

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

BRB

4

C. CASTORIADIS *El campo de lo social histórico*
● V. CAMPS *Ética de esperanza* ● R. PASTOR *El Estado ante la historia* ● L. ASTEY *Sofistas, Dioses y Literatura III*

P. DIETERLEN A. NOSNIK C. PEREDA J. SERRANO
En torno a La reducción en las ciencias

R. M. RILKE *Elegía inconclusa y otros poemas*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

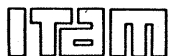
primavera 1986

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

4

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES



ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación semestral del Departamento Académico de
Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de
México

4

primavera 1986

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Consejo editorial: Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla,
Paulette Dieterlen, Franz Oberarzbacher, Jorge Serrano, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Gerardo Torres

Administración: Margarita Aguilera

ESTUDIOS aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: \$ 500 M.N. Extranjero: 8 dls. USA
Suscripción anual (4 números): \$ 2000 M.N. (30 dls.)

Correspondencia.

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D.F.
Tel. 550-93-00 ext. 120 y 176

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J.R. Anaya Rosique
Promoción y Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.
Av. Taxqueña 1798, México, D.F. C.P. 04280
Tel. 544-69-81. También números atrasados.
Publicidad: Juan José Rodríguez Sandoval
Fotocomposición, formación, negativos, impresión y acabado:
Cuicatl Ediciones
Sol 218-1
06300 México, D.F.

Impreso en México

Índice

TEXTOS

Cornelius Castoriadis <i>El campo de lo social histórico</i>	7
Victoria Camps <i>Ética de esperanza</i>	27
Rodolfo Pastor <i>El Estado ante la historia: una perspectiva provinciana</i>	41
Luis Astey <i>Sofistas, dioses y Literatura III</i>	49
Coloquios y conferencias	
Abraham Nosnick <i>En torno a La reducción de las ciencias</i>	85
Paulette Dieterlen <i>Marxismo y filosofía analítica</i>	91
Carlos Pereda <i>La moneda encontrada y otras celebraciones</i>	97
Abraham Nosnick <i>Reduccionismo ontológico y metodológico</i>	103

Jorge Serrano
La reducción de las ciencias 111

Traducciones

Rainer María Rilke
Elegía inconclusa y otros poemas 123

NOTAS

Víctor Blanco
El Estado: legitimidad y democracia 131

Ramón Zorrilla
Reflexiones sobre un sismo y una antigua homilía 141

Jorge Hernández
Viaje a Comalá 149

RESEÑAS

Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900* (Martha Elena Venier) 151

Alfonso Martínez, *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859* (Elías Trabulse) 153

Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca de "estar"* (Mauricio Beuchot) 155

CORNELIUS CASTORIADIS

El campo de lo social histórico*

ANTES de entrar de lleno al campo de lo social histórico quisiera hacer algunas afirmaciones bastante dogmáticas.

Primera: el Ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas ni tampoco una gran cadena. El Ser es abismo o caos o aquello que carece de fundamento. Un caos con una estratificación irregular; es decir, con organizaciones parciales, cada una de acuerdo a los distintos estratos que descubrimos (descubrir/construir, descubrir/crear) en el Ser.

Segunda: el Ser no es sólo *en* el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo. En esencia, el Ser es Tiempo.

Tercera: o el Tiempo es nada o es creación. Propiamente hablando, el Tiempo es impensable sin creación; porque, de otra manera, sólo sería una superflua cuarta dimensión del espacio. Aquí, creación significa, desde luego, creación genuina y ontológica, creación de nuevas formas, de nuevos *eidos* —para usar el término platónico. Casualmente, la creación como tal y en su justo sentido nunca fue tomada en cuenta por la teología. Filosóficamente hablando, la creación teológica sólo es una palabra; un nombre equivocado para designar aquello que en realidad sólo es producción, fabricación o construcción. La creación teológica sigue siempre (está condenada a seguir) el modelo del *Timeo*: Dios es un creador, un artesano que mira los *eide* (las formas) preexistentes y los usa

* Este ensayo forma parte del libro *Domain de L'home* —segunda parte de *Le carrefour, du Labyrinthe*— que en abril de 1986 publicará Seuil. Trad. de G. T.

como modelos o paradigmas en la materia que se forma. Pero ni en Platón ni en ninguna otra teología racional crea Dios los *eidós*.

Cuarta: estos hechos fundamentales acerca del Ser, el Tiempo y la creación han sido ocultados por la ontología tradicional (y, en sus albores, por la ciencia) porque la ontología tiene que ver, en su corriente principal, con la hipercategoría de la *determinidad* (en griego, *peras* y en alemán, *bestimmtheit*). La determinidad conduce a negar el Tiempo, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Y si cambia, ya están determinadas las maneras en las cuales puede cambiar y las formas que este cambio puede traer consigo. Entonces, los hechos simplemente crean las leyes y la historia no es sino el desarrollo a lo largo de la cuarta dimensión de una sucesión que, para una mente absoluta (o para una teoría científica comprobada), sólo sería coexistente. Entonces el tiempo es repetición pura, si no de los hechos, sí de los requerimientos de las leyes. Para la ontología tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad del surgimiento de lo *Otro*. Por razones que están íntimamente ligadas al marco de la determinidad, la ontología tradicional tiene que reducir los posibles tipos de ser a tres y sólo a tres categorías: las substancias (de hecho, cosas), los sujetos y los conceptos o ideas — y los posibles grupos, combinaciones, sistemas y jerarquías de los grupos de substancias, sujetos e ideas.

Quinta: desde este último punto de vista, la pregunta: “¿Qué es eso, en qué reconocemos lo que proviene del observador (de nosotros) y qué es lo que proviene de lo que está allí?”, es, y seguirá siendo siempre, algo indeterminado.

La relación entre lo que yo pienso y las preocupaciones de los científicos duros puede encontrarse —así lo espero, al menos— en mi intento de arrojar luz sobre estas dos preguntas gemelas: ¿Qué *es* la forma y cómo surge? Esto voy a tratar de hacerlo analizando ambas preguntas tal y como aparecen en el contexto social histórico, en el terreno del hombre (*anthropos*, las especies; lo masculino tanto como lo femenino).

Pero ¿es necesario justificar esto? Tal vez el hombre no tiene más, pero tampoco menos, Ser que las galaxias o la *escherichia coli*. Las posibles particularidades del hombre no

deben disminuir, sino más bien incrementar, el interés por sus modos de ser, aunque sea sólo porque éstos pueden remover o falsificar las concepciones generales acerca del Ser recopiladas en otros terrenos. El dos no deja de ser un número primo porque tiene la particularidad de ser el único número primo par. Y es una muy apreciable particularidad equiparar un número primo con otro, tan sólo porque, gracias a esto, podemos falsificar una proposición que es verdad en un incontable e infinito número de ejemplos, a saber: "Todos los números primos son impares".

Tal vez lo mismo sucede con el hombre.

No estamos interesados en el hombre sólo porque somos hombres. Debemos interesarnos en él porque, de todo lo que conocemos, el impresionante nudo de problemas relacionado con la existencia humana, junto con el tipo ontológico que el hombre representa, no se puede reducir sólo a la física o a la biología. Si yo pudiera realizar lo que para mi mente es sólo la mitad de un chiste, quizá el Tiempo tendría que cambiar su forma tradicional de conducirse. Tal vez, si en lugar de tratar de ver qué tanto podemos explicar lo que pasa con el hombre en la física o en la biología nos ponemos, por ejemplo, a afirmar que una idea, un mito, un sueño, no son sino el resultado epifenoménico de cierto estado del sistema nervioso, el cual, a su vez, sería reducible, digamos, a un ordenamiento de los electrones, nosotros podríamos tratar de cambiar este procedimiento por un proyecto heurístico. Recuerden que los filósofos casi siempre comienzan diciendo: "Quiero ver qué es el Ser, qué es la realidad. Entonces, aquí está una mesa; ¿qué características de Ser verdadero me muestra esta mesa?" Ningún filósofo comienza jamás diciendo: "Quiero ver lo que es el Ser, lo que es la realidad. Entonces, aquí está mi memoria, el recuerdo del sueño que tuve anoche; ¿qué características del Ser verdadero me va a mostrar?" Ningún filósofo ha comenzado jamás diciendo: "Hay que considerar al *Requiem* de Mozart como un paradigma del Ser; vamos a partir de esto." Por qué no podemos empezar por afirmar que un sueño, un poema, una sinfonía son un paradigma de la totalidad del Ser, y vemos en el mundo físico un modo de ser deficiente; en lugar de mirar en las cosas en sentido opuesto, en lugar de ver en lo imagina-

rio, es decir, en las formas de existencia humana, una deficiente o secundaria manera de ser.

El hombre existe sólo (en y a través) de la sociedad —y la sociedad siempre es histórica. La sociedad como tal es una forma, cada sociedad dada es una forma particular e incluso singular. La forma se vincula a la organización, es decir, al orden (o, si ustedes quieren, orden/desorden). No voy a tratar de definir los términos 'forma', 'organización', 'orden'. Más bien intentaré mostrar que éstos adquieren una nueva significación nada despreciable en el campo de lo social histórico, y que el enfrentamiento de este significado con los que se les han dado en matemáticas, física o biología, puede ser provechoso para todas las partes que entran en juego.

En el campo de lo social histórico surgen dos preguntas fundamentales:

Primera: ¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad? En otras palabras: ¿cuál es la base de la unidad, la cohesión y la diferenciación organizada de la maravillosa y compleja red del fenómeno que observamos en cada una de las sociedades existentes?

Pero también nosotros estamos frente a la multiplicidad y la diversidad de las sociedades, y frente a la dimensión histórica que existe dentro de cada sociedad, la cual se manifiesta como una alteración de un orden social dado y posiblemente conduce (tarde o temprano), al fin del viejo orden y al establecimiento de uno nuevo. Así, debemos preguntarnos:

Segunda: ¿qué es lo que crea las viejas y las nuevas formas de una sociedad?

No voy a tratar sobre la discusión y la refutación de los puntos de vista tradicionales acerca de la sociedad y la historia, incluyendo los más recientes (es decir, el funcionalismo y el estructuralismo; porque el marxismo es, de hecho, una variante del funcionalismo). Virtualmente, estos puntos de vista consideran a la sociedad como una asamblea o reunión de individuos relacionados entre sí, y éstos, a su vez, relacionados con las cosas. Este es el comienzo de la pregunta, ya que los individuos y las cosas son creaciones sociales —tanto en la forma general y particular que ambos toman en cualquier sociedad determinada. Lo que no es social en las cosas es el

estrato del mundo natural que un antropoide podría percibir y también la manera en que lo percibiría. Pero ni conocemos esto ni es importante para nuestro problema. Y lo que no es social en el individuo —aparte de lo basto e inadecuado, pues la vida puede llegar a convertirse en animal— es el núcleo de la *psyche* o la mónada psíquica, la cual también sería incapaz de sobrevivir (quiero decir de sobrevivir físicamente) sin la violenta imposición que ejerce sobre ella el individuo como forma social. Ni las necesidades biológicas permanentes, ni los eternos impulsos, mecanismos o deseos físicos eternos pueden dar razón de la sociedad y la historia. Las causas constantes no pueden hacer que surjan efectos variables.¹

Regreso ahora a mi primera pregunta. Lo que mantiene unida a una sociedad es desde luego su institución, la suma total de sus instituciones particulares, a las cuales yo llamo “la institución de la sociedad como todo”. La palabra institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad.

¿Cómo prevalecen las instituciones, asegurando su validez efectiva? Superficialmente y, sólo en algunos casos, a través de la coerción y las sanciones. Menos superficial y más ampliamente, a través de la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Aunque según un estudio más reciente acerca de esto se debe a la transformación (fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación. Nadie se pregunta ¿por qué la mayoría de la gente no roba aun cuando tenga hambre? Nadie se pregunta incluso ¿por qué la gente vota por tal o cual partido, aun después de que éste los decepcionó en varias ocasiones? Mejor hay que preguntarse: ¿cuál es

¹ Para una información detallada de los puntos relacionados con este tema véanse mis libros. *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975 y *Les Carrefours du Labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978.

la parte del pensamiento y de la manera de mirar y de hacer las cosas que no está condicionada o codeterminada, en un nivel decisivo, por la estructura y los significados de la lengua, por la organización del mundo que aquélla lleva en sí, por el primer ambiente familiar, la escuela, todo el hacer y el no hacer al que uno ha estado constantemente expuesto, los amigos, las opiniones que van y vienen, las maneras en que uno se ve forzado por los innumerables artefactos en los cuales uno anda nadando, etc. Si, con toda sinceridad, alguien puede responder cerca del uno por ciento de lo que he planteado, ese alguien es, ciertamente, uno de los pensadores más originales que jamás han existido. Ciertamente no es un mérito (o un demérito) no ver a la ninfa que habita en cada árbol o fuente. En primer lugar, todos estamos de paso y somos fragmentos de la institución de la sociedad —partes totales, como diría un matemático. De acuerdo con sus normas, la institución produce individuos que, según su estructura, no son sólo capaces, sino que están obligados a reproducir la institución que los engendró. La ley produce de tal forma elementos, que el funcionamiento real de éstos se incorpora a ella y la reproduce, perpetúa la ley.

En un sentido general, desde luego que la institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como tal. La sociedad es aún esta misma sociedad, incluso en situaciones críticas, en el más violento estado de debate y lucha internas; y si no lo fuera, no habría y no podría haber una disputa por los mismos objetivos comunes. Así pues, hay una unidad de la institución total de la sociedad y, más de cerca, encontramos que, en el último de los casos, esta unidad es la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan. Tales significaciones imaginario sociales son, por ejemplo: los espíritus, los dioses, Dios; la *polis*, el ciudadano, la nación, el Estado, el partido, la comodidad, el dinero, el capital, la tasa

de interés; el tabú, la virtud, el pecado, etc. Pero también son el hombre/la mujer/el niño tal como se especifican en una sociedad; más allá de las definiciones puramente anatómicas o biológicas, el hombre, la mujer y el niño son lo que son en virtud de las significaciones imaginario sociales que los hacen ser precisamente eso que son. Un romano y una romana fueron y son algo totalmente diferente, por ejemplo, de los americanos y las americanas de hoy. 'Cosa' es una significación imaginario social y también es un instrumento. La simple y pura instrumentalidad del instrumento es una significación imaginaria particular, que caracteriza en gran parte a las sociedades modernas de occidente. Pocas sociedades, si no es que ninguna, han visto jamás a los instrumentos como meros instrumentos; recordemos las armas de Aquiles o la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. Regresaré un poco después al término magma.

¿Cuál es la fuente, la raíz, el origen de este magma y de su unidad? En esto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún sujeto o individuo (o grupos de sujetos e individuos) podría nunca ser este origen. Pero no sólo la suma del conocimiento ecológico, sociológico y psicoanalítico, etc., tanto teórico como práctico, necesario para hechar a andar, por ejemplo, la organización de una tribu primitiva, tiene una complejidad que desafía a la imaginación y está, en cualquier nivel, muy lejos de nuestro alcance; sino que, más radicalmente, los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Ni podemos encontrar este origen en las cosas; la idea de que los mitos o la música son el resultado (como quiera que sea, impreciso) de la acción de las leyes de la física, es, simplemente, absurda. Ni, finalmente, podemos reducir a conceptos o ideas las diversas instituciones de las sociedades conocidas y sus significaciones correspondientes. Tenemos que reconocer que

el campo de lo social histórico es irreductible a los tradicionales tipos de Ser y que aquí estamos viendo las obras, la creación de lo que yo llamo imaginario social o la sociedad instituyente (como lo que se opone a la sociedad instituida) —pero hay que tener cuidado de no entender con esto otra cosa, otro sujeto, otra idea.

Si se analiza cómo funcionan, en una sociedad, el magma de significaciones imaginario sociales y sus correspondientes instituciones, se puede ver que, en un aspecto, hay una similitud entre la organización social y la biológica: en el 'cierre', para usar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la biológica muestran un 'cierre' organizativo, informativo y cognoscitivo. Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su propio mundo, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma. De la misma manera que para los seres vivos, es la propia organización (significaciones e institución) de la sociedad la que postula y define, por ejemplo, qué se considera como información para la sociedad, qué es ruido y qué es nada en cualquier aspecto; o cuál es el peso, la importancia, el valor y el sentido de la información; o cuáles son los programas de elaboración y la respuesta a una información dada, etc. En resumen: la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene. Hace tres siglos la brujería era una cosa real en Salem, pero no ahora. "En Grecia el Apolo de Delfos fue una fuerza tan real como cualquier otra" (Marx). En realidad sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad tiene en sí misma un sistema de interpretación del mundo. La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término 'interpretación' es aquí otra vez superficial e inapropiado. La sociedad es una construcción, una constitución, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación; tal ataque lo siente contra su identidad, contra sí misma.

En este sentido, el sí mismo de la sociedad —su *ecceltas*, como podría decir un escolástico—, su ser esta sociedad y no cualquier otra, puede ser comparado con lo que Varela ha llamado la “autonomía” del ser viviente y con los detalles de ésta. Aunque las diferencias también son esenciales y no sólo descriptivas. Voy a enumerar algunas de ellas:

1. Como es bien sabido, la fijación de los caracteres de una sociedad no poseen una base física (como el genome) que pudiera garantizarles (incluso probabilísticamente) su conservación a través del tiempo y su transmisión; en esto no hay un equivalente de ningún código genético (incluso si, como Atlan dijo, este código no funciona de la manera en que se pensó que lo hacía hace diez años).

2. Propiamente hablando, para la sociedad no existe el ruido. Cualquier cosa que aparezca, cualquier cosa que suceda en una sociedad, debe querer decir algo para ella; o, abiertamente, se le declarará sin sentido.

3. Aunque en el ser vivo parece haber una gran abundancia de procesos que fabrican información; en la sociedad esta fabricación y elaboración de información se da como algo virtualmente ilimitado y que va más allá de cualquier caracterización funcional.

4. La finalidad (o ‘teleonomía’, como la llamaría la más reciente ola de mojigatería científica) parece ser una categoría inevitable cuando tiene que ver tanto con el ser viviente como con la sociedad. Pero (sin olvidar que la finalidad final de lo vivo es involucrarse en un denso misterio) puede asegurarse que en los seres vivos los procesos se gobiernan por la finalidad de su conservación, la cual a su vez es gobernada por la finalidad de la conservación de las especies, que a su vez son gobernadas por la finalidad de la conservación de la biosfera, es decir, el biosistema en general. Aunque casi todas las finalidades que hemos visto son, por supuesto, gobernadas por un tipo de principio de conservación, en el caso de la sociedad, esta conservación es, finalmente, la conservación de los atributos arbitrarios característicos de cada sociedad sus significaciones imaginario sociales.

