meritocrático y está orientado hacia el progreso común del país en su conjunto. Sólo le falta orientar sus políticas hacia una mayor apertura, crear mecanismos de control de responsabilidades y atender los intereses de la creciente clase media urbana.

⁵Cfr. *The Economist*, “Democracy in California. The people’s will”, 20 de abril del 2011.

Las redes sociales

Los autores muestran preocupación por el poder que ha conseguido el ciudadano en las redes, ya que este poder resta capacidad de maniobra al gobierno:

La aparición de las redes sociales ha cambiado las reglas de juego de la gobernanza. Tanto para Estados Unidos como para China, la evolución de la democracia también supone forzosamente averiguar cómo equilibrar el robusto poder de participación de las redes sociales con la autoridad de gobierno legítima que se requiere para ocuparse del bien común y de los intereses de la comunidad a largo plazo (p. 125).

Reconocen que “en ningún lugar salta tanto a la vista este desplazamiento de poder como en China”. Sin embargo, el que “aficionados como nosotros” (así denominan a los ciudadanos y los movimientos que se han apoyado de la red para la consecución de sus objetivos), hayan ganado poder más allá y en contra de las élites y de las instituciones mediadoras, no es un buen síntoma: “Sin frenos ni contrapesos, la democracia directa propulsada por la energía del ciberespacio podría socavar la buena gobernanza en lugar de reforzarla” (p. 135).

Se debe transformar, de acuerdo a los autores, la “necia multitud” en “multitud inteligente”. ¿Cómo? Mudando los procesos deliberativos del ciberespacio a grupos *ad hoc* de expertos. Se requiere buscar un equilibrio entre “Facebook y el Partido”: “Es una ilusión libertaria creer que redes distribuidas de aficionados o de ‘expertos desconocidos’ puedan administrar ellas solas una sociedad basada en decisiones racionales fundadas en el interés particular” (p. 141).

De hecho, los autores llegan al punto de afirmar que las redes fueron las causantes de la crisis financiera del 2008; pero no las redes ciudadanas en Internet, sino que “fueron redes distribuidas de expertos [¿aficionados?] financieros las que instigaron al colapso de Wall Street”. La solución:

Un nuevo modelo ‘híbrido’ de gobernanza que haga sitio para la complejidad de unos participantes más diversificados mediante estructuras jerárquicas dotadas de autoridad y de capacidad, más procesos de creación de consenso y, al mismo tiempo, un mayor número de mecanismos de crítica constructiva para garantizar la transparencia mutua (p. 142).

RESEÑAS

Los autores no aclaran cómo distinguir la crítica constructiva de la presión política, ni cómo llegar a la objetividad del conocimiento económico social y político sobre el quehacer diario, libre de posturas ideológicas.

La propuesta

Poco a poco los autores nos permiten ver la dimensión de su propuesta. Un primer aspecto que sugieren es elevar al poder a los que son dignos de ocupar puestos de responsabilidad. Son claros al afirmar que no proponen terminar con la democracia una persona-un voto y transferir la soberanía a una élite meritocrática. Pero les preocupa la “vetocracia”. La solución: una democracia despolitizada: instituciones deliberativas que defiendan públicamente la legitimidad de sus decisiones y que roten a su personal. Estas instituciones deben tener “cierta opacidad” para proteger sus decisiones de la presión popular y de la tiranía de la mayoría. En palabras de los autores: “La opacidad proporciona un margen para la deliberación razonada no sujeta a la opinión popular” (p. 99).

La democracia deliberativa no parte del supuesto de que el electorado en su conjunto elegirá a los mejores líderes, y en su lugar crea la oportunidad para que los votantes elijan las mejores políticas que han sido estudiadas de manera deliberativa. En pocas palabras, es una especie de medida intermedia que traslada la carga del conocimiento en materia de gobernanza del votante medio al votante ‘indicativo’ deliberante (p. 118).

Los autores proponen una “pragmatismo post-ideológico”, en donde la democracia no es más que un medio para llegar al fin: la buena gobernanza.

Muy probablemente ha llegado a la mente de alguno de los lectores “El Pacto por México”, firmado por el presidente y los dirigentes de los tres principales partidos políticos. Nathan Gardels fue invitado a la toma posesión de Enrique Peña Nieto. En un artículo publicado por el periódico español *El País*, Gardels critica duramente a los gobiernos “populistas”, es decir, a todos aquellos que no han seguido al pie de la letra el dictado del *Washington Consensus* (sólo se salvan de su diatriba Colombia, México y Chile, al que denomina el Singapur del hemisferio Occidental); Gardels elogia que Peña Nieto haya terminado con “los resentimientos partidistas al anunciar un pacto de consenso”.⁶ Curiosa coincidencia.