5. Para cada cosa que es para un ser vivo, el meta-observador puede encontrar una correlación física. No sucede

lo mismo con la sociedad, la cual sin correlativos físicos, crea Ser en una forma masiva e indiscriminada: espíritus, dioses, pecados, virtudes, derechos del hombre, etc. — y para ella este tipo de Ser tiene siempre un orden más alto que el físico puro.

6. La sociedad crea un nuevo tipo de autoreferencia: crea sus propios meta-observadores (todos los problemas difíciles van unidos a esto).

Por supuesto que no hay solipsismo ni biológico ni social, y nunca podría haberlo. El ser viviente organiza para sí mismo una parte o estrato de su mundo físico; lo reconstruye para formar un mundo propio. No puede transgredir o ignorar las leyes físicas; sin embargo, establece leyes nuevas, propias. Por lo que se refiere al tema de la sociedad, con ella sucede lo mismo que con el ser viviente. Pero su tipo de relación con el mundo presocial —que yo llamo el primer estrato natural—, y que la sociedad misma crea e instituye es diferente. Es una relación 'anaclítica', una 'inclinación á' —*anlehnung, étayage*. Las operaciones lógicas/físicas a través de las cuales la sociedad se relaciona, organiza y utiliza el primer estrato natural; están siempre bajo la influencia de las significaciones imaginario sociales, las cuales son arbitrarias y diferentes entre sí, como si pertenecieran a sociedades distintas. El mundo físico de las restricciones impone sobre la organización del conjunto del ser viviente una parte esencial de nuestro entendimiento de esta organización. Lo que el mundo natural como tal inevitablemente ordena o prohíbe a la sociedad —y por lo tanto, a todas las sociedades— es completamente trivial y no nos enseña nada.

Todo esto tiene que ver con la demarcación de la sociedad desde (y) su oposición al ser viviente. Pero la tarea más importante es la caracterización esencial de la organización de la sociedad.

Voy a comenzar por algunos hechos comunes. La sociedad no existe sin la aritmética. La sociedad no existe sin el mito. (En la sociedad actual la aritmética es, por supuesto, uno de los mitos principales. En la sociedad contemporánea no existe, y no puede existir, una base racional para el predominio de la

cuantificación. Esta es sólo la expresión de una de sus principales significaciones imaginarias: lo que no se puede contar, no existe.) Pero podemos ir un poco más lejos. El mito no existe sin la aritmética; y la aritmética no existe sin el mito. A manera de paréntesis, quiero agregar que lo más importante acerca del mito no es, como el estructuralismo sostiene, que la sociedad organice lógicamente el mundo a través de éste. El mito no tiene sólo una lógica (aunque, desde luego, la tiene), y menos aún la lógica binaria de los estructuralistas. Para la sociedad, el mito es esencialmente una forma de revestir de sentido al mundo y a la vida que está dentro del mundo; porque, de otra manera, ambos carecerían de sentido.

Estas observaciones conducen a un planteamiento básico relacionado con la organización de la sociedad, dicho planteamiento se caracteriza de un modo esencial y real: la institución de la sociedad, y las significaciones imaginario sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse: la dimensión conjuntista-identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas. En esto, el esquema más importante es el de la determinación (la determinación", la calidad de lo determinado, *peras, bestimmtheit*). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado.

En la propia dimensión imaginaria, la existencia es significación. Pero, aunque no puedan ser señaladas, las significaciones no están determinadas. Se relacionan entre sí a través de una forma básica de *renvoi*. (Un amigo norteamericano me dice que en inglés esta palabra francesa se puede traducir como el 'acto de referir': cada significación se refiere a un número indefinido de significaciones.) Estas significaciones no son ni claras ni definidas (según las palabras que utiliza Cantor en su definición de los elementos de un grupo). No están relacionadas, por condiciones y razones indispensables y suficientes. El 'acto

de referir' (la relación del 'acto de referir'), el cual implica también una cuasiequivalencia y una cuasipertenencia, funciona la mayor parte de las veces a través de un *quid pro quo*, x en vez de y , que, en casos no triviales, es arbitrario, es decir, instituido. Este *quid pro quo* es el meollo de lo que yo llamo 'relación signitiva'; es decir, de la relación entre el signo y aquello de lo cual es signo el signo, y que es la base del lenguaje. No existe una razón necesaria o suficiente para que 'perro' esté en lugar de '*canis*' o para que 'siete' tenga algo que ver con 'Dios'. Pero la relación *quid pro quo* va más allá del propio lenguaje.

Voy a ampliar un poco más lo que dije acerca del ejemplo del lenguaje. En éste la dimensión conjuntista-identitaria corresponde a lo que yo llamo 'código' (que no debe confundirse con el código de Saussure, el cual sólo significa sistema). Lo propio de la dimensión imaginaria se manifiesta a sí misma a través de lo que yo llamo lengua (*langue*). Así, en determinado contexto, pertenecen al código frases como: "Dame el martillo" o "En cualquier triángulo, la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos". En cambio, pertenecen a la lengua oraciones como: "En la noche del Absoluto, todas las reses eran negras" o "Senté a la Belleza en mis rodillas y la sentí amarga y la injurié". La diferencia entre código y lengua —más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la propia dimensión de lo imaginario— no es, desde luego, una diferencia de esencia, sino de uso y manejo. Desde que conozco las declaraciones: "Todos los campos finitos son conmutativos" y "el espectro de cualquier realizador es necesariamente real" me di cuenta de que están entre los versos más hermosos que se han escrito jamás. Las dos dimensiones son, para usar una metáfora topológica, impenetrables; en el lenguaje y en la vida social. Esto quiere decir que, arbitrariamente, cerca de cualquier punto del lenguaje hay un elemento que pertenece a la dimensión conjuntista-identitaria — y, también, un elemento que pertenece a la dimensión de lo imaginario. Aun el más loco poema surrealista contiene una indefinida cantidad de lógica —pero a través de ésta el poema hace tangible lo *Otro* de la lógica. En Bach, la aritmética y las matemáticas están en todas.

partes; pero no porque tenga aritmética y matemáticas un clavicordio bien afinado es lo que es.

Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización lo llamo magma. El magma contiene grupos —incluso un número indefinido de ellos—, pero no es reducible a grupos o sistemas de grupos, aunque éstos sean ricos y complejos. (Esta reducción es un esfuerzo desesperado del funcionalismo y el estructuralismo, del causalismo y el finalismo, del materialismo y el racionalismo, en el campo de lo social histórico.) Incluso no puede volverse a constituir analíticamente, es decir, por medio de las categorías y operaciones de los grupos teóricos. El orden social y la organización no son reducibles a las acostumbradas nociones matemáticas, físicas e incluso biológicas de orden y organización —al menos, como han sido concebidos hasta ahora. Pero lo interesante no es esa negación, sino esta afirmación: lo social histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden (unidad, coherencia y diferenciación organizada).

Voy a agregar un corolario: si uno acepta el siguiente —para mí obvio— lema: las teorías deterministas sólo pueden existir como sistemas de oraciones conjuntista-identitarias, capaces de inducir una organización conjuntista-identitaria del objeto-campo, entonces está claro que ninguna teoría determinista de lo social histórico puede reclamar más que una validez muy parcial y fuertemente condicionada. (Desde luego que por teorías deterministas entiendo también las probabilísticas en su sentido propio, es decir, las que atribuyen probabilidades definitivas a sucesos casuales o a clases de sucesos casuales.)

Paso ahora a mi segunda pregunta: lo social histórico no crea, de una vez por todas, un nuevo tipo de orden ontológico, característico del género sociedad. Sino que, en cualquier momento, este tipo de orden se materializa a través de diversas formas, cada una de las cuales encarna en una creación, en un nuevo *eidós* de la sociedad. Aparte de la existencia de instituciones que se dan en todas las partes de la sociedad, y significaciones imaginario sociales que se dan en cualquier parte de la sociedad, y de algunas cosas sin importancia, no hay nada esencial que sea común, digamos, entre una moderna sociedad

capitalista y una sociedad primitiva. Y, si lo que dije anteriormente se sostiene, no existe, y no puede existir, ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra, o al menos ser la causa de que apareciera. Los intentos de hacer derivar las formas sociales de las condiciones físicas, de los antecedentes o de las características permanentes del hombre, son peores que fracasos: carecen de sentido. En esto, la ontología y la lógica heredadas no tienen esperanza: están obligadas a ignorar el propio ser de lo social histórico. Pero 'creación' no sólo es una mala palabra (excepto en el contexto teológico, en donde, como ya dije, sólo se toma en cuenta una pseudo-creación) para la ontología y la lógica. También es inevitable llegar a preguntar: ¿creación por parte de quién? Pero la creación, al igual que el trabajo de lo social-maginario, de la sociedad instituyente (*societas instituans*, no *societas instituta*), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo *es*. La sociedad es autocreación, desplegada como la historia. Para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido sobre sujetos y sustancias, o sobre causas, se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica.

Esto no basta para decir que la creación histórica se lleva a cabo a partir de una tabula rasa —ni René Thom debe temer que yo esté aconsejando la pereza. Por el contrario: el determinismo, como lo demuestran los verdaderos principios de la economía de pensamiento y la simplicidad, es la metodología de la pereza. No es necesario reflexionar sobre esta ocurrencia peculiar, si se posee su ley general. Y si se pudiera copiar la más reciente superecuación general del universo, sólo entonces uno podría dormir tranquilamente. Siempre existe una increíble y compleja suma de cosas existentes y de condiciones parciales, en las cuales la creación histórica se lleva a cabo. Y también hay una inmensa pesquisa, de verdad interminable, útil y significativa: ¿lo que estaba en lo viejo está, de una manera o de otra, preparando lo nuevo o relacionándose con él? Pero aquí otra vez interviene fuertemente el principio de 'cierre'. En resumidas cuentas: lo viejo entra en lo nuevo con la significación que éste le da a aquél, y no podría ser de otra manera. Basta recordar como, desde hace siglos, las

ideas o los elementos griegos o cristianos han sido continuamente redescubiertos y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental para conformar lo que equivocadamente se llama las necesidades, y que, en realidad, es el esquema imaginario del presente. Durante mucho tiempo ha habido filólogos e investigadores de la antigüedad clásica. Ahora existe una nueva disciplina científica que se pregunta acerca de la visión transitoria que tiene occidente acerca de la antigüedad clásica. Y, es inútil decirlo, pero esas pesquisas enseñan más, mucho más, acerca de los siglos XVI, XVIII o XX en occidente. que de la antigüedad clásica.

Sin embargo, no podemos dejar de establecer, en la medida de lo posible, conexiones y regularidades causales o cuasi-causales que aparecen en el campo de lo social histórico, llevadas por su dimensión conjuntista identitaria. Acerca de esto, uno solo necesita mencionar el estado y el destino de la economía, con el fin de mostrar los estrechísimos límites de este tipo de acercamiento, incluso en lo que sería su campo natural y privilegiado; y, si es que uno está para entender algo de alguna manera, también hay que mencionar la necesidad de tener muy en cuenta todo el magma de la realidad social histórica en la que están inmersas las cuantificables y determinantes relaciones económicas.

La segunda pregunta era: ¿cómo surgen las nuevas formas sociohistóricas? Llanamente, la respuesta es: a través de la creación. Pero a esto, el tradicionalista respondería con una burla: "propones sólo una palabra". Doy una palabra por un hecho —una clase de hechos— que hasta ahora ha sido encubierto y que, por lo tanto, tiene que ser descubierto. De estos hechos tenemos una experiencia directa. Por decirlo así, directa o indirectamente hemos sido testigos del surgimiento de las nuevas formas social históricas: por ejemplo, la creación de la polis democrática en la antigua Grecia; o, más de cerca, del capitalismo occidental; o, más aún, de la burocracia totalitaria de la Rusia posterior a 1917. En cada uno de estos casos hay muchas cosas significativas por decir y un trabajo interminable por realizar, acerca de las condiciones que preceden y rodean ese surgimiento. Se puede elucidar esos procesos; pero no explicarlos. Su explicación vincularía tanto los significados

a los no-significados, lo cual no tiene sentido; como la reducción de todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a varias combinaciones de nuevos elementos de significación que han estado presentes desde el comienzo de la historia humana —lo cual es, obviamente, imposible (y otra vez nos llevaría a hacer la pregunta; ¿cómo surgieron estos elementos primarios?

Para tomar un ejemplo concreto y un esquema determinado (establecido) y explicativo: consideremos el surgimiento del capitalismo y un posible acercamiento neodarwiniano a éste. En la Europa occidental, digamos entre el siglo XII y XVIII, no se observa una producción al azar de un gran número de variedades sociales, ni la eliminación de todas, menos una, por inadecuadas, ni la elección del capitalismo por ser la única forma social adecuada que vale la pena. Lo que se observa es el surgimiento de una nueva significación social imaginaria: la ilimitada expansión del dominio de lo racional (al comienzo, realizado con la infinita expansión de las fuerzas productivas), al mismo tiempo que el trabajo de un gran número de factores muy diversos. Una vez que conocemos el resultado, *ex post* no se puede ayudar admirando la 'sinergia' (increíble y enigmática) de estos factores al producir una forma —el capitalismo—, la cual no fue planeada por un actor o un grupo de actores y la cual, ciertamente, no podría ser construida a través de una imprevista asamblea de elementos preexistentes. Pero una vez que ya hemos puesto nuestra atención en esta nueva significación social imaginaria que surge —la ilimitada expansión del dominio de lo racional—, se pueden entender mucho más cosas: estos elementos y estos factores entran en la institución capitalista de una sociedad sólo si (y cuando) pueden ser utilizados por ella o cuando llegan a convertirse en su instrumento —y esto sucede siempre que no sean atraídos por ellas, por decirlo de alguna manera, hacia la esfera capitalista de significaciones y por lo tanto les sea otorgado un nuevo sentido. Un bello ejemplo de esto es la creación del moderno y centralizado aparato del Estado por parte de la monarquía absoluta, descrita por Tocqueville en *L'Ancien Régime et la Révolution*: diseñado y construido para servir al poder absolu-

to de la monarquía, el capitalismo llega a ser el portador ideal de la regla impersonal de la racionalidad capitalista.

De una forma similar, no estoy seguro de cómo los principios que vienen del ruido y la organización que viene del ruido pueden ayudar a esclarecer el surgimiento de las nuevas formas sociales. Como dije anteriormente, no creo que se pueda hablar propiamente de ruido con relación a la sociedad. Incluso, si se me permite decirlo, aquí el término 'desorden' está fuera de orden. En realidad lo que aparece como desorden dentro de una sociedad es algo interno a su negativamente valuada y significativa institución —pero esto es una cosa totalmente diferente. En los únicos casos en los que se podría hablar genuinamente de desorden son, creo, los de los viejos sistemas en crisis, o los que están desmoronándose. Así sucede por ejemplo con el mundo romano tardío —o con muchas sociedades actuales del Tercer Mundo. Respecto al primer caso, con el cristianismo surge de un modo incierto un principio unificador, un nuevo magma de significaciones imaginario sociales. No veo que haya ninguna relación entre el desorden anterior y éste, excepto en lo que se refiere a una condición negativa. En el segundo caso —el de los países del Tercer Mundo— no parece surgir un nuevo principio unificador, por lo que el desmoronamiento del viejo orden continúa —salvo en aquellos casos en que los principios unificadores son importados del exterior con éxito (lo cual no es lo más frecuente). Hay que escoger otro ejemplo que arroje luz sobre el otro aspecto de este asunto: no tiene mucho caso tratar como ruido o desorden el fenómeno de los protoburgueses que comenzaron a surgir dentro del marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII); porque éste sólo sería legítimo desde un punto de vista feudal. Pues este ruido o desorden es, desde su comienzo, el portador de un (nuevo) orden y de (nuevas) significaciones y sólo puede existir, materialmente, por ser tal portador.

Pero sobre todo, lo que me parece que establece una diferencia radical entre el mundo biológico y el social histórico es, por último, el surgimiento de la autonomía —o de un nuevo sentido

de la autonomía. Según el uso que Varela hace de esta palabra (y que lamento haberme tomado la libertad de decírselo), la autonomía de lo viviente es su 'cierre' —un cierre cognoscitivo, informativo y organizador. Este 'cierre' significa que el funcionamiento de lo viviente en sí y su relación mutua con los varios *sus* y *cosas* externas se gobierna por reglas y principios, sentidos que son establecidos por el mismo ser viviente pero que, una vez que esto se ha logrado, se dan de una vez y para siempre, y el cambio, cuando quiera que éste ocurra, se supone que es al azar. Pero esto es exactamente lo que podría llamarse —y yo llamo— heteronomía en el campo de lo social histórico: el Estado, en el que las leyes, los principios, las normas, los valores, los sentidos, son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad, o el individuo, según el caso, no tiene ninguna influencia sobre ellos. Un ejemplo exagerado, pero muy eficaz, de lo que podría ser la más completa autonomía en el sentido de Varela, y también en mi sentido, es una persona que sufre paranoia. El paranoico es aquel que ha creado, para siempre, su propio sistema desequilibrado, absolutamente rígido e interpretativo; y en el que nada puede entrar jamás sin ser transformado por el mismo sistema. (Por supuesto que sin una dosis de paranoia nadie podría sobrevivir.) Pero un ejemplo mucho más común y popular son las sociedades primitivas, y también todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, los principios, las leyes y los sentidos, etc., son sustentados y dados definitivamente, y su incuestionado e incuestionable carácter de éstas es garantizado institucionalmente por la instituida representación de una fuente extrasocial, fundación y garantía de la ley, el sentido, etc.: obviamente que no se puede cambiar la ley de Dios, ni decir que ésta es injusta (una oración como esta sería simplemente impensable e incomprensible en una sociedad como las que hemos mencionado —como también lo sería “el Hermano mayor es malo” en la última etapa de la *newspeak*). En esto tenemos (y también en el totalitarismo) la más completa autonomía posible, el más completo 'cierre' posible de sentido o interpretación —es decir, y desde nuestro punto de vista, la más cabal heteronomía posible.

Pero ¿cuál es el origen de nuestro punto de vista? Es otra creación histórica, un rompimiento o una ruptura históricas

que tuvieron lugar, primeramente, en la antigua Grecia y, luego, otra vez, en la Europa occidental, al final de la Edad Media; por lo que la autonomía es creada, en sentido propio, por primera vez; pero ésta considerada como apertura y no como 'cierre'. Estas sociedades representan otra vez una nueva forma de ser socio histórica —y, de hecho, de ser nada más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida, y por todo lo que se sabe o sabemos del universo, nos encontramos con un ser que se cuestiona abiertamente su propia ley de la existencia, su propio orden existente. Esta sociedad se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es decir, lo que está vinculado a la creación de la democracia y la filosofía, las cuales rompen el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en donde la actividad del pensamiento y la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas. Aquí, la autonomía adquiere el sentido de autoautonomía de la sociedad, que, desde este momento, es más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo: ¿por qué esta ley y no otra? Esto, desde luego, vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico a un nivel individual, es decir, al individuo autónomo, que puede preguntarse a sí mismo —e incluso decirlo en voz alta: ¿es justa esta ley? Todo esto no sucede sin una lucha contra los viejos heterónimos, orden y órdenes; y esta lucha está, para decir una última cosa, lejos de terminar.

Es esta creación histórica de la autonomía y, repito, de un nuevo tipo de ser, la que pone en tela de juicio las verdaderas leyes de su existencia, la cual ha condicionado la posibilidad de una discusión, o algo más importante aún, la posibilidad de una genuina acción política, de una acción que apoye una nueva institución de la sociedad que realice plenamente el proyecto de la autonomía. Pero esto ya es otra historia.

VICTORIA CAMPS

Ética de esperanza

QUÉ puedo hacer si hago lo que debo?" Kant no pudo concebir una teoría del deber moral sin el colofón de la respuesta a la razón última del mismo: ¿qué puedo esperar? ¿qué razones hay para la esperanza? Razones las hay, nos dirá, si aprendemos a esperar lo debido, lo que no está más allá de nuestras posibilidades. Como la teoría del conocimiento —¿qué puedo saber?—, la teoría moral kantiana es una teoría del poder y los límites del ser humano. La razón no ordena lo imposible. Por eso la ley moral prescribe "haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz". No: "haz aquello que te haga participar de la felicidad", pues en tal caso, el motivo de la razón sería la satisfacción de todas las inclinaciones, un motivo empírico, incierto, contingente. La razón no tiene por objeto la felicidad, sino la dignidad humana. ¿Qué puedo esperar? "Cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella."

Cada uno tiene motivos para esperar la felicidad, pero ésta no es una consecuencia necesaria, causada por la moralidad. Para que lo fuera, haría falta el cumplimiento de un requisito adicional: el sistema de moralidad, la unión de felicidad y virtud es una simple idea que descansa "en la condición de que *cada uno* haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas". Ni la naturaleza de las cosas ni la causalidad nos hablan del vínculo entre

las acciones morales y la felicidad. La ley moral es otra cosa y, además, "obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley". Sólo la razón suprema tiene el privilegio de ser, al mismo tiempo, voluntad y causa de felicidad. Sólo en un supuesto reino de los fines, la felicidad y la moralidad serán inseparables.¹

En Kant convergen de una forma genial y sorprendente la fe en el progreso y la conciencia de los límites. Hay respuesta para la esperanza, pero una respuesta que sólo encuentra exacto cumplimiento en la teología. Más acá del reino de los fines, en el mundo fenoménico e inmoral, la aventura moral cuenta con el apoyo de tres supuestos por demás insatisfactorios. Son los siguientes: 1) sé qué debo hacer (el imperativo *a priori* de la moralidad existe), 2) la unión de felicidad y moralidad dependen de que cada uno haga lo que debe, 3) puedo esperar la felicidad correspondiente a mi dignidad.

Tal vez lo que nos distancie más de Kant sea nuestra incapacidad para mantener idénticos supuestos. Sólo el segundo podemos mantenerlo en los mismos términos: para que el mundo feliz sea un hecho, cada uno debe cumplir su deber. La empresa moral es, por esencia, social, colectiva: estamos obligados a convivir y a entendernos si queremos vivir bien. Las otras dos hipótesis, en cambio, son más que dudosas: hoy no sabemos qué debemos hacer y desconfiamos de que acabe dándonos la felicidad de que nos hemos hecho merecedores. Veamos ambos puntos por separado.

I

¿Sabemos qué debemos hacer? ¿Somos capaces de legitimar *a priori* el orden justo? Notemos, en primer lugar, que Kant no distingue entre el "debo" singular y el "debemos" plural. El imperativo moral lo asume y lo resuelve el individuo,

¹ Para todo esto, cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, "El canon de la razón pura".

pero lo hace sometiendo su máxima subjetiva a la prueba de la universalidad: debo hacer lo que debiéramos hacer todos, lo que cada uno quisiera ver convertido en ley universal. No hay excepciones para la moral. Y nadie que se precie de tener razón está incapacitado para reconocer el bien. Así, no tiene razón de ser la distinción entre una moral pública y una moral privada con razonamientos diversos: una moral regulada por la conciencia de cada cual, y otra por un supuesto interés colectivo. No tiene sentido, porque, desde la perspectiva de la razón, mi interés y el de cada uno, la voluntad particular y la voluntad general, han de coincidir. Sólo aquello que vale para todos, ha de valer para mí también, sólo es moralmente prescriptible lo que puede ser dicho públicamente.

Para Kant, el problema no es de conocimiento, sino de voluntad. La razón ve claro qué debe hacer, pero la voluntad se niega a seguirla. Por eso es tan improbable que advenga naturalmente la felicidad. Tendrían que quererlo todos los hombres, y Kant desconfía de esa buena voluntad generalizada.

Pero el supuesto kantiano es falaz. La limitación está tanto en el conocimiento como en la voluntad. El paso del yo al nosotros no es tan fácil. Y no sólo porque los "nosotros" nos fallen, sino porque el yo no es tan sabio ni tan inteligente como Kant presume. Agnes Heller ha hecho ver cómo Kant "disuelve" al individuo en la especie, construyendo así "*la única ética democrática consecuente posible en un mundo que... efectivamente está regido por los intereses*". En efecto, en el sistema kantiano, "la moral ha de vincularse inexcusablemente con *todos*, ha de ser comprensible para *todos*; para acceder a la moral no se necesita ni inclinaciones ni una sabiduría fuera de lo común".² Quizá sea una ética excesivamente democrática en el punto de partida: el individuo no tiene la competencia que Kant le atribuye y no puede constituirse en juez de sí mismo y de la colectividad.

² Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, pp. 36-37.

El optimismo kantiano tiene una doble raíz característica del racionalismo metafísico: el aislamiento del sujeto, y —tal como lo formula Isaiah Berlin— la concepción de que “todas las cosas buenas son compatibles y que, por consiguiente, la libertad, el orden, el conocimiento, la dicha, un futuro cerrado (¿también el abierto?) tienen que ser compatibles y aun quizá involucrarse recíprocamente de algún modo sistemático”.³ Ciertamente, en abstracto, cualquier valor es universalizable pero, en la práctica, todo se vuelve más complejo y los valores se disputan entre sí la primacía. Con el solo imperativo de la publicidad es difícil resolver *a priori* qué debemos, incluso qué debo, hacer. Porque la moral es un asunto práctico, y la práctica de la libertad, de la igualdad o de la vida no es tan límpida y transparente como parece serlo el enunciado teórico. Si hoy desconfiamos de nuestro conocimiento moral es porque somos conscientes de que ningún individuo, que no roce la locura o el despotismo, puede hablar en nombre de esa razón capaz de universalizar sus máximas subjetivas. Por eso, porque el desconocimiento es un hecho, hemos de desconfiar también de las preferencias y razones del individuo solitario. Aceptar nuestras limitaciones en tal sentido significa aceptar y partir de la democracia, no presuponiendo la igualdad racional —como parece presuponer Kant—, sino partiendo de la *insuficiencia racional* de todos y de cada uno. Insuficiencia que ha de obligarnos a contar con el otro, a convertir la argumentación subjetiva en diálogo intersubjetivo.

Ahora bien, eso ya está medio dicho por otra teoría moral que viene a corregir el imposible *a priori* kantiano. Si no hay hombres ilustrados y especialistas capaces de gobernarlos y determinar de antemano por dónde debemos ir todos, habrá que buscar un procedimiento adecuado que vaya legitimando paso a paso nuestras decisiones. Es lo que propuso el utilitarismo con el cálculo empírico de la mayoría: aquello que todos quieren es lo moralmente preferible. Si nadie puede atribuirse la prerrogativa de hablar en

³ Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 317-318.

nombre de la razón o de la voluntad general, si las voluntades de hecho no coinciden, fiémonos de la voluntad de la mayoría. En ese cálculo pretende apoyarse el régimen democrático.

Contra el utilitarismo como sistema de moralidad tenemos argumentos aun de mayor peso que los esgrimidos contra una moral de principios como la kantiana. El utilitarismo carece de principios y espera que la mayoría los determine. Pero, ¿ocurre así realmente? En las democracias participativas, que son las nuestras, ¿quién es en verdad la mayoría? ¿quién decide en su nombre? Además, las mayorías pueden equivocarse radicalmente. De hecho, se equivocan frustrando con ello la aventura moral de la humanidad. Finalmente, ¿qué ocurre con las minorías? Pues no siempre lo que socialmente es justo y conveniente, es asimismo moralmente justo.

En suma, ni el imperativo de la publicidad ni el cálculo utilitarista nos legitiman de una vez por todas el orden justo. La opción no debe estar, pues, en decidirse por uno u otro sistema de moralidad, puesto que ambos son insuficientes, sino en asumir y partir de la propia insuficiencia de la moral. En lugar de confiar de entrada en los principios o en la regla de la mayoría, desconfiar de ambas cosas, pues la ética está siempre en gestación, se hace y se deshace a sí misma, es más una actitud que un cuerpo de creencias. La ética es puro procedimiento —ha observado con agudeza Elías Díaz: ni las mayorías ni los “derechos morales” nos dan la legitimación última y definitiva, pues ninguno de ambos criterios vale si no cuentan como raíz o como límite con la regla de la libertad.⁴ Ni los principios ni la mayoría son garantía suficiente de conocimiento moral. Los principios han de ser asumidos e interpretados libremente, y ha de ser asimismo posible decidir contra la mayoría.

Ahora bien, ¿podemos ser libres? ¿qué significa exactamente que la ética está en el procedimiento y no en los resultados?

⁴ Elías Díaz, “La justificación de la democracia”, *Sistema*, núm. 66 (mayo de 1985), p. 11.

La pregunta quiere ser más radical que si fuera la mera expresión de escepticismo frente a la posibilidad del individuo de hacerse oír entre o contra la mayoría, a favor o en contra de unos principios. La pregunta trata de poner en cuestión hasta qué punto podemos seguir manteniendo una idea de libertad y de autonomía heredada de la Ilustración o del racionalismo metafísico: la autonomía del individuo frente al sistema.

Un intento de introducir la regla de la libertad en la misma teoría ética, paliando de tal forma la rigidez de los principios, es el del filósofo analítico R. M. Hare, kantiano convertido al utilitarismo. Consciente de que el imperativo kantiano es o excesivamente laxo o injustamente inflexible, debido a su formalismo, Hare piensa en "actualizarlo" con argumentos utilitarios. Según Hare, la argumentación moral pasa por dos niveles: el nivel de las intuiciones (principios), resultado de la educación o de la experiencia vivida, y un nivel crítico que fuerza a cambiar de actitudes cuando las situaciones también cambian. Tales cambios pueden obligarnos a decir que el pacifismo, por ejemplo, no es aceptable, dada la presencia de *rogues* (aprovechados) en el mundo político, que pretenden sacar partido de las actitudes pacifistas. Contra lo que tales movimientos tienden a creer, apoyados en una sobrevaloración de las actitudes antiviolentas, el armamentismo nuclear tiene hoy un efecto estabilizador. "Si se pone en cuestión la alianza occidental, cualquier cosa puede ocurrir". Como un partidario más de la política de disuasión, Hare, sin asomo de rubor, llega al extremo de afirmar que el pacifista es hoy la mayor amenaza de guerra nuclear.

Someter las intuiciones al juicio de un pensamiento crítico significa valorar adónde puede llevarnos la obstinación en ciertos principios. Significa, pues, sustituirlos o rectificarlos por una moral de las consecuencias: "los juicios morales deben depender de nuestra valoración de las consecuencias probables de las acciones posibles (los filósofos que pretenden otra cosa son irresponsables y se confunden)". Respecto al desarme nuclear, "lo que todos debemos decidir es qué actitud frente a él y frente a la guerra

en general nos da mejores oportunidades de *supervivencia*.⁵

La supervivencia como valor último. Y la supervivencia no como lucha contra las fuerzas de la naturaleza, o contra la escasez, sino contra una invención humana que amenaza con extinguir a la propia humanidad. La llamada a favor de la paz, por sí sola, no es defensa de la vida; lo es, en cambio, esa paz ni buscada ni querida, pero irremediablemente mantenida por miedo a la guerra nuclear.

Ello nos demuestra dos cosas. Primero, que ni los principios ni las intuiciones morales son lo que pensábamos: la panacea para saber por dónde debemos ir. Las situaciones cambian y cambian a la par las actitudes porque el significado de los valores morales se tergiversa de continuo. O quizá sea porque cuando hacemos teoría pura, cuando no pensamos con la urgencia y perentoriedad de la acción, manejamos un lenguaje de absolutos mitificado y sin valor de uso. Un "lenguaje de vacaciones". Ese lenguaje es el de los imperativos categóricos, el de los derechos humanos, el de las Constituciones políticas. Un lenguaje en el que ingenuamente confiamos como punto de partida o de llegada de la acción moral. Cuando, de hecho, ese lenguaje "actualizado" se encuentra contaminado, lleno de ambigüedades y contradicciones. Ya lo decía Hobbes: las palabras de las cosas que nos afectan son palabras "inconstantes", porque no todos los hombres son igualmente afectados por la misma cosa, ni todos los hombres al mismo tiempo.⁶ Ni todos utilizamos las palabras con el mismo valor ni las palabras conservan un significado unívoco a lo largo del tiempo.

Pero hay, además, otra cuestión. Hare habla de cambio de las situaciones, pero de hecho, lo que provoca una rectificación de sus primitivas intuiciones es la existencia de *rogues*, la sospecha, tan temida por Kant, de que no todos

⁵ R.M. Hare, "Philosophy and Practice: Some Issues About War and Peace", en *Philosophy and Practice*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-15.

⁶ Hobbes, *Leviathan*, IV.

harán lo que deben hacer, con lo cual el sistema de moralidad se verá frustrado. La solución de Kant era clara: cada uno tiene la obligación de cumplir con su deber aun cuando nadie más lo haga. La ética kantiana era imprudente. Pero hay quien cree que la imprudencia es temeridad y no es, por tanto, moral.

Weber compartía aún esa admiración por la pureza ética propia de Kant. Pero sintió más profundamente la escisión que suponía. Por una parte, veía una ética de la convicción, fiel a principios, por otra, la ética de las consecuencias, a la que sintomáticamente llamó "de la responsabilidad", pues si uno actúa sólo por principios, acaba por no poder responder de sus acciones. La distinción era lúcida y sugerente, pero correspondía a tipos ideales de eticidad y de pragmatismo político. Pero ocurre que ni los principios son tan nítidos, ni la ética de las consecuencias merece el nombre de ética. De acuerdo con la división de Weber, el pacifista a ultranza sería el ético, mientras el proarmamentista habría renunciado a sus principios para adaptarse a la situación, a las necesidades, intereses y urgencias del presente.

No es tan sencillo ni tan inequívoco clasificar a las personas o a sus actos. Se suele concebir a la ética como esa instancia que juzga y critica la acción política, desde unos principios, fines o valores absolutos, porque si juzga teniendo sólo en cuenta las consecuencias, la eficacia, acaba confundándose con la política. Me pregunto hasta qué punto podemos seguir manteniendo esa concepción de la ética. Ésta, al igual que la política, deben reflexionar sobre el presente. ¿Desde dónde? ¿Sólo desde esos valores intangibles y puros?

Resumamos lo dicho hasta aquí. La conciencia de los límites es, en nuestro caso, más profunda que en Kant, porque afecta no sólo a los límites de la voluntad, sino a los límites del saber. La respuesta teórica al ¿qué debo hacer? choca en la práctica con el conflicto de valores. En teoría sabemos que es mejor la paz que la guerra, la tolerancia que la intolerancia, el amor que el odio, la riqueza que la pobreza, la verdad que la mentira. Pero en la realidad esos absolutos se desvanecen. Ignoramos qué caminos llevan a su

realización, porque inmediatamente nos damos cuenta de que lo que buscamos, y lo que de veras vale, es el éxito, el dominio sobre los demás, la capacidad de competir, y todo ello al precio que sea. La realidad nos desborda, la sensación de impotencia, de incompetencia y desamparo es total. Sensación que no sólo afecta al individuo con respecto al sistema y a sus instituciones; afecta por igual a éste con respecto al individuo. De ahí la crisis del Estado del bienestar, que, por un lado, asiste demasiado y, por otro, no puede responder a todas las demandas de la sociedad. De ahí la crisis de instituciones como la familia o la escuela: no pueden ya cumplir las funciones tradicionales, y no encuentran otras funciones que las replacen. Muchas cosas parecen aguantarse simplemente por inercia, por mor de una supervivencia difícil de justificar. Así, parece como si la única forma de transformar lo que hay fuera empezando de nuevo, olvidándonos de las miserias y las glorias del pasado. Porque la respuesta al ¿qué debo hacer? nos deja siempre insatisfechos. Siempre la apuesta por uno o unos valores, nos fuerza a sacrificar otros valores.

Si a esa limitación añadimos la de la debilidad de la voluntad, la desconfianza en la capacidad moral de los otros. Si prescindimos, además, de la teología como tabla últimamente salvadora, ¿qué cabe esperar de la moral? o, incluso, ¿qué podemos esperar de una política moralmente orientada? O la ética es una mera instancia crítica que razona a partir de negar y rechazar lo que hay, o es algo más. Pues la mera crítica acabaría desvaneciéndose si no contara con soporte alguno. Pero, ¿qué más podemos esperar de la ética? ¿qué podemos esperar de la libertad?