⁶Cfr. Nathan Gardels, “Latinoamérica y la tentación populista”, *El País*, 11 de abril del 2013.

Para Berggruen y Gardels “se debe respetar el derecho de los ciudadanos a decir todo lo que les parezca a nivel local, allí donde viven y trabajan”. Pero los ciudadanos deben respetar a los “competentes y virtuosos” que lleven las riendas del gobierno, en los niveles más altos:

La mejor Constitución Política de un Estado y su forma de gobierno es aquella que, con la seguridad más natural, lleva a situaciones de importancia preponderante y de influencia directriz a los más calificados elementos de la comunidad nacional.

Le he jugado una mala pasada al lector; esta cita no es del libro que estoy reseñando. Mil disculpas. La he tomado de Adolfo Hitler, *Mi lucha*.⁷ Permítanme otra travesura, en otro párrafo el mismo autor afirma:

Una ideología (*Weltanschauung*) que, rechazando el principio democrático de la masa, aspira a consagrar este mundo en favor de los mejores, es decir, del hombre superior, está lógicamente obligada a reconocer también el principio aristocrático de la selección dentro de cada Nación, garantizando así el gobierno y la máxima influencia de los más capacitados en sus respectivos pueblos.⁸

Al igual que Berggruen y Gardels, Hitler deseaba liberar al gobierno de la tiranía de la mayoría: “El Estado Nacionalista debe trabajar infatigablemente para liberar al Gobierno, sobre todo en los altos cargos de la dirección, del principio parlamentario de la mayoría, para asegurar, en su lugar, la indiscutible autoridad del individuo”.

Pero no exageremos. Ciertamente Berggruen y Gardels no desean llegar tan lejos. Al menos eso espero. Proponen que aquellos que moran en la cima “deben poseer no sólo la pericia técnica requerida, sino también la sabiduría práctica de la experiencia y el conocimiento de los precedentes históricos. Deben, efectivamente, constituir una meritocracia avisada”. Es decir, deben ser prudentes, discretos y sagaces. Ojalá así sea, pues de lo contrario nos esperan momentos muy oscuros.

Aislada de las presiones inmediatas de la democracia electoral, el cuerpo meritocrático debe “oxigenarse regularmente a fin de no anquilosarse”. Debe,

⁷ Cfr. Adolfo Hitler, *Mi lucha*, t. II, cap. IV.

⁸ *Ibidem*. A Hitler también le preocupaba la estrechez de miras de los partidos políticos: “Mientras que el programa de un partido netamente político no es más que una receta para el buen resultado de las próximas elecciones, el Programa de una concepción ideológica representa la fórmula de una declaración de guerra contra el orden establecido, contra el estado de cosas existente; en fin, contra el criterio dominante de la época” (*op cit.*, cap. V).

RESEÑAS

además, ser supervisado por los “grupos de presión” y por los representantes democráticamente elegidos que le delegan la autoridad. La democracia constitucional resultante estaría dividida en los siguientes “brazos independientes”:

- a) Legislativo. Que tendría una cámara baja con representantes nombrados por delegados locales (los delegados locales serían electos por voto directo de los ciudadanos), y una cámara alta electa por el presidente, la cámara baja y la tetrarquía;
- b) Ejecutivo nombrado por la mayoría de la cámara baja;
- c) Una tetrarquía presidencial conformada por cuatro miembros distinguidos y veteranos hombres de Estado que representen al conjunto de la sociedad, nombrados por el presidente y sancionados por la cámara baja. Entre sus facultades estaría la de convocar a un referéndum para “habilitar al electorado en su conjunto a fin de que expresara su aprobación o desacuerdo sobre políticas clave de gobierno”;
- d) Poder judicial;
- e) Banco central;
- f) Agencia de Recursos Humanos, encargada de reclutar, examinar, colocar, reciclar y supervisar la actuación del personal administrativo. Los altos miembros de esta agencia serían nombrados por la cámara alta y sancionados por la baja;
- g) Oficina de Integridad Gubernamental, nombrada por el director de la Agencia de Recursos Humanos y sancionada por la cámara alta. Su encargo sería supervisar la actuación y rectitud de los legisladores, el presidente y de las instituciones administrativas.