II

Sin esperanza no hay ética posible si concebimos la ética como un proyecto de vida y sociedad mejores. La esperanza debe ser mantenida a toda costa, pero no necesariamente ha de configurarse siempre de la misma manera y en torno a idénticos objetivos. Kant confiaba en la realización del

sistema de moralidad, la definitiva reconciliación en un reino de los fines, un mundo justo donde la felicidad y el mérito coincidieran. Pues bien, ese final feliz no es el objeto de nuestra esperanza. Comparto la opinión de Carlos Thiebaut cuando, a propósito del progreso moral, advierte que “el ideal de progreso moral es necesariamente ensoñado y necesariamente impensable en los términos en que nos fue transmitido”, esto es, en términos de armonía, reconciliación y salvación total.⁷

Es una convicción en torno a la cual da vueltas el pensamiento de Horkheimer con constancia y lucidez. La idea del hombre ha cambiado, nos dice, y ya no marcha paralela a una teoría de la razón. “La palabra ‘hombre’ ya no expresa el poder del sujeto capaz de resistir el *statu quo*, por mucho que pese sobre él”. El individuo ya no es el individuo: sólo es real como parte del todo al que pertenece. Un todo frente al que, por otra parte, se siente ajeno, un todo incontrolable. Esa segunda naturaleza que Rousseau veía en el ser social plenamente logrado, esa sociedad racional que Kant aún podía imaginar, son ya impensables. Hemos abandonado la creencia en la posibilidad de un mundo justo. Por lo menos, mientras se mantenga esa situación de desamparo y de impotencia ante un todo social y político que nos engulle y nos absorbe.⁸

Horkheimer comparte y recuerda con nostalgia la convicción kantiana de que “lo divino de nuestra alma es su capacidad para las ideas”. Esas ideas deberían ser las reguladoras de la práctica. Pero ya hemos visto que las ideas, entran en conflicto entre sí, y, en tal caso, empiezan a perder valor primigenio y cambian de sentido. Si la idea de hombre ha cambiado, si el individuo ha dejado de serlo y ya no es capaz de aislarse para distinguir, desde la perspicacia de su razón, el bien y el mal, también tiene que cambiar la concepción de la ética en tanto configuradora de la acción humana, sea ésta de carácter social, político o privado.

⁷ Carlos Thiebaut, “Progreso moral y pesimismo”, en prensa.

⁸ M. Horkheimer, “The Concept of Man”, en *Critique of Instrumental Reason*, Continuum, Nueva York, 1974, p. 4.

Durante una porción de siglos, la ética ha estado determinada y formada por la religión, por la creencia en uno o varios dioses. La tarea de una ética sin religión es relativamente reciente, acaba de empezar, como quien dice, y está casi todo por hacer.⁹ A mi modo de ver, mientras esa ética siga fiel a los paradigmas religiosos —trascendentes o trascendentales, salvíficos—, navegará entre dos aguas sin encontrar su propio cauce. Aristóteles ya vio que las ideas platónicas no podían ser el fin buscado por la ética. La ética busca el fin y el bien de los seres humanos, que no son dioses. La vida contemplativa, armónica y reconciliada es, sin duda, perfecta, pero es una forma de vida divina, un bienestar sobrehumano. El objetivo de la ética no puede ser teorizar sobre esa vida ni tratar de llegar a ella. El objetivo de la ética es pensar el conflicto y la escisión, no tanto para superarlos, como para tomar conciencia de ellos y evitar, así, que el individuo acabe de sucumbir en sus manos.

Pero queda aún en pie la pregunta inicial: ¿se justifica de este modo la ética? ¿es aún mantenible la esperanza?

Parecen dos preguntas, pero no lo son. Si el objetivo de la esperanza no es un mundo feliz, la esperanza de la ética estará en la práctica ética misma. La desesperanza en la salvación definitiva no tiene por qué teñir de escepticismo o nihilismo la aventura ética. No es cierto que no vayamos ni queramos ir a ninguna parte. No es cierto tampoco que, vayamos a donde vayamos, nos da lo mismo. El relativismo, como la opinión de que cualquier creencia es tan buena como cualquier otra, no es mantenido concienzudamente por nadie.¹⁰

El supuesto de la ética (supuesto indemostrable, como cualquier punto de partida) es que el ser humano es proyecto, que hace y configura su existencia. Y ese quehacer como tal tiene ya sentido, no precisa de ulteriores explicaciones.

Lo importante es que el quehacer no se frustre ni pierda

⁹ Cf. Derek Parfit en *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 453-454.

¹⁰ Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", en *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, 1982, p. 166.

ese su sentido ético. Para lo cual la reflexión no consistirá en fijar unos ideales a los que debe ajustarse una realidad social y política que discurre por otro camino independiente de ellos. La ética, reflexión sobre el presente, ha de procurar preservar todos los valores del presente: esos valores que parecen no poder convivir todos juntos. Me atrevería a decir que el conflicto moral es siempre un conflicto entre la libertad y cualquier otro valor: la igualdad, la paz, la supervivencia, la fidelidad. Cuidar de que la libertad no sucumba, antes se ejerza en todo momento es el meollo del proyecto ético.¹¹

Pero decíamos que el individuo no se encuentra a sí mismo, que ese reducto de la razón desde la que pensar la libertad es falaz. La ética es proyecto, pero no proyecto individual, sino colectivo. Y la colectividad es la que decide y determina el curso del proyecto. Si el proyecto es colectivo y, además, hay que irlo determinando sobre la marcha, no podemos partir de un ¿qué debo hacer? singular, ni aun cuando la prueba del deber sea la universalidad. Hay que partir del ¿qué debemos hacer?, decidido colectivamente, dialógicamente. Lo ético no son los resultados, o no lo son únicamente: la ética está también y sobre todo en el procedimiento. Pensemos en el proyecto democrático. Las democracias que conocemos no nos satisfacen, no tenemos tampoco un ideal de democracia claro, pero sabemos que la mejor forma de gobierno es la democrática. ¿Por qué? Porque, por lo menos, cuenta con un modo de proceder justo, su punto de partida no es petulante, sino asume todas las deficiencias y limitaciones del conocimiento humano. Es un régimen cimentado sobre el diálogo y la discusión previos a la deliberación y a la decisión. Si asumimos nuestra ignorancia e impotencia para imaginar la sociedad justa, o para decidir cómo llegar a ella, si desconfiamos, con Kant, de que cada uno haga lo que debe hacer, ¿qué remedio nos queda más que confiar en nuestra capacidad de comunica-

¹¹ Eusebio Fernández ha visto perfectamente el conflicto a que me retiero cuando define la justicia como "la relación correcta entre la libertad y la igualdad". Cf. "El contracte i els drets morals", *Saber*, núm. 4 (julio/agosto 1985), pp. 38-41.

ción y en el intercambio de opiniones? Como ha visto el pensamiento hermenéutico, ninguna realidad puede ser aprehendida en su totalidad, ni ser agotada en el concepto. El fenómeno de la comprensión, que es lingüístico, es circular: el círculo entre lo comprendido y el que comprende, y ese círculo constituye la universalidad. Lo cual quiere decir que no hay comprensión sin diálogo, aun cuando éste sea diálogo consigo mismo. (H.G. Gadamer).

No es función de la filosofía encontrar soluciones, sino dar nombres, descubrir diferencias y paradojas. Horkheimer se ha referido largamente a la ambivalencia de la libertad; una vez convertida en regla de conducta puede dar paso a lo opuesto a ella: la automatización de la sociedad y el comportamiento, la abolición de las relaciones personales donde la libertad encuentra su expresión primaria. El desarrollo e innovación científicos y técnicos poseen a la vez el poder de liberar y oprimir. La misión del pensador es denunciar esos peligros o celebrar las ocasiones de progreso. Ninguna filosofía —ha dicho Gadamer— va a resolver los problemas de la sociedad o de la política. Sucumbir a la tentación del profeta conduce al dogmatismo o al terror. Pero sí es posible favorecer las condiciones de diálogo: la solidaridad, la comunidad deberían ser los fines de nuestra práctica. Aristóteles pudo efectuar fácilmente la transición de la ética a la política porque su política “presupone los resultados de la Ética: primero y sobre todo una conciencia normativa común y compartida”. Hoy carecemos de esa unanimidad en el saber. Por eso, la transición de la ética a la política ha de ser otra cosa. En cualquier caso, “la filosofía práctica insiste en la función de guía de la *phrónesis*, que no propone ninguna ética nueva, sino más bien clarifica y concretiza los contenidos normativos existentes”.¹²

La ética viene a sustituir a la religión. La esperanza ética es religiosa en un sentido diverso del tradicional. No es esperanza en una trascendencia última y duradera, ni si-

¹² H. G. Gadamer, en R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983, “A Letter of Professor Hans-Georg Gadamer”, pp. 262-263.

quiera la obstinada esperanza blochiana en la utopía intra-histórica. Es esperanza en la persistencia y perseverancia del mismo proyecto ético. ¿Con qué fundamento? La creencia de que el ser humano es proyecto. ¿Proyecto progresivo? La historia nos habla de un cierto progreso moral, pero también de espantosos regresos. El futuro parece escapárse nos. Si, a pesar de todo, pervive la esperanza, es decir, pervive la voluntad de proyecto, o pervive la tensión con nuestro entorno, tenemos que reconocer que el fundamento es religioso.

Septiembre de 1985

RODOLFO PASTOR

El Estado ante la historia: una perspectiva provinciana

AUNQUE desde Nietzsche, el menos, ha habido una contracorriente estatócrata, el Estado ha tenido peor fama que la historia entre los intelectuales más serios de occidente. La historia es totalmente inocente; lo sabemos quienes la frecuentamos: es la víctima gratuita de una profunda incomprensión. En cambio, el Estado ha hecho todo lo posible por confirmar nuestras peores sospechas y se ha ganado —con sangre y arbitrariedades— casi todos los vituperios que se le imputan. Destructor de culturas y de pueblos a los que sacrifica en aras de “la nación” y de su vocación imperial, el Estado moderno destruye todo lo que estorba su concentración de poder: las corporaciones que conforman, representan e integran a la sociedad civil, y los individuos que escapan de algún modo a su disciplina represiva. Finalmente el Estado moderno promueve la guerra en una escala inusitada, como un rito apoteósico de las ideologías oficiales, y pretende inmiscuirse —ahora— en los detalles más íntimos de la vida cotidiana, imponiendo, por ejemplo, el control natal o prohibiendo el aborto. El Estado es un ogro que se ha desacreditado totalmente debido a su ambición de legitimidad absoluta.

Nadie que posea una visión histórica, una visión que ubique al presente en relación al futuro, puede aspirar a ser el *intelectual orgánico* de semejante monstruo, el cual ha llegado incluso a amenazar con definir los límites y la utilidad de la aventura intelectual. Por eso, nuestra última trinchera frente al Estado consiste en guardar cierta distancia respecto a él. La resistencia de *La intelligentzia*

respecto al Estado le ha dado al pensamiento humanista, a la ciencia y a la cultura en general una independencia, una autonomía intelectual que de otra manera hace mucho que hubiera desaparecido; resistencia que será esencial para preservarlos en el futuro. Recientemente, ese alejamiento de los intelectuales respecto al Estado se ha dejado ver en la crítica hablada y sistemática que desarrollan los pensadores independientes de Europa y América, los filósofos franceses y los nuestros. *El ogro filantrópico* y misántropo está acosado, así al menos aparece en nuestras revistas y en las pláticas de sobremesa; lo traemos "asoleado"; estamos a punto de rematarlo, y hasta el anarquismo ha cobrado —entre nosotros— un renovado prestigio.

El mencionado alejamiento deviene hoy antagonismo, degenera, quizá, en manía irresponsable. No debería de sorprendernos mucho por lo mismo que, desde el Estado que, en gran parte de los casos provee nuestro diario sustento,* se nos mire —a los intelectuales— como "enajenados"; que los burócratas parezcan incapaces de entender la aparentemente injusta distribución del trabajo que les da a ellos la ingrata tarea de proponer respuestas y nos brinda a nosotros la fácil brillantez de criticarlas.

Pero el problema de la relación de los intelectuales con el Estado es secundario; lo principal es, más bien, la relación de éste con los individuos y con la sociedad. Esta última se da a raíz de una separación degenerativa. Como historiador centroamericano tengo la ventaja de poseer una perspectiva que me permite ver las cosas de una manera distinta a como las ven naturalmente quienes viven en sociedades más complejas y con aparatos estatales más desarrollados. Mientras que para éstos resulta evidente que la principal amenaza de sus libertades cívicas, seguridad, etc., radica en el excesivo poder concentrado por el Estado, a mí me parece que muchos de los problemas en Centroamérica se deben a la debilidad de las estructuras políticas y de los aparatos estatales subdesarrollados. Y, por lo

* Respecto al Estado la dependencia financiera de la vida intelectual y académica en latinoamérica contrasta mucho con la informal independencia económica de la cultura norteamericana, despojada de los consuelos jurídicos de autonomía formal en que nosotros nos regodeamos; quizá valga la pena subrayar que los anglosajones son demasiado pragmáticos para caer en el exceso del antiestatismo furibundo.

tanto, a su incapacidad para mediar los conflictos entre los distintos sectores sociales; a su consecuente e inevitable humillación frente a instituciones tan poderosas como el ejército, pero no sólo ante él, sino también ante las iglesias nacionales o las agrupaciones patronales, las transnacionales y algunos grupos de presión popular; a su incapacidad para ejercer la soberanía ante la presencia de gobiernos (estados) poderosos o compañías extranjeras, incluso en el control del territorio y de los recursos naturales o de su impotencia frente a caudillos regionales y asociaciones políticas criminales, que propician la anarquía y justifican la subversión; a su imposibilidad organizativa y financiera para proveer servicios adecuados a las necesidades de la población; y, en fin, a la carencia de una ideología convincente y a la falta de viabilidad de la misma.

Lo anterior me lleva a pensar que hace falta sistematizar la crítica histórica, tanto del Estado como de la crítica que se hace al Estado. Urge un análisis historiográfico de esto y una historia del proceso y la estructuración del poder. Muchos de los argumentos antiestadistas que los filósofos y otros pensadores desarrollan parecen trancos, faltos de perspectiva histórica. Analizan las amenazas que lanza el Estado moderno, como si éste hubiese salido de la nada, como si fuese el producto de una generación espontánea, de una alquimia arbitraria y no de un devenir histórico concreto. Hacen sus críticas sobre el deber ser (filosófico o jurídico) desde criterios abstractos, pero sin, o con muy poca, conciencia del proceso sociopolítico. Rechazan al Estado, como si éste fuese en la realidad práctica el equivalente de nuestros meros conceptos analíticos de “Estado clasista”, “racista” o “tecnocrático”; como si tuviera que ser todas esas cosas.

Desde la perspectiva histórica, es obvio que hay diferencias enormes y complejas entre los distintos estados, las cuales obedecen a procesos históricos concretos. (La *polis* griega clásica no tiene nada que ver con el antiguo señorío precolombino; y, a su vez, ninguno de los dos tiene nada que ver con el Estado cortesano colonial o con el burocrático moderno.) Así, mientras la preocupación legítima de algunos países es la lucha contra un Estado amenazador, en Centroamérica, en cambio,

es la reclamación de un Estado que funcione como rector eficiente.

Las teorías jurídicas, políticas o filosóficas del Estado que no toman en cuenta la génesis histórica de éste son, obviamente, un contrasentido. El problema del Estado sólo puede verse entero desde la cumbre del realismo histórico. Desde la perspectiva de la historia, el Estado es un grado cualitativamente superior de estructuración e integración social que se alcanza en cierto parteaguas cronológico; es un tipo de organización que supera a la tribal o gentilicia y que ha evolucionado, de muy distintas formas y modalidades, desde la Ciudad-Estado hasta llegar a lo que ahora conocemos como el Estado-Nación. El futuro de éste es una incógnita absoluta. Según el realismo histórico, el Estado podría lo mismo desaparecer que convertirse en la única forma de organización social. Contrastemos los conceptos que acerca del Estado tienen, por un lado, la historia y, por el otro, la filosofía y la jurisprudencia.

El Estado histórico concreta la relación de fuerzas, entre distintos segmentos de un cuerpo social. Es la estabilidad que emerge, durante un lapso determinado, dentro de la relación fluida, incluso volátil, que se da entre los individuos que conforman una sociedad. Entonces, históricamente el Estado es una condición estable del organismo político. una *statis*, temporalmente acotada, destinada a romperse por la propia naturaleza del organismo que se desarrolla; pero, también, a ser sustituida estructuralmente por otra, semejante, en tanto subsista la necesidad de la organización que provee. El Estado es pues, al menos desde el punto de vista histórico, una estructura inevitable al menos durante algún tiempo, pero cambiante; es maleable, esa característica que le es natural y positiva.

Por el contrario, en la filosofía el Estado es el deber ser de las relaciones sociales; mientras que para los juristas es su codificación accidental. El historiador ve todo como un proceso en cambio continuo, un movimiento material compuesto de evoluciones y retrocesos, de rompimientos, accidentes y deslizamientos; ve cómo cambian las filosofías y los marcos jurídicos, junto con las costumbres y las religiones y las ideas

científicas. Pero desde la perspectiva del jurista y el filósofo, el deber ser es inmutable. De modo que los conceptos jurídicos y filosóficos del Estado son estáticos por definición, son rígidos e inflexibles ante el devenir y el cambio inevitable. Las Constituciones, consideradas como documentos que formalizan un Estado, tratan, en efecto, de fijar un pacto —la relación de fuerzas hecha ley y letra muerta— y procuran definir y reproducir su estabilidad. Pero, en el devenir histórico, las constituciones formales son una hipótesis de trabajo para el funcionamiento del gobierno; son documentos que surgen de una constitución real, derivados de la constitución histórica primitiva y no construcciones de principios inmutables. Resulta paradójico que, históricamente, esos documentos resulten a menudo obsoletos en el momento mismo de ser proclamados como ley, aunque, desde la perspectiva jurídica, esto no debería de suceder así.

El materialismo marxista entiende bien la naturaleza de este problema cuando plantea su teoría del Estado en términos históricos y postula a éste como un ente clasista que refleja la ventaja de la clase dominante en determinado horizonte histórico; y también cuando *denuncia* la legalidad constitucional (y su sublimación) como instrumentos de las clases en lucha por conservar ventaja o dominio. Pero el marxismo supone que el carácter clasista del Estado moderno es consubstancial de todo Estado e incurre en otra serie de argumentos ahistóricos, apriorísticos y contraproducentes cuando insiste en una teórica evolución ulterior, supuestamente inevitable, del Estado; evolución que no es históricamente demostrable. Por eso, por ejemplo, los historiadores marxistas de la antigüedad mesoamericana desesperan al encontrarse con un Estado (el poder estructurado) integrado a una sociedad gentilicia en la que aún no se definen las clases sociales antagónicas. Por la misma razón, tienen problemas para teorizar sobre el Estado colonial español del siglo XVII. Este obviamente no representa los intereses de clase de los encomenderos, ni los de los hacendados, que eran los únicos propietarios —rigurosamente hablando— de los medios de producción coloniales. Pero, entonces, ¿el interés de cuál clase dominante representa? Y es por esto, también, que surgen —en los círculos en que predomina ese

análisis— tantas confusiones entre conceptos tan distintos como los de Estado, gobierno y nación.

Históricamente, el Estado ha sido, como la poesía, la filosofía y la legislación, cosas muy distintas. Una infinidad de sociedades han transformado de manera consciente y deliberada su Estado y sus Constituciones políticas. Grupos sociales de distinta naturaleza se han concebido a sí mismos como complementarios unos de otros, estableciendo relaciones de cooperación a través de pactos o entendimientos estables que llamaron estados. Y aun dentro del Estado clasista, la clase dominante tiende, normalmente, a reconciliarse con los intereses contrapuestos de los grupos subordinados, a aprovecharlos lo suficiente, al menos para conservar la armonía funcional del sistema. En relación a estos equívocos históricos, los estados que abanderan el materialismo histórico han convertido su teoría del Estado clasista en una profecía autocumplida y una camisa de fuerza para su desarrollo político.

Así, Estado e historia, binomio vituperado de nuestro *exordio*, se redimen mutuamente. Frente al *deber ser* filosófico, la historia contrapone el *poder ser* del Estado: un *poder ser* distinto y mejor, no como una categoría que niega a la filosofía, sino que la ubica y la condiciona. La filosofía de la historia relativiza los absolutos de la lógica jurídica. El realismo histórico rechaza cualquier simple raciocinio sobre la condición humana. Nos enseña que una forma social sólo puede evaluarse en la medida en que nos da o nos quita posibilidades de ser en comparación con otra forma social con posibilidad histórica de ser. Y, desde la perspectiva del realismo histórico, el Estado, considerado como estructura del poder, parece delimitar a éste sin recurrir a una estructura que lo preceda o lo suceda. Frente al nihilismo o el idealismo irrelevante de la filosofía antiestatista y de la concepción jurídico-estática, la historia brinda una esperanza realista de cambios posibles, una esperanza que compromete. La historia encarna el poder ser distinto, la promesa del futuro. Más que caracterizar el producto final, hace falta estudiar el proceso degenerativo mediante el cual los estados, construidos por las colectividades para gobernarlos, se aíslan de la ciudadanía, se independizan

de la voluntad del gobernado y degeneran en aparatos incontrolables con determinaciones automáticas.

Así, el deber ser de la filosofía política se vuelve, para la historia, una meta en que prevalece un conjunto de valores convencionales; como la lógica o el raciocinio que rebasa en principio a la experiencia histórica, aunque para ser útil deberá eventualmente remitirse otra vez a los límites prácticos de lo históricamente posible. Esa conceptualización realista nos compromete a los intelectuales a asumir un papel responsable frente al Estado. Nos obliga a advertir y prevenir o, en su caso, a diagnosticar los males degenerativos de la estructura política; pero no a rechazar del todo, por principios críticos, o prurito de pureza, nuestras obligaciones con la colectividad, con el pretexto del oficio o de la pureza académica. Eso sería, simplemente, falta de carácter. Aunque resulte improcedente exigirle al Estado que se comporte razonablemente o reclamarle su distanciamiento, si nos alejamos de él y abdicamos de nuestra responsabilidad pública (de nuestra obligación cívica) por cobardía, por pereza o porque las malconcebimos como contaminantes de una tarea más elevada. Los hombres, en general, sólo podemos realizarlos como individuos dentro de sociedades civilizadas, y los intelectuales tenemos, por lo mismo, la obligación de superar nuestro romance con el anarquismo para incorporarnos a la lucha política, no como fanáticos ni como redentores, sino como críticos responsables.

El realismo histórico es aún más comprometedor. La historia muestra que los ciudadanos podemos combatir la autocracia y constituir estados democráticos cuando, rebasando los antagonismos de grupo y clase, nos unimos y organizamos eficazmente, y, además, que si incorporamos a nuestra organización política el principio básico del consentimiento y el consenso, garantizando los derechos individuales y minotarios, podemos conservar formas democráticas de organización que movilicen todas las fuerzas de la sociedad —sus energías cívicas. Esa potencialidad histórica *per se* nos compromete a una acción política ciudadana, no necesariamente partidaria ni oficial, que es por definición, un servicio público y una actividad que rebasa a la crítica (nuestra función como intelectuales) para alcanzar a la

proposición, al diseño de estrategias para conseguir que nuestras construcciones políticas respondan a las necesidades colectivas y a nuestra voluntad de cambio. No nos queda, al fin y al cabo, más remedio que la participación.

LUIS ASTEY

Sofistas, dioses y literatura III

Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones

B. La cultura como historia: sentidos de una contrahechura

5. Aunque su transmisión haya ocurrido, entonces, únicamente a través de fuentes indirectas y ella misma sea, por lo tanto, producto descontextualizado de una serie de lecturas más o menos rigurosas y cercanas, parece fuera de duda que la tesis revisada en el punto anterior se ciñe a las leyes de construcción del discurso filosófico a nombre personal: es citada como procedente, sin ninguna mediación, de un acto de escritura ejecutado por Protágoras en cuanto autor de la *Verdad* y, según una representación racional pero no científica de ellos, remite a referentes tenidos por verdaderos —no, por ejemplo, a antes de ficción— y, traspasándolos, de uno o de otro modo apunta hacia el ser de todos los entes.³⁹

³⁹ No conozco ningún estudio que se ocupe del discurso filosófico desde el punto de vista de la teoría del discurso, como los hay, por ejemplo, acerca del discurso literario o aun del discurso mágico. Ver T. A. van Dijk, "Estructuras y funciones del discurso literario", en *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, trad. M. Gann (México, 1980; hay reimpresión de 1983; fecha del original: 1978), 115-42, o T. Todorov "La notion de littérature" y "Le discours de la magie", en *Les genres du discours* (Paris, 1978), 13-26 y 246-82, entre otros. O como abundan con respecto al discurso político —basten asimismo dos referencias: S. Sefchovich (ed.), *El discurso político: Simposio de México, 7-11 de noviembre, 1977*, México 1978, Pensamiento Universitario 9, y s. Blum-Kulka, "The dynamics of political interview", *Text* 3 (1983), 131-53. Elaboro la rudimentaria caracterización arriba expuesta a partir de M. Heidegger, *¿Qué es esto, la filosofía?*, trad. V. Li Carrillo, Lima 1958 (fecha del original: 1955), particularmente del "Prólogo" de 1957 que el autor escribió para esa traducción (pp. 11-15), de "Ser y pensar" en la *Introducción a la metafísica* del propio Heidegger, trad. E. Estiú (3a. ed., Buenos Aires, 1972; fecha del original: 1930), 153-230 y, a través de este último

Otra es la situación de enunciación en que se da lo que se ha convenido en llamar el 'mito de Protágoras' (=Platón, *Protágoras*, 320c-322d). En este caso, el enunciado —o, mejor, como se verá, el segmento de enunciado— es puesto en voz de Protágoras dentro de un diálogo que es al mismo tiempo la historia que —después de otro diálogo (310a-314c), preparatorio éste, asimismo colocado en el estrato de la historia— la voz de Sócrates en cuanto narrador explícito relata a un narratario explícito también aunque indeterminado —“un amigo”— luego de una breve conversación preliminar (309a-310a) iniciada por este último y en la que tanto él como Sócrates operan ya como personajes de Platón. El acto de enunciación del mito —el acto de su escritura no se representa— queda, así, doblemente mediatizado. Y ello dentro de un texto que no tiene por qué ser entendido como testimonio histórico sino, básicamente, como instrumento de refutación —*endeiktikós* (=probatorio) dice con respecto a él la antigua clasificación 'filosófica' de Trasiló de Alejandría (s. I aJC-I dJC), aunque no se comprende la razón porque no haya podido decir 'refutatorio' (= *anatreptikós*)⁴⁰— y que se construye mediante leyes discursivas provenientes tanto del relato como, principalmente, de la ficción dramática.⁴¹ El mito mismo, por su parte, dice de este modo:⁴²

capítulo, de las fuentes griegas que en él se manejan. Y creo que sin ignorar que, aún permaneciendo en este tosco nivel, serían posibles otras caracterizaciones de ese género discursivo.

⁴⁰ Leo la clasificación de Trasiló en Gómez Robledo 1974 (ver antes, nota 16), 68.

⁴¹ Para las leyes constructivas del relato, además del aún indispensable estudio de T. Todorov, "Las categorías del relato literario", en R. Barthes *et al.*, *Análisis estructural del relato*, trad. B. Dorriots (Buenos Aires, 1970; hay reproducción, sin el nombre de la traductora y lamentable desde el punto de vista gráfico: México, 1982; fecha del original: 1966), 155-92, véanse W. Iser, "La fiction en effet: éléments pour un modele historico-fonctionnel des textes littéraires" (trad. J. Kaempfer), R. Warning, "Pour une pragmatique du discours fictionnel" (trad. W. Kügler) y K. Stierle, "Reception et fiction" (trad. V. Kaufmann), los tres en *Poétique* 39 (1979), 275-337, así como R. Fowler, "Discourse", en *Linguistics and the novel* (Londres, 1977), 77-122. O, para una reciente y accesible revisión del estado de las cuestiones, J. M. Adam, *Le récit*, París 1984, Que sais-je? 2149. Para las de la ficción dramática, al parecer menos estudiada, K. Elam, "Dramatic logic" y "Dramatic discourse", en *The semiotics of theatre and drama* (Londres, 1980), 98-207. Una interpretación, y revisión de otras, de lo que desde el punto de vista filosófico el diálogo como forma expresiva significa en la obra de Platón puede encontrarse en "Dialogue and existence: a question addressed to Karl Jaspers", en Friedländer 1954-1969 (ver antes, nota 36), I 230-35.

⁴² Traduzco de Platón, *Oeuvres complètes*, III 1: *Protágoras*, ed. y trad. A. Croiset

Era pues aquel tiempo en que los dioses existían, pero en que no existían aún las especies mortales. Y cuando (320d) a su vez llegó a éstas el tiempo destinado para su nacimiento, las configuraron los dioses, en el interior de la tierra, de tierra y de fuego y mezclando lo demás que combina con el fuego y con la tierra. Y cuando fue necesario que saliesen a la luz, encomendaron [los dioses] a Prometeo y a Epimeteo que las estructuraran y que a cada una le distribuyesen sus potencias naturales según fuese adecuado. A Prometeo rogó Epimeteo ser él quien se las distribuyese. “Una vez distribuidas”, dijo, “tú supervisarás”. Y, esto obtenido, distribuyó. Al distribuir, (320e) a unas les otorgaba fuerza sin velocidad y hacía disponer de velocidad a las más débiles. Y a unas les proporcionaba armas y a las que por naturaleza dejaba inermes les disponía alguna otra potencia natural para preservarlas. A las que constreñía en pequeñez, les otorgaba huida mediante alas o habitación bajo la tierra. Y a las que incrementaba en magnitud (321a) con eso mismo la hacía salvas. Y así distribuía, según equilibrio, en todo lo demás. Y todo esto lo distribuía poniendo la atención más esmerada en que no fuera a perecer ninguna especie. Y cuando de esta manera las hubo provisto de modos de escape contra la recíproca destrucción, les dispuso recursos contra las inclemencias de las estaciones, que son de Zeus, revistiéndolas de pelambres espesas y de sólidas pieles, suficientes para defenderlas de la helada, eficaces también contra el calor y, además, cuando iban a dormirse, a modo de lecho propio (321b) y connatural de cada una. Y a unas las calzó de pezuñas y a otras de pelos y de

y L. Bodin (2a. ed.; París, 1948; Collection des Universités de France; ya citada en la nota 16), 35-37 (320c-322d). Pero solamente excluyo del texto el “di’ Epimethea (a causa de Epimeteo)” al principio de 322a, y no los otros pasajes que en 321b (“*thrixin kai* = de pelos y”) y también en 322a —para este último, en realidad el único importante desde el punto de vista de la historia de las ideas, ver a continuación la nota 45— en seguimiento de editores alemanes los mencionados editores franceses asimismo eliminan. E intento, aunque no siempre logro, respetar las deliberadas repeticiones que presenta el original. Conozco tres versiones al español. Una en Protágoras, *Fragments y testimonios*, trad. J. Barrios Gutiérrez (Buenos Aires, 1965; Biblioteca de Iniciación Filosófica, 98), 108-13. Otra, de F. de P. Samaranch, en Platón, *Obras completas*, trad. M. Araujo *et al.* (2a. ed.; Madrid, 1974), 167-69. Y una más en la traducción de las obras completas de Platon por P. de Azcárate (Madrid, 1871-1876; 11 volúmenes), hecha sobre la latina (1483-1484) de Marsilio Ficino (1433-1499) y muy influida por traducciones al francés, pero que tiene una dignidad verbal bastante superior a la de cualquiera de las dos antes mencionadas. Para el ‘Mito de Protágoras’ he visto esta última, “nuevamente corregida y restituidos al griego los nombres propios” (I, 54), en Platón, *Diálogos*, II (México, 1922), 22-26. Debe haber otras.

pieles sólidas y sin sangre. Y a unas le proporcionaba alimentos de cierto tipo y de diferente tipo a otras —a éstas de hierbas de la tierra, a aquéllas de frutos de los árboles, a estas otras de raíces. Y a algunas les asignó por alimento la carne de otros animales. Y concedió a éstas escasa descendencia y a los devorados por ellas descendencia numerosa, asegurando así la conservación de su especie.⁴³ Pero he aquí que Epimeteo, que no era por completo sensato, sin él mismo advertirlo (321c) agotó en los que no hablan las potencias naturales. Y aún le quedaba por estructurar la especie humana. Carente de recursos, nada tenía ya que dar.

Encontrándose él en esta carencia, llegó Prometeo a supervisar la distribución. Y vio a los demás animales teniéndolo todo armoniosamente y al hombre, en cambio, desnudó, descalzo, sin lecho e inerme. Y había llegado ya el día destinado, en el que era inevitable que el hombre saliese de la tierra a la luz. Teniendo ante sí esta dificultad Prometeo, y no sabiendo qué medio de conservación (321d) encontrar para el hombre, roba la sabiduría técnica de Hefestos y de Atena, juntamente con el fuego —pues sin el fuego era impracticable que alguien la obtuviese o pudiese hacer uso de ella— y los dona al hombre. Y de esa manera el hombre obtuvo la sabiduría para la vida. Pero la sabiduría política no la obtuvo: porque ésta se hallaba junto a Zeus, y a Prometeo ya no le fue dado tener acceso a la acrópolis que es mansión de Zeus —además de que los guardianes de Zeus eran aterradores. Pero en el taller común de (321e) Atena y de Hefestos, en donde ellos practicaban sus técnicas, sí pudo penetrar ocultamente y, robándose las técnicas del fuego, que pertenecen a Hefestos, y asimismo las que son de Atena, hizo entrega de ellas al hombre. Con eso el hombre tuvo a su alcance amplios recursos de vida y Prometeo después, (322a) según se dice, hubo de pagar pena por el hurto.⁴⁴

⁴³ Es costumbre conectar este pasaje con III 108, 1-2 en las *Historias* de Heródoto: “Y también cuentan esto los árabes: que toda la tierra estaría llena de estas serpientes, si no sucediera con ellas algo cual supe que sucedía también a las víboras. Y quizá la providencia de la divinidad, como también es natural, siendo sabia... a cuantos son pusilánimes y comestibles, a todos éstos los ha hecho prolíficos, para que, devorados, no falten; pero a cuantos son molestos y dañosos, poco fecundos”. Trad. Ramírez Trejo (ver antes, nota 30), II 65.

⁴⁴ Ver Hesíodo, *Trabajos*, vv. 42-105, así como la *Teogonía* hesiódica, vv. 507-616. Y, desde luego, el *Prometeo encadenado* (cf. *supra*, nota 1, e *infra*, apartado 8).

Y cuando el hombre quedó hecho partícipe de una porción de lo divino, por su común origen con los dioses⁴⁵ fue primeramente el único entre los animales que dio culto a los dioses y que comenzó a erigir altares e imágenes de dioses. Luego, muy pronto articuló, por técnica, sonidos y palabras, y encontró

⁴⁵ Resulta difícil, si se parte de un modelo que obedezca a los mitos que Platón elabora cuando los destina a voces dialógicas de su adhesión, admitir la autenticidad de este último segmento textual: nada lo prepara y nada lo continúa dentro del 'mito de Protágoras', y es indiferente tanto para el funcionamiento integral de este último como para la validez o invalidez de la tesis sobre el origen de la religión que en el contexto inmediato se propone. Ni parecen demasiado convincentes las interpretaciones que aducen habitualmente los defensores de su presencia —un ejemplo: según Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, apud Untersteiner 1949, 102 n. 54, y, desde luego, según el propio Untersteiner (ver antes, notas 29 y 30), "Protágoras, tiene en mente el parentesco espiritual entre los dioses y los hombres, es decir, y para expresarnos filosóficamente, la divinidad del hombre, que el mito está simbolizando mediante la participación del fuego como condición de una civilización más alta" (si traduzco bien a Untersteiner y si Untersteiner tradujo a Nestle adecuadamente). Pero que el hombre, por obra de Prometeo, participe en una porción (*mēira*) de lo que originariamente correspondió sólo a los dioses no implica que tenga con éstos un origen común ("*syngéneia*" = co-nacimiento, si la expresión se permite, lo denomina el texto) y, como desde hace mucho tiempo se sabe, por el procedimiento de la lectura simbólica se puede hacer decir a un pasaje lo que quiere que diga quien propone la lectura. Conservo el segmento textual porque lo entiendo como una inconsistencia deliberadamente introducida en la construcción del mito y operante en sentido análogo tanto al de otra inconsistencia mayor: la gratuita repetición del relato de la sustracción del fuego (321c-322a) como al de la serie de peculiaridades, menores quizá, de que se tratará más adelante —ver apartado 9, *in fine*, y notas 60 y 62. Para Guthrie 1969 (*supra*, nota 16), sin embargo, de todas estas "internal inconsistencies... there are none of any seriousness" (p. 64 n. 1). Por otra parte, el único pasaje —que tal vez se proyecte sobre la interpretación de Nestle y Untersteiner y aun sobre 322a del mito— en donde quedan expresados, con absoluta claridad y sin discordancias contextuales con los versos que lo siguen, por igual el origen común y la semejanza de dioses y de hombres es el preludeo (vv. 1-7) de la sexta *Nemea* pindárica (c. 460? JC): "Una es la estirpe (*gēnos*) de los hombres, una la de los dioses y, sin embargo, una sola madre a las dos nos confirió el aliento. Nos separa la atribución de un poder profundamente dividido: mientras que una no es nada, a la otra el inmovible cielo de bronce le es morada para siempre. Pero, o por nuestra mente poderosa o por nuestra constitución natural (*physis*), en algo nos asemejamos a los inmortales. A pesar de que ignoremos qué curso, o durante el día o a lo largo de la noche, el destino ha trazado a nuestra carrera": *Pindari carmina*, ed. Bowra (ver antes, nota 23), sin paginación. Porque el v. 108 en *Los trabajos y los días*: "Si quieres, te contaré brevemente otro relato, bien y sabiamente —tú ponlo en tu entendimiento—, cómo se generaron de un mismo origen los dioses y los mortales hombres" (vv. 106-108), colocado inmediatamente antes de la historia de las cinco humanidades (ver en seguida el apartado 6), resulta evidentemente ajeno a su contexto. Con respecto a su exclusión del poema, o a su aceptación en éste ya conservando el texto recibido ya modificándolo en el v. 107, ver Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Madrid, 1978; Biblioteca Clásica Gredos, 13), 130 n. 13, y la bibliografía ahí comentada.

habitaciones y vestiduras y lecho y calzado, así como los alimentos que da la tierra. Provistos de este modo, al principio los hombres habitaron dispersos (322b) y no existían ciudades. Y morían, en consecuencia, por obra de las fieras, ya que eran en todo más débiles que éstas, y que sus técnicas artesanales, si bien les bastaban como ayuda para el alimento, les eran insuficientes en la guerra contra las fieras. Pues aún no conocían la técnica política, de la que la de la guerra es una parte. Intentaban, entonces, constituirse en grupos y proveer a su conservación mediante la fundación de ciudades. Pero, precisamente por no poseer la técnica política, unos a otros se hacían daño en cuanto se agrupaban —de modo que, dispersándose de nuevo, perecían. Zeus entonces, (322c) temiendo por la especie nuestra, que no llegase a quedar destruida enteramente, envió a Hermes a llevar a los hombres el respeto (*aidós*) y la justicia (*diké*),⁴⁶ para que en las ciudades éstos fuesen principios estructuradores y vínculos que congregasen en amistad. Pregunta, pues, Hermes a Zeus de qué modo debe dar a los hombres la justicia y el respeto: ¿Tal como están distribuidas las técnicas, distribuyó así también esto? Porque aquéllas están distribuidas de la siguiente manera: uno que posee la de curar basta para muchos que son profanos en ella, y así de los demás que trabajan para el pueblo (*demiourgoi*). La justicia y el respeto, ¿debo establecerlos así entre los hombres; o debo distribuirlos a todos? (322d) “A todos”, dijo Zeus, “y que todos participen: porque no podrían subsistir las ciudades si sólo participaran pocos, como de las otras técnicas. Y de parte mía establecerás, además, esta ley: que aquél que sea incapaz de participar en el respeto y en la justicia debe ser exterminado, como epidemia de la ciudad”.

Es posible que el seguimiento de las líneas generales de su intertextualidad más allá de la expresamente indicada —“según se dice (*hēiper légetai*)””: 322a— más el análisis del propio texto tanto en el estrato del discurso —del continuo verbal con que lo relatado se relata— como en el de la historia

⁴⁶ Comparar la función de Aidos y Némesis en los vv. 197-200 de los *Trabajos* de Hesíodo, traducidos en el siguiente apartado 6.

que se cuenta, así como su contextualización con los elementos que lo envuelven inmediatamente en el *Protágoras* sean operaciones que permitan llegar a algunas propuestas acerca del sentido y de la función del mito precedente.

6. La más antigua historia mítica del hombre conservada en lengua griega se halla en los versos 109 a 201 de *Los trabajos y los días* (c. 700 aJC),⁴⁷ de Hesíodo:

De oro fue la generación de hombres dueños de voz que primeramente formaron los inmortales, que tienen su habitación en el Olimpo. Existieron en tiempo de Cronos, cuando éste todavía reinaba en el cielo. Y vivían como dioses, con el ánimo libre de cuidados, exentos y apartados de aflicciones y de penalidades. La vejez miserable no recaía sobre ellos: con brazos y piernas perpetuamente inalterables, se regocijaban en los festines, exceptuados de todos los males. Cuando morían, parecía como si se hubiesen rendido al sueño. Todos los bienes eran de ellos. Fruto les producía por ella misma la fértil tierra, abundante y sin escaseces. Y ellos, benevolentes y tranquilos, vivían en sus campos, rodeados de bienes en muchedumbre. Y después de que esta generación hubo quedado cubierta por la tierra, por voluntad del gran Zeus ellos son los genios bienhechores que residen sobre la tierra, guardianes de los hombres percederos, dispensadores de la riqueza. Porque asimismo este regio honor recibieron.

Luego una segunda generación, de plata y mucho menos noble, fue posteriormente formada por los dioses que tienen su

⁴⁷ Traduzco aquí los vv. 109-201 de *Los trabajos y los días* y, en el siguiente apartado 7, los versos de la *Teogonía* hesiódica que ahí van siendo indicados, según *Hesiodi carmina*, ed. A. Rzach (3a. ed.; Stuttgart, 1913; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; uso la reimposición anastática de 1958), 60-65 y 9-27 (*passim*). Ver asimismo la edición citada en la anterior nota 23. No he podido tener acceso a las ediciones comentadas de M.L. West: Hesiod, *Works and days*, Oxford 1978 y Hesiod, *Theogony*, Oxford 1966. Se encontrarán otras traducciones modernas al español en Hesiodo, *La teogonía*, trad. L. Segalá y Estalella (Barcelona, 1910), 13-66 (*passim*); Hesíodo, *Los trabajos y los días* y *Hesíodo, Teogonía*, trad. P. Vianello de Córdoba (México, 1979 y 1978; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 4-7 y 4-31 (*passim*) respectivamente, en las que la competencia de la traductora logra abrirse paso a través de una inoperante "versión rítmica" (ver *Teogonía*, p. IX); y Hesíodo, *Obras y fragmentos*, trad. Pérez Jiménez y Martínez Díez (ver antes, nota 45), 130-34 y 76-100 (*passim*) —por ejemplo. Y en las pp. 48-54 de la última obra citada se encuentra una reseña de no todas estas y sí de algunas otras versiones al español aquí no recogidas.

habitación en el Olimpo. Nó era semejante a la de oro ni en la prestancia ni en la inteligencia. Sino que durante cien años el infante crecía junto a su madre digna, niño grande, jugando en su casa. Y cuando crecían y llegaban a la medida de la pubertad, vivían corto tiempo, y en medio de dolor a causa de sus insensateces. Porque no podían abstenerse entre ellos de la orgullosa desmesura, ni querían servir a los inmortales ni hacer sacrificios en los santos altares de los felices, como es orden establecido entre los hombres, según sus habitaciones. Por eso Zeus, hijo de Cronos, los sepultó encolerizado, porque no rendían honor a los bienaventurados, poseedores del Olimpo. Y después de que esta generación hubo asimismo quedado cubierta por la tierra, ellos son los por los mortales llamados bienaventurados que residen bajo la tierra; secundarios, pero aún así acompañados de honor también ellos.

Y Zeus, el padre, hizo después una tercera generación de hombres dueños de voz, de bronce, de ninguna manera parecida a la de plata, brotada del fresno, terrible y vigorosa. Éstos se interesaron en las tareas lamentables de Ares y en obras de desmesura. Y no comían pan, sino que tenían el ánimo duro como acero, hombres inaccesibles. Grande era su fuerza e inconquistables los brazos que de sus hombros surgían más allá de sus miembros apretados. Las armas suyas eran de bronce, de bronce sus casas, trabajaban en bronce —porque aún no existía el negro hierro. Y éstos sucumbieron por sus propias manos y se fueron, sin nombre, a la húmeda morada de Hades glacial. La muerte negra recayó sobre ellos, terribles como eran, y abandonaron la brillante luz del sol.

Y después de que esta generación hubo quedado asimismo cubierta por la tierra, sobre la tierra fecunda Zeus, hijo de Cronos, hizo todavía una cuarta generación, más justa y mejor, divina generación de hombres héroes, a quienes se llama semidioses, generación que ha precedido a la nuestra sobre la tierra ilimitada. Y algunos de ellos en la mala guerra y en la batalla dolorosa quedaron destruidos bien junto a Tebas la de las siete puertas en el país de Cadmo combatiendo por los rebaños de Edipo, bien, después de haber sido llevados en naves sobre el gran abismo del mar, en Troya a causa de Helena la de cabellos hermosos: en esos lugares a éstos el final que es la muerte los amortajó. Pero a los otros Zeus, el padre, hijo de Cronos, les dio una vida y una residencia lejos de todos los hombres, haciéndolos morar en los confines de la tierra. Y éstos habitan, con el ánimo libre de cuidados, en la isla de los felices, junto al

Océano de profundos torbellinos, héroes benditos para quienes tres veces al año la tierra fecunda produce frutos dulces y florecientes.

Y ojalá no creciese yo entre los hombres de la quinta generación sino que, o me hubiese muerto antes, o hubiere nacido después. Porque ésta es ciertamente la generación de hierro. Y no dejarán de sufrir en el día trabajos y mortificaciones, ni de consumirse en la noche con las duras preocupaciones que los dioses han de enviarles. Aunque por lo menos encontrarán los bienes mezclados con los males. Pero Zeus destruirá también esta generación de hombres perecederos. Será cuando al nacer tengan cabello cano en las sienas. Y ni el padre será afín a los hijos ni éstos al padre, ni el huésped será amigo del anfitrión ni el compañero del compañero, ni el hermano será querido para el hermano, como en los tiempos de antes. Sino que harán deshonor a sus padres tan luego como éstos envejezcan, y para quejarse de ellos hablarán duramente, los malvados, desconociendo el temor de los dioses. A los viejos que los han nutrido, no les compensarán los alimentos. No habrá favor para el juramento mantenido, ni para lo justo, ni para lo bueno —antes, darán honor al autor de males, al hombre de desmesura. La justicia (*dikē*) la tendrán en las manos, y el respeto (*aidōs*) no existirá. Atacará el malo al digno diciendo palabras tortuosas, y encima jurará con juramento. La envidia de boca maldiciente, que se alegra del mal ajeno, con su rostro de odio acompañará por todas partes a los miserables hombres. Y entonces hasta el Olimpo, desde la tierra de veredas amplias, envueltas en velos blancos sus bellas formas, el Respeto y la Indignación por la injusticia (*Némesis*) se irán hacia la compañía de los inmortales. Y únicamente amargos dolores quedarán a los hombres perecederos, y contra lo malo ya no habrá defensa.

Evidentemente, la historia relatada se halla construida, casi en su totalidad, a partir de dos elementos generadores, en sí mismos entendidos como análoga y concurrentemente válidos, pero activos según diferentes condiciones de operación. Por una parte, el postulado de una sucesión discontinua de diferentes humanidades o generaciones (*génoi*) de hombres —postulado que provee la estructura temporal sobre la que la historia entera se halla desarrollada y que aporta, además, algunos segmentos textuales al discurso que la relata: enunciados del inicio y del final —la quinta no lo tiene— de cada una

de esas generaciones, constancia expresa —antes de la extinción de la segunda humanidad— de que “el tiempo de Cronos” ha sido sustituido por el reinado de Zeus. Por otra parte, el principio de una regresión cualitativa, de una recurrente y cada vez más extrema degeneración de cada una de esas humanidades con respecto a la o las que la preceden. Este principio, que no se aplica a la cuarta humanidad, preside la relación interna entre las otras cuatro mediante el funcionamiento —dominante, no absoluto— de un conjunto de parámetros: valor relativo de los metales —oro, plata, bronce (y fresno, como en las jabalinas), hierro—, constitución intrínseca de los hombres —inalterablemente jóvenes y buenos; prolongadamente niños e insensatos y violentos en su corta edad post-juvenil; extraordinariamente fuertes y duros de corazón; de modo de ser indeseable, como el de los actuales hombres—, condiciones de vida materiales o espirituales —ocio preurbano (vida “como de dioses”); agresividad y dolor; guerra y desmesura; trabajo, insomnio y preocupaciones—, relación con los dioses —amados por ellos indóciles a ellos, indiferentes hacia ellos, afligidos por y posteriormente abandonados de ellos—, modos de morir —muerte como sueño; exterminio por cólera de Zeus; matanza recíproca ¿y suicidio?; anunciada extinción por Zeus, precedida por una era de calamidades—, destino después de la muerte —genios bienhechores sobre la tierra, genios bienhechores en el subsuelo, relegados al Hades, aún sin morir en cuanto humanidad—, quizá entre otros. Aunque, como se ve, no todos los parámetros trabajen con la misma limpieza y queden, por lo demás, para cada una de las cuatro humanidades mensurables según ellos, características que no parecen reductibles a parámetros.

Con respecto a la humanidad colocada en el cuarto punto de la serie, o se suspende —no se aplica; por ejemplo, el esquema de los metales— o transitoriamente cambia de dirección el principio de la regresión cualitativa. En efecto, Zeus ha producido, ahora, una generación “más justa y mejor (*dikaíoteron kai áreion*)”: la generación de los hombres héroes y semidioses, personajes en los ciclos legendarios de Tebas y de Troya. Su ocupación asimismo es la guerra, pero una guerra que es otra si se la compara con la que, a causa de desmesura,

condujo a su destrucción por ella misma de la humanidad de bronce —es la guerra cuya justificación por motivo de necesidad argumentan como válida los poemas épicos jonios mediante todos los recursos de su persuasión narrativa. Y esta propiedad intrínseca, esencial de la actividad bélica emprendida es la que lleva a los supervivientes, más atrás de la tercera y de la segunda generaciones de hombres, a una forma de vida análoga a la de la humanidad de oro. A la vez que, con este a modo de retorno al inicio de los tiempos, vuelve mucho más intenso el sentido que marcaba ya la aparición de la quinta humanidad en función de las tres primeras: ser catástrofe —en los dos significados: ruina y desenlace, que la palabra griega tiene— de la historia como totalidad.

Por otra parte, parece perfectamente claro que este principio de la degradación de las generaciones humanas, independientemente de que actúe invertido o en su propia dirección, es el que proporciona al discurso la enorme mayoría de sus segmentos textuales.

7. En otro texto que también forma parte del *corpus* hesiódico: la *Teogonía* (c. 700-c. 675 aJC) queda ya radicalmente invertido el principio de la regresión cualitativa, si bien no sin asimetrías y sólo en relación con una historia de dioses. En su aparente neutralidad enunciativa: “Porque primeramente fue generado el Caos [=el Hueco], y en seguida la Tierra (*Gâia*) de senos anchurosos, sede firme de todos para siempre, y el Tártaro brumoso, en el fondo de la Tierra de veredas amplias, y el Amor (*Eros*), el más hermoso de los dioses inmortales, que distiende los miembros y en el pecho de todos los dioses y de todos los hombres subyuga el discernimiento y la prudente decisión”, estos seis versos (116-117 y 119-122) no solamente inician un relato sino, además, proponen un problema: a partir de una tríada de deidades primigenias, terribles porque al mismo tiempo son, en la perspectiva de una cosmografía geocéntrica, elementos máximos del mundo, y que van a ser puestas en movimiento por la energía más terrible aún de Amor, no vinculada ésta a elemento alguno y siempre en disponibilidad de sobrecoger a cualquier ente intramundano —los dioses griegos lo son— y trabajando siempre en dirección

contraria a la de la inteligencia —a partir de esa esperanza inmediata de un mundo-dios desmesurado y ciego, ¿cómo llegar a un orden de cosas en el que el hombre pueda quedar insertado a la escala de su pequeñez, pero también de su racionalidad —aunque en este momento lo sea sólo de razón práctica—, habiendo de tener en cuenta, por otra parte, el supuesto de que al hombre mismo nada le es dado hacer para producir esa inserción?

El relato parece elaborar la respuesta mediante la convergencia, más o menos lograda, de tres principales líneas de material narrativo —o de historia— que, para ser eficaces en cuanto componentes de esa respuesta, tienen que dejarse orientar por el principio de la progresión cualitativa —tomado el hombre como punto de referencia de esa progresión. Así:

A) En una primera línea de la historia, al desenfrenado impulso genésico de Eros, que genera con absoluta indiferencia o de la soledad sexual o del signo de los sexos y de la índole de la materia orgánica —divina— implicados en la génesis, y más allá de la legalidad humana —del tabú del incesto, especialmente:

Y nacieron del Caos el Erebo y la Noche negra, y de la Noche, a su vez, el Eter y el Día nacieron. Y la Tierra primeramente dio a luz a un igual de ella misma, el Cielo (*Ouranós*) lleno de estrellas, a fin de la cubriese por todas partes y para los dioses bienaventurados fuese firme sede para siempre. E hizo nacer a las grandes Montañas, grata morada de diosas, de las ninfas que habitan en las cañadas de los montes. Y trajo al ser asimismo al piélago infructífero, de furiosas hinchazones, al Mar (*Póntos*) —sin dulce unión amorosa. Mas en seguida, habiendo yacido con el Cielo, dio a luz al Océano de profundos torbellinos, y a Coios y a Críos y a Hiperión y a Japeto, y a Teia y a Rea y a Temis y a Mnemosina, y a Febe, coronada de oro, y a la amable Tetis. Y, el más joven de ellos, nació en seguida Cronos, de retorcidos pensamientos, el más terrible de sus hijos. Y odió éste a su padre floreciente ...Y no fue cosa vana lo que se escapó de su mano [de la de Cronos, que ha mutilado a Uranos]. Porque cuantas gotas de sangre brotaron, todas las recibió la Tierra. Y, luego de cumplidos los tiempos, ésta fue dando a luz a las poderosas Erinias, a los grandes gigantes de

armas resplandecientes, que llevan en sus manos largas jabalinas, y a las ninfas que son llamadas Ninfas de los Fresnos en toda la tierra ilimitada. Y los órganos viriles, apenas los hubo cortado con el acero y arrojado de la tierra al mar de muchas olas, derivaron mucho tiempo sobre el piélago, y en torno a ellos de la carne inmortal brotó una espuma blanca. Y en ésta creció una doncella (versos 123-124 y 126-138 más 182-192),

se superpone la imagen de Afrodita:

Primeramente se acercó a la divina Citeres, y de ahí siguió a Chipre, la rodeada de olas. Y ahí salió del mar, terrible y bella diosa, y alrededor se multiplicaba la hierba bajo sus esbeltos pies. Y a ésta la llaman Afrodita los dioses y los hombres porque creció en la espuma (*en aphroi*), y también Citerea, porque primeramente se aproximó a Citeres. Y desde el primer instante el Amor fue con ella y la siguió el hermoso Deseo, desde que nació y se dirigió hacia el coro de los dioses. Y éste es el honor que ella tuvo desde el principio y la parte que le fue deparada entre los hombres y entre los inmortales dioses: el coloquio de las vírgenes y las caricias y las seducciones, y el dulce deleite y la suavidad y la ternura (versos 192-195, 197-198 y 201-206).

Ahora bien, por lo menos desde el verso 444 del canto 22 de la *Odisea* —“hasta que les arrebatéis la vida y se olviden del gozo (*aphroditē*) que tuvieron, sometidas a los pretendientes [de Penélope], cuando se acostaban con ellos en secreto”: versos 443-445 (Odiseo da órdenes a Telémaco y dos personajes más acerca de las esclavas en el caso)— Afrodita se asocia únicamente a la interacción de hombre y mujer. Fruto, pues, ella misma de un acto de generación aberrante: el Cielo y el Mar (*Póntos*, masculino también en griego) son hermanos y los órganos de reproducción del primero conservan su eficacia después de haber sido segregados del cuerpo a que corresponden, y aunque —como no quedará duda—no es ella quien inaugura en la historia la actividad heterosexual, Afrodita sí proyecta hacia el mundo de los dioses —de inmediato en el reino de Cronos pero después igualmente bajo el dominio de Zeus—, con espléndida nitidez, la única posibilidad de generación —todavía— al alcance de la especie humana.

B) En una segunda línea, sin duda la que confiere al relato su mayor grado de cohesión, la pluralidad creciente de las

generaciones divinas es coordinada en función de un eje de poder: la estirpe del Cielo y de la Tierra. Y, en el movimiento diacrónico de esta estirpe, ciertas inflexiones ocurridas a causa de violencia no solamente sustituyen a la deidad en turno de supremacía sino que alteran, también, los esquemas según los cuales se estructuran la legitimidad y el ejercicio de ella. En un primer paso, de un régimen patriarcal —de autoridad, entonces, investida en el padre y, en último análisis, fundamentada en la operatividad prácticamente animal de la pujanza genésica de aquél— que pudo a su vez haber desplazado a un matriarcado todavía más primitivo —la Tierra es esposa pero es también madre del Cielo— se llega al “primer rey de los dioses” (verso 486):

Porque fueron terribles cuantos hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, y su padre los odió desde el principio. Y en cuanto cada uno de ellos nacía, él los iba escondiendo a todos en un lugar oculto de la Tierra, y no les permitía que ascendiesen a la luz. El Cielo se complacía en esta obra perversa, pero la Tierra, entumecida, daba gemidos en su interior. Entonces ella imaginó un ardid (*tékhnē*) nefasto y hábil. Prontamente formó el gris material acero, con él modeló una gran hoz, y se expresó luego ante sus hijos —les habló para infundirles ánimo, apesadumbrada en su corazón: “Hijos míos y de un padre insolente, si queréis persuadirlos, castigaremos el ultraje perverso de vuestro padre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza”. Así dijo. Pero el temor se apoderó de todos y ninguno de ellos hizo oír su voz. Solamente el gran Cronos de pensamientos retorcidas, atreviéndose, respondió estas palabras a su madre digna: “Madre, yo tomo sobre mí el llevar a término esta obra. No hago aprecio de nuestro padre, de mal nombre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza”. Así dijo. Mucho se regocijó en su corazón la enorme Tierra. Lo colocó y lo escondió en emboscada, puso en sus manos la hoz de dientes afilados, y le dio a conocer todo el ardid. Trayendo la noche vino luego el gran Cielo, y yació alrededor de la Tierra, anheloso de amor, extendiéndose entero sobre ella. El hijo entonces, desde la emboscada, alargó la mano izquierda en tanto que con la derecha sostenía la enorme, la grande hoz de dientes afilados, cercenó bruscamente las partes viriles de su padre y en seguida, arrojándolas, las hizo caer detrás de sí... En cuanto a ellos, el padre, el gran Cielo, en

reproche los denominó titanes, a los hijos que él mismo había generado. Porque decía que, esforzándose, habían realizado con insolencia un hecho atroz, y que la paga por ello estaba por venir⁴⁸ (versos 154-182 y 208-210).

Pero la supremacía de Cronos, si bien se expresa desde el nombre de una institución política —rey, ya no padre— y aun cuando pone de manifiesto —rey de los dioses— la unificación bajo ella de todas las genealogías divinas, se halla recogida en el relato sólo como una etapa de transición, frustrada además o sólo incompletamente realizada, entre lo matriarco-patriarcal y lo plenamente político. De hecho, es su desaparición el único nuevo dato de que en el texto se dispone sobre su acontecimiento:

Y Rea fue sometida por Cronos y le trajo a la luz hijos espléndidos, Hestia, Deméter y Hera calzada de oro, Hades el fuerte, que habita su mansión bajo la tierra y tiene un despiadado corazón, el retumbante Estremecedor de la tierra, y Zeus el prudente, padre de los dioses y de los hombres, a cuyo trueno se sacude la amplia tierra. Y a todos los devoraba el gran Cronos conforme cada uno de ellos salía del vientre sagrado a las rodillas de su madre, con este pensamiento: que nunca algún otro entre los altivos hijos del Cielo tuviere el honor de reinar entre los inmortales. Porque de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas había sabido que le acaecería ser sometido por su propio hijo, por poderoso que él mismo fuese, por decisión del gran Zeus.⁴⁹ Y a causa de ello no ejercía ciega vigilancia sino que, en acecho, devoraba a sus hijos. Y un dolor inolvidable se apoderaba de Rea. Pero cuando ésta se halló próxima a dar a luz a Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suplicó entonces a sus padres, la Tierra y el Cielo lleno de estrellas, que meditasen con ella algún plan, de modo que ella diese a luz ocultamente y que pagase las retribuciones por su padre y por sus hijos el gran Cronos, de retorcidos pensamientos. Y ellos la escucharon y fácilmente se dejaron persuadir por su hija, y le dijeron todo lo que estaba destinado

⁴⁸ El original intenta una explicación de la denominación 'titanes' a partir de *titaínontas* (= esforzándose ellos) y de *tisis* (= paga, compensación penal).

⁴⁹ Obsérvese la proyección del tiempo del relato (el autor de la *Teogonía* hesiódica vive en la 'era de Zeus') sobre el tiempo de la historia relatada—en esta, Zeus no nacerá sino a partir del v. 474: "Y la enviaron a Lictos..."

que ocurriese con respecto al rey Cronos y a su hijo de fuerte corazón. Y la enviaron a Lictos, en el rico país de Creta, cuando estaba ya a punto de dar a luz al último de sus hijos, al gran Zeus. Y a éste lo recibió la Tierra enorme, para nutrirlo y cuidarlo en la amplia Creta. Y de ahí vino llevándolo, rápidamente a través de la noche negra, primeramente hasta el Dictos. Y lo escondió, tomándolo con sus manos, en un antro profundísimo, bajo los lugares secretos de la tierra divina, en el monte Egeón, recubierto de bosques. Y a él, envuelta en pañales le entregó una gran piedra, al gran señor hijo del Cielo, primer rey de los dioses. Entonces tomándola con sus manos, la hizo descender a su vientre el infeliz, no considerando en su corazón cómo, en vez de la piedra, su hijo, invencible e impasible, se reservaba para más tarde y pronto, por la violencia y la fuerza de manos, lo dominaría y lo expulsaría de los honores, para reinar entre los inmortales. Rápidamente crecieron después el vigor y los gloriosos miembros del príncipe. Y, consumados los años, vencido por los sagaces consejos de la Tierra, devolvió su descendencia el gran Cronos de retorcidos pensamientos, vencido por la habilidad y por la fuerza de su hijo. Y primeramente vomitó la piedra, lo último que había devorado... Y libró [Zeus] a los hermanos de su padre de sus fuertes ataduras, a los hijos del Cielo que su padre había ligado en su extravío. Y éstos se acordaron de obrar bien hacia él por su misericordia, y le dieron el trueno y el rayo centelleante y el relámpago. Porque antes la enorme Tierra los había tenido escondidos. Y en éstos confía para reinar sobre los mortales y los inmortales (versos 453-497 y 501-506).

Sigue pues perteneciendo a la figura del poder patriarcal, y sin que de éste se hayan desprendido los residuos del matriarcado anterior, asimismo el origen de la supremacía del nuevo dios: como para el caso de Cronos, en el modo de ser adquirido continúa en vigencia el esquema injuria-expiación, se presenta otra vez el tema de la paternidad rechazada, y la función incitadora de la madre se ha modificado, no ha desaparecido. Y solamente decrece en intensidad la violencia ejercida sobre el padre. Pero, superado este punto, en secciones posteriores del relato funciona exclusivamente el esquema político del poder. Mediante un procedimiento político ya: la guerra, sustentada además en un tipo de fuerza nunca antes puesto en uso por el texto y que se anuncia en los versos finales del último pasaje

traducido —¿potencia técnica en el orden de lo divino?—,⁵⁰ después de una compleja titanomaquia (versos 627-735) y de un último combate, asimismo victorioso, contra un postrer hijo de la Tierra (versos 820-880), obtiene Zeus, en el nivel de los hechos, la consolidación de su reinado. Y de inmediato se suma, a esta simple pero importante facticidad, la aquiescencia a su soberanía por parte de los dioses que habitan aún bajo la luz —los vencidos, Tifeo y los titanes, se hallan adecuadamente confinados a las tinieblas húmedas del Tártaro: versos 729-730 y 868— quienes, “por consejo de la Tierra [madre, sin embargo, del último derrotado] instaron entonces al olímpico Zeus, de amplia mirada, a que reinase y se convirtiese en señor de los inmortales: y fue él quien les asignó sus prerrogativas” (versos 883-885). Con lo cual, y según la más estricta ortodoxia aristotélica, “por elección y aceptación (*dià de tò airetái kai hekónton*)” ha quedado válidamente constituido uno de los cuatro modos posibles del régimen monárquico.⁵¹ Y, con función preventiva, a fin de impedir cualquier posibilidad de retorno al antiguo esquema de la injuria-expiación, debe Zeus ejecutar el último acto que en la historia obedece a la figura del poder patriarcal:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia (*Mêtis*)... Pero cuando ella estaba a punto de dar a luz a la divina Atena de ojos claros, entonces, engañando su corazón [de Metis] con palabras lisonjeras, la hizo descender a sus entrañas, por consejo de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas. Porque éstos se lo habían aconsejado a fin de que no

⁵⁰ Cf. v. 141: “Quienes [los Cíclopes] dieron a Zeus el rayo y le construyeron (*téuxan*: de *téúkhō* producir por arte, principalmente cosas materiales) el relámpago”. Aunque el verso parece representar una tradición diferente de la recogida por los vv. 504-505, los Cíclopes, como hijos que son del Cielo y de la Tierra (vv. 132-133), quedan comprendidos en, aunque no exclusivamente designados por, la expresión “hermanos de su padre (*patrokasignētoi*)” del v. 501.

⁵¹ *Política* III 9, 1285b 2-3: Aristóteles, *Política*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1953; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 95. Aunque cita a Hesíodo o hace alusión a él en otros pasajes de la obra —y en otras obras suyas: ver H. Bonitz, “*Hesíodos*” (sin transliterar), en *Index aristotelicus* (Berlín, 1870; uso la reimpresión anastática de Darmstadt, 1955), 321— Aristóteles mismo no establece la conexión arriba señalada: los problemas de su *Política* conciernen a las ciudades históricas de los hombres, no a las maneras como éstos suponen que sus dioses puedan estar organizados.

tuviere el honor de reinar, en vez de Zeus, ningún otro de los dioses que son siempre. Porque estaba destinado que de ella se originasen hijos sapientísimos, la primera la virgen de ojos claros Tritogenia, que tendrían vigor y sensata decisión de igual modo que su padre. Pero luego de esto ella debería dar a luz un hijo rey de dioses y de hombres, poseedor de un violento corazón. Pero Zeus la devoró antes (versos 886 y 888-899).

C) Por último, en la tercera línea de la historia un arcaico estilo de dioses, desmedidos y pavorosos o por la monstruosidad de su figura y de su fuerza:

Y la Tierra dio a luz asimismo a los cíclopes de violento corazón, Brontes, Esteropeo y Arges de ánimo valeroso, y que eran en lo demás semejantes a los dioses sino en que un ojo único estaba colocado en medio de su frente: y fuerza y poder y habilidad eran en sus obras. Y todavía otros hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, tres hijos grandes y poderosos, innominables, Cotos, Briareo y Gyes, hijos arrogantes. De sus hombros brotaban cien brazos a los que no era posible acercarse, y a cada uno le nacían de los hombros cincuenta cabezas por encima de los miembros apretados. Y era invencible el poderoso vigor que residía en sus figuras enormes (versos 139-140, 142-144 y 146-153),

o por su condición de angustias y amenazas en acecho:

Y la Noche dio a luz al odioso Destino y al negro Destino de Muerte y a la Muerte, y dio a luz al Sueño, y de ella nació también la estirpe de los Sueños. Sin haber yacido con nadie los hizo nacer la divina Noche tenebrosa. Y en segundo lugar asimismo al Escarnio y a la dolorosa Congoja... Y trajo al ser a las Fatalidades, y a las Perdiciones despiadadas, que persiguen las transgresiones de los hombres y de los dioses; y nunca cesan las diosas en su cólera terrible antes de haber dado mal castigo al que yerra, quien quiera que sea. Y dio a luz asimismo a la Indignación por la Injusticia, calamidad para los hombres percederos, la Noche funesta. Y después hizo ser al Engaño y a la Ternura y a la Vejez maldita, y a la lucha de ánimo recalcitrante también trajo al ser. Y la odiosa Lucha dio nacimiento a la Pena dolorosa, al Olvido y al Hambre, a los Dolores que producen lágrimas, a las Peleas y a los Combates y a los Asesinatos y a las Matanzas de Hombres, a las Querellas y a las

Palabras Mentirosas, a las Disputas y a la Mala Ley y al Desastre, todos de la misma especie, y asimismo al Juramento, el que más aflige a los mortales hombres cuando alguno de ellos jura con perjurio (versos 214, 217 y 220-232),

son finalmente sucedidos, para exclusión de algunos —Cotos, Gyes y Obriareo custodian a perpetuidad a los titanes en el Tártaro: versos 734-735; a los cíclopes la *Teogonía* no los menciona más, pero otro texto asimismo albergado en el *corpus* hesiódico⁵² los hace morir por obra de Apolo— o para alivio de la obra de los que son inextirpables —quizá mientras exista el hombre no sea posible abolir a la estirpe de la Noche—, por las nuevas deidades que operan en el reino de Zeus:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia, la que más sabe entre los dioses y entre los hombres percederos... [y la devoró] para que la diosa le hiciese comprender lo bueno y lo malo.⁵³ Y en seguida tomó a la Equidad luciente, que le dio a luz a las Horas y a la Buena Ley y a la Justicia y a la próspera Paz, que velan por las obras de los hombres percederos, y asimismo a las Fatalidades, a quienes Zeus prudente otorgó los honores más grandes, la Tejedora, la Dispensadora de Suertes y la Irreversible, que dan a los morta-

⁵² Escolio a *Teogonía*, v. 142: “¿Pues cómo dice que ‘son semejantes a los dioses’ y, en el catálogo de las hijas de Leucipo, hace que aparezcan matados por Apolo?” —traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez, 240. Es testimonio para la reconstrucción de las *Ees* o *Catálogo de las mujeres*. Texto en *Hesiodi sive Eoearum fragmenta*, ed. A. Traversa (Nápoles, 1951; Collana di Studi Greci, 21), 110 (testimonio 56). Los escolios antiguos a la *Teogonía* pueden encontrarse en *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, ed. L. di Gregorio, Milán 1975. Y para el concepto de escolio ver F. W. Hall, “Scholia, ancient commentaries, lexica”, en *A companion to classical texts* (Oxford, 1913), 144-46.

⁵³ Acto mágico que da por resultado la asimilación —en el más estricto sentido de este término— de la sabiduría contenida en lo devorado. Cf. aún, por ejemplo, el *Apocalipsis de Juan* (c. 95 dJC) 10, 8-11: “Y la voz que yo había oído [procedente: esta interpolación pertenece a los traductores] del cielo, volvió a hablar conmigo, y me dijo: ‘Ve a coger el cuaderno abierto en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra’. Me acerqué al ángel, diciéndole que me diera el cuaderno. Y me dice: ‘Toma, y devóralo; en el vientre te será amargo, pero en la boca te será dulce como miel’. Cogí el cuaderno de la mano del ángel, y lo devoré, y en mi boca fue dulce como miel, pero cuando lo comí, mi vientre se llenó de amargura. Y me dijeron: ‘Tienes que volver a profetizar sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.’” Uso el español de la *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, ed. F. Cantera Burgos y M. Iglesias González (Madrid, 1975; Biblioteca de Autores Cristianos: Serie Maior, 10), 1433.

les hombres el bien y el mal que tienen. Y Eurínome, hija de Océano, que posee bellísima forma, le dio a luz a las tres Gracias de mejillas hermosas, Brillantez, Alegría y Prosperidad amable. Y subió luego al lecho de la nutricia Deméter, quien le dio a luz a Perséfone, la de los brazos blancos, a la que Aidoneo raptó de junto a la madre —y se la concedió Zeus el prudente. Y amó también a Mnemosina, la del hermoso cabello, y de ella nacieron las nueve Musas de diademas de oro, a quienes complacen las fiestas y el gozo de los cantos. Y Leto dio nacimiento a Apolo y a la flechadora Artemisa, los hijos más deseables entre toda la descendencia del Cielo, luego de haberse unido en amor con Zeus que tiene la égida. E hizo a Hera floreciente la última de sus esposas, y ésta dió a la luz a Hebe y a Ares y a Ilitia, unida en amor al rey de los dioses y de los hombres. Y él mismo, de su cabeza, generó a la Tritogenia de ojos claros, terrible provocadora de lucha, infatigable conductora de ejércitos, soberana, que se complace en los tumultos y en las contiendas y en los combates. Y Hera, sin unirse en amor porque se había violentado y había reñido con el esposo, dio a luz al terrible Hefestos, el más sobresaliente en artes entre toda la descendencia del Cielo (versos 886, 900-909 y 912-929),

deidades que, por sus atribuciones, o sustentan la condición de ser hombre o amparan los conjuntos de actividades y de valores que de ella se derivan.

En este reino de Zeus, entonces, al que de una manera o de otra confluyen las tres grandes líneas de la historia —mucho material ha tenido que ser dejado aquí fuera de consideración, principalmente genealógico— parece encontrar solución el problema planteado por los seis versos iniciales del relato. No es un orden de cosas de donde hayan podido quedar excluidas magnitudes anteriores. En el Hueco (Caos) entre la Tierra y el Cielo se ubican las regiones que habitan y que gobiernan los olímpicos, y ni la generación a solas —Hera y Hefestos; ciertamente, por la imprescindible mediación de Metis, es más complicado el caso de Zeus y la filiación de Atena— ni la legalidad de la generación incestuosa —Hera y Zeus, por ejemplo, son hermanos— han desaparecido. Y tampoco se han ausentado los monstruos: las Gorgonas, la Equidna, “Gerión tricéfalo”, “Cerbero... perro de Hades”, la Hidra de Lerna y el León de Nemea —a éstos dos Hera los ha nutrido—, la Quimera, “la

Fix (=Esfinge) nefasta” y “una terrible serpiente que, en un lugar oculto de la tierra oscura, entre sus grandes espirales custodia corderos de oro” (versos 270-336). Pero ese orden es, ahora, fundamentalmente una polis, y el hombre un componente de ella: de igual modo para él que para los dioses Zeus es padre y es rey. De otro modo. Mediante el principio de la progresión cualitativa orientada hacia el hombre, el relato ha manejado los datos de la historia teogónica y cosmogónica con sentido de teodicea: el reino de Zeus queda justificado porque, con respecto a estadios anteriores de lo divino, ha logrado disminuir —nunca abrogar: formulada estrictamente a medida humana se anularía a sí misma toda propuesta religiosa—⁵⁴ la terribilidad del mundo y de los dioses y al hombre le es posible, en consecuencia, vivir en aquél y convivir con éstos.

Y, como quizá resulte también fácilmente perceptible, el otro principio operante en el texto de Hesíodo, el de la discontinuidad de las generaciones, se sustituye ahora por el de la solidaridad genética: a partir del Caos, de la Tierra y del Tártaro (versos 821-822) se producen, sin interrupción, todas las estirpes de los dioses.

8. Posteriormente, en el *Prometeo encadenado*,⁵⁵ aunque en desigualdad de situaciones, son trasladados al mundo de los

⁵⁴ Como se sabe, las expresiones generadas por la tentación de la respuesta anuladora constituyen otra vertiente del pensamiento griego acerca de los dioses, bastante más rico y envuelto en tensiones de lo que se supone a veces. Iniciadas en el temprano universo de la epopeya jónica, y no tanto en la *Iliada* —en ella las escenas demasiado humanas: las discusiones de estilo conyugal entre Hera y Zeus tras la promesa de éste a Tetis (1, 531-611) o el agotamiento sexual de Zeus por Hera (14, 153-360), por ejemplo, no carecen de cierta terribilidad y están involucrados en ellas destinos de hombres— cuanto en la *Odisea* —rapsodia de Demódoco (8, 266-365): los dioses son ya figuras de farsa para entretenimiento de nobles— quizá sólo lleguen a su fin con la prosa coloquialmente corrosiva puesta en labios divinos por los veintiséis *Diálogos de los dioses* del sirio helenizado Luciano de Samosata (c.120-c. 180 dJC). Ver Luciano, *Obras*, ed. y trad. J. Alsina, I (Barcelona, 1962; Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 19-75. Y conozco dos versiones publicadas en México: “Diálogos de los dioses”, en Luciano de Samosata, *Novelas cortas y cuentos dialogados*, trad. R. Ramírez Torres (1966), I 96-142, y “Diálogos de los dioses” (cinco de ellos), en *Diez diálogos de Luciano de Samosata*, trad. “yuxtalineal” de A. E. Ramírez Trejo (México, 1985; UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos: Serie Didáctica, 6), 92-12 (con texto).

⁵⁵ Para el texto del *Prometeo*, ver *Eschyle, I: Les suppliantes, Les Perses, Les sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, ed. y trad. P. Mazon (4a. ed.; París, 1946; Collec-

humano los dos principios establecidos por la *Teogonía* hesiódica. Por una parte, y en patente intertextualidad lo mismo con *Los trabajos y los días* que con la *Teogonía* mencionada, un segmento de enunciado puesto en voz de Prometeo (versos 228-236) hace de éste el dios que impide a Zeus la destrucción de la quinta humanidad de Hesíodo y, con ello, asegura la solidaridad genética de los hombres: “Tan pronto como el nuevo señor [Zeus] se sentó sobre el paterno trono, luego repartió entre los dioses a cada cual su merced [=sus prerrogativas], y ordenó el imperio; mas para nada tuvo cuenta con los míseros mortales; antes bien, imaginaba aniquilarlos y crear una nueva raza. Ninguno le salió al paso en su intento, si no fui yo. Yo me arresté [=decidí con arrojo]; yo libré a los mortales de ser precipitados hechos polvo en el Hades profundo”.

Por otra parte, en el único período de la historia del hombre recogido en el texto: el proceso de la auténtica humanización —entendida ésta, por lo demás, como una secuencia de acciones divinas de las que Prometeo es agente y son los humanos únicamente sujetos receptores— funciona para éstos el principio de la progresión cualitativa. En efecto, a una etapa que, aunque capital, es la del simple afianzamiento del hombre en su condición de ocupante del mundo (versos 247-254):

Corifeo de las Oceánidas: ¿Pero no fuiste más allá con tus propósitos?

Prometeo: Por mí han dejado los mortales de mirar con terror a la Muerte.

Corifeo: ¿Y qué remedio encontraste contra ese fiero mal?

Prometeo: Hice habitar entre ellos a la ciega Esperanza.

Corifeo: Grande bien es ese que dispensaste a los mortales.

Prometeo: Pues sobre todo esto, además, puse el fuego en sus manos.

Corifeo: ¿Y, ahora poseen el fuego los seres de un día?

Prometeo: Por él aprenderán muchas artes

sucede —mediante técnicas (*tékhnai*), recursos (*póroi*) y artimañas (*sophísmata*) que son, en realidad, datos para la biografía de Prometeo— el tránsito del residir del hombre en el mundo como ente desprovisto de uso de razón (*nēpios*) hasta, a

tion des Universités de France), 161-99. Pero transcribo la traducción de F. S. Brieva Salvatierra (Madrid, 1880), según aparece en Esquilo, *Tragedias* (México, 1921), 9-48 (especialmente pp. 17-18 y 24-26).

través de la reflexión (*phrén*) y del estar dotado de inteligencia (*énnous*), tener acceso al conocimiento del futuro con el saber de la adivinación y al dominio del mundo y de la riqueza con el descubrimiento de los metales. Habla Prometeo a las Oceánidas:

Oíd los males de los hombres, y cómo de rudos, que antes eran, hícelos avisados y cuerdos. Lo cual diré yo, no en són de queja contra los hombres, sino porque veáis cuánto los regaló [=halagó] mi buena voluntad. Ellos, a lo primero, viendo, veían en vano; oyendo, no oían. Semejantes a los fantasmas de los sueños, al cabo de siglos aún no había cosa que por ventura no confundiesen. Ni sabían de labrar con el ladrillo y la madera casas halagadas del sol. Debajo de tierra habitaban a modo de ágiles hormigas, en lo más escondido de los antros donde jamás llega la luz. No había para ellos signo cierto, ni del invierno, ni de la florida primavera, ni del verano abundoso en frutos. Todo lo hacían sin tino, hasta tanto que no les enseñé yo las intrincadas salidas y puestas de los astros. Por ellos inventé los números, ciencia entre todas eminente, y la composición de las letras, memoria de todo, madre generadora de las musas. Yo fui el primero que unció al yugo las bestias fieras, que ahora doblan la cerviz a la cabezada [=arreo para la cabeza], para que sustituyesen con sus cuerpos a los mortales en las más recias fatigas. Y puse al carro los caballos humildes al freno, ufanía de la opulenta pompa. Ni nadie más que yo inventó esos otros carros de alas de lino que surcan los mares... Y, sobre todo esto: ¿caían enfermos? pues no había rëmedio ninguno, ni manjar, ni poción, ni bálsamo, sino que se consumían con la falta de medicinas, antes de que yo le enseñase las saludables preparaciones con que ahora se defienden de todas las enfermedades. Yo instituí además los varios modos de adivinación, y fui el primero que distinguió en los sueños cuáles han de tenerse por verdades; y díles a conocer los oscuros presagios, y las señales que a las veces salen al paso en los caminos. Y definí el exacto vuelo de las aves de corvas garras; cuáles son favorables, cuáles adversas; qué estilos tiene cada cual de ellas; qué amores, qué odios, qué compañías entre sí. Y qué lustre y color necesitan las entrañas, si han de ser aceptas a los dioses, y la hermosa y varia forma de la hiel y del hígado. Y en fin, echando al fuego los grasientos muslos y el ancho lomo, puse a los mortales en camino de arte difícilísimo, y abríles los ojos, antes ciegos, a los signos de la llama. Tal fue mi obra. Pues, y las preciosidades,

ocultas a los hombres en el seno de la tierra: el cobre, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría decir que los encontró antes que yo? Nadie, que bien lo sé, si ya no quisiere jactarse de temerario. En conclusión, óyelo todo en junto. Por Prometeo tienen los hombres todas las artes (versos 442-468 y 478-506).

9. Más allá del tema, puramente anecdótico, de Prometeo castigado, los textos anteriores han instituido, pues, una serie más o menos articulada de configuraciones intelectuales: *a)* la representación, diversa en cada caso, del ser y del hacer del hombre, organizados conforme a diacronía y, por encima de su neutra dimensión temporal, dispuestos según alguna orientación axiológica que les confiere sentido de proceso; *b)* la unidad interna, ajena a toda diferenciación por categorías sociopolíticas y genéticamente solidaria, de la o de cada una de las humanidades que un proceso dado implique, aun cuando pueda haber discontinuidad entre ellas; *c)* la rectoría de todo proceso por la voluntad de las potencias, con el inevitable reflejo de él en el mundo que ellas constituyen: por lo menos cada momento de inflexión en el proceso respectivo se da simultáneamente como un acontecer dentro del orden de los hombres y como un operar dentro del de los dioses y, por razón de lo último, puede ser considerado como componente de la vida de alguno de éstos —al mismo tiempo que la totalidad de esas vidas se tramam en otro proceso, claramente distinto del de los hombres pero concebido a su semejanza; *d)* la distancia entre un ser meramente natural y la plenitud de ese ser, única de la que con estricta propiedad se puede predicar la condición humana —sólo desde esta segunda posición se legitima denominar ‘hombre’ al primero— y la acción de la cultura, fundante y constitutiva, en el cumplimiento de dicha plenitud; y *e)* el determinante papel de Prometeo en el sub-proceso de la humanización así entendida.

En su composición, el ‘mito de Protágoras’ acoge esas configuraciones y de diversos modos las ajusta a las exigencias de su propia representación. Asume una sola humanidad, solidaria genéticamente y exenta de diversificación sociopolítica, y transcurre sobre una estructura de proceso —obedece a diacronía y a orientación según valores. Pero la extensión cronológica que cubre comienza más atrás que las que

incluyen los segmentos textuales antes extraídos del *Prometeo encadenado* o de *Los trabajos y los días*, aunque sin alcanzar la de un relato completo acerca de los orígenes —como tantos hay, por ejemplo, en la propia cultura helénica o en las del Oriente cercano antiguo⁵⁶ y como de algún modo más complicado y oscuro la *Teogonía* hesiódica lo es. Iniciada, después del tiempo extramítico de la materia y de los dioses, con la producción de “las especies mortales” —entre las que, sin embargo, las vegetales no se hallan comprendidas—, tal vez a imagen de algún modelo de la gestación del animal distingue en aquélla

⁵⁶ Egipcios, sumerios, acadios, hititas y ugaríticos. Se les puede encontrar, traducidos al inglés y cómodamente agrupados bajo el rubro “Myths, epics, and legends”, en *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (2a. ed.; Princeton, 1955), 3-149 (*passim*), a lo que habría que añadir “Myths, epics, and legends”, en *The Ancient Near East: Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1969), 65-83 (asimismo *passim*). Existe una tercera edición de *Texts* (Princeton, 1974), que tal vez vaya más allá de la incorporación de los suplementarios pero que no ha estado a mi alcance. Acompañados de relatos similares procedentes de otras culturas (la antigua hebreá, la griega y la romana) y de otras épocas (textos gnósticos, inclusive), se hallan también, aunque un tanto entendidos esotéricamente, en *Origins: Creation texts from the ancient Mediterranean*, trad. Ch. Doria y H. Lenowitz, Nueva York 1976. De los mesopotámicos (acadios y sumerios) hay versiones al español en “Mitos sumerios: mitos sobre los orígenes” y “Mitos acadios: mitos sobre la creación y los orígenes”, en *Mitos sumerios y acadios*, trad. F. Lara Peinado (Madrid, 1984), 33-66 y 221-54. Por azares de organización de este último libro, y aunque otros pasajes se hallan incluidos en las pp. 480-83 y 488-505 bajo el encabezado “Mitos acadios: mitos de exaltación divina y humana”, sólo porciones de las tablillas I y VI del *Enuma elish* —siglo XVII aJC; posiblemente el más significativo relato no bíblico acerca de la creación— han quedado recogidas en el correspondiente apartado. Para versiones completas de éste a lengua española véanse *Poema babilónico de la creación 'Enuma elish'*, trad. M. García Cordero Madrid 1981, o *El poema babilónico de la creación 'Enuma elish'*, trad. L. Astey V., Monterrey 1961, Poesía en el Mundo IX —parcialmente reproducido en *El mundo antiguo*, I: *Mesopotamia, Egipto, India*, ed. J. L. Martínez (2a. ed.; México, 1984), 295-305. En *Textos literarios hititas*, trad. A. Bernabé (Madrid, 1979), 29-37 y 139-70 se pueden leer en español los tres mitos hititas más inmediatamente relacionables con la *Teogonía* hesiódica. Y R. Mondolfo, “Los primeros problemas relativos al universo”, en *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*, I: *Desde los orígenes hasta Platón* (2a. ed.; Buenos Aires, 1942), 17-25, o G. S. Kirk y J. E. Raven, “Los precursores de la cosmogonía filosófica”, en *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. J. García Fernández (Madrid, 1981; Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63; fecha del original: 1966= Kirk y Raven 1966/1981), 21-108 ofrecen, asimismo en español (el segundo reteniendo los originales griegos) e insertados en comentario, los fragmentos de las antiguas cosmogonías helénicas. Ver además DK I a 3 y 7 a 10 (I 1-37 y 43-66). Por otra parte, hay por lo menos un accesible estudio introductorio a los textos griegos, míticos y filosóficos, concernientes a los orígenes (incluido el ‘mito de Protágoras’): W. K. C. Guthrie, *In the beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres 1957 (=Guthrie 1957).

entre un momento, común a todas, de “configuración”, a partir de elementos materiales, en el interior de la tierra —¿implantación en el vientre materno?— y un segundo momento —“estructuración”: ¿aparición de la figura y de las virtualidades últimas del aún no nacido?—, inmediatamente anterior a aquel otro en que es ya preciso que salgan a la luz. Y desde el primero de estos momentos, e incluyéndolo, el acontecer dentro del plano de lo natural se duplica de una serie de operaciones en el plano de lo divino, que determinan los puntos de inflexión de aquél y que se presentan como cualitativamente progresivas —ahora o según la diferenciación o según la eficacia y jerarquía de las deidades que las realizan. Así, en tanto que, en cuanto pluralidad indistinta, “los dioses” modelan a la totalidad de las especies, son deidades individuadas las que les otorgan “sus potencias naturales”. Y en tanto que es Epimeteo (=el que pondera sus actos después de haberlos ejecutado) quien prepara para su nacimiento a las especies animales, quien lo hace para la especie humana es Prometeo (=el que pondera sus actos antes de ejecutarlos). Pero, en este caso, con la donación del fuego y de técnicas de la materia o del intelecto conocidas ya, y aun cuando se añada como novedad el ejercicio del culto religioso,⁵⁷ el sub-proceso de la humanización sólo se inicia. Asimismo en su sección terminal se prolonga, en esta coyuntura exclusivamente con respecto a la temporalidad incorporada al segmento del *Prometeo encadenado*, la extensión cronológica cubierta por la totalidad del proceso, a la vez que se extrema en intensidad su progresión cualitativa: una técnica suprema, la técnica política, produce en el hombre la conciencia moral, le vuelve posible la convivencia en ciudades y lo constituye, así, en su auténtica condición de ser humano. Y el respeto y la justicia, virtudes instrumentales de esa técnica, no estuvieron al alcance de Prometeo: únicamente el magno poder de Zeus, mediante un acto al parecer gratuito y encaminado a la salvación (*sōtēría*) de una especie en peligro de extinguirse no obstante su competencia técnica en un plano anterior, ha estado en posición de dispensarlas.

⁵⁷