El título del último capítulo lo dice todo: “La supervivencia de los más sabios”. No precisa más comentarios.

Conclusión

De un diagnóstico erróneo es muy probable que surja una solución inadecuada. La “globalización 1.0”, como la nombran los autores, ha provocado un incremento del hambre y la pobreza en el mundo. El aumento de la clase media en China y en los países desarrollados es un mito. El “crecimiento de los demás” está lejos de ser realidad.

Como demostraron el sociólogo Philip Slater y el “gurú” de la administración Warren Bennis, la democracia es la mejor forma de gobierno que permite a una organización humana enfrentar la complejidad y el cambio. El autoritarismo “ilustrado” genera burocracia e ineficiencia.⁹

La probabilidad de que una élite meritocrática (autonombrada “ilustrada”) se equivoque es mayor, o en el mejor de los casos, igual a que los ciudadanos (denominados “masa caótica”) se equivoquen. No obstante, hay una ventaja en el enfoque democrático. Los ciudadanos pueden aprender de sus errores, las élites meritocráticas rara vez aprenden de sus desaciertos, ya que no los sufren. Como nos dice Slater:

A menudo los autoritarios objetan que la democracia significa dar a las personas lo que quieren, y por regla general las personas quieren lo que no es bueno para ellos. El enfoque democrático a este problema es permitir a las personas aprender lo que no es bueno para ellos por medio de sus propios errores. La solución autoritaria es dar poder absoluto a una de estas personas que no saben lo que es bueno para ellos de manera que pueda imponer su propia marca peculiar de ignorancia sobre todos los demás.¹⁰

Y más adelante agrega:

Bajo nuestro sistema actual, los líderes rara vez sufren los resultados de su propia estupidez; las desgracias descenden a la población en su conjunto, o sobre los sectores más indefensos, los soldados que son asesinados, los trabajadores envenenados, los pobres que se hacen más pobres. Los líderes autoritarios están aislados por su posición de las consecuencias de su locura.¹¹

Todo esto me lleva a pensar que, en el fondo, lo que estamos viviendo es una toma de poder por parte de las élites y la aristocracia financiera. El modelo económico y político global imperante ha producido enormes desigualdades. De ahí se deriva el problema de la “gobernanza”. Las élites se han dado cuenta de que no es posible sostener este modelo, no sustentable desde el punto de vista humano ni ecológico, sin un retroceso autoritario, endulzado con una postura meritocrática.

⁹ Cfr: Philip Slater y Warren Bennis, “Democracy is inevitable”, *Harvard Business Review*, marzo-abril, 1964, .

¹⁰ Philip Slater, *A dream deferred. America's discontent and the search for a new democratic ideal*, 2001, Boston, Beacon Press, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

RESEÑAS

El giro autocrático requiere un análisis en donde se cambia el énfasis. El problema no fue ni es económico; el modelo imperante es correcto, afirman. Ha producido bienestar y clase media en todo el mundo. Si se ha cometido algún error, es en lo político. Hay que encontrar un culpable. Para los autores, en Estados Unidos es la polarización de los partidos y la ignorancia del ciudadano consumista; algunos analistas agregan al inmigrante mexicano.

En otros países la situación es aún más crítica. En Grecia, por ejemplo, la ultraderecha culpa a los inmigrantes y a los políticos incompetentes y corruptos del desastre económico neoliberal. La solución: crear un partido neonazi “Amanecer Dorado”, que obtuvo el 7% de los votos y 21 diputados en las elecciones pasadas. Para su líder, Mijaloliakos, Adolfo Hitler es el “Gran Hombre del siglo XX; apóstol de la revolución nacionalsocialista y de la cruz gamada”.¹² Silvio Berlusconi no tiene empacho en decir que Mussolini hizo cosas buenas por Italia.¹³

Bien valdría la pena recordar la historia, para no sufrir de nuevo las consecuencias de una nueva oleada de autoritarismo en el mundo, encabezada por élites que se asumen como ilustradas.

MIGUEL DEL CASTILLO NEGRETE
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

¹² Cfr. María Antonia Sánchez-Vallejo, “Cuidado: fascistas sueltos”, *El País*, 22 de abril de 2012.

¹³ Cfr: Pablo Ordaz, “Berlusconi dice que Mussolini hizo cosas buenas en Italia. El ex primer ministro italiano realiza estas declaraciones en la Jornada de la Memoria de las Víctimas del Holocausto”, *El País*, 27 de enero del 2013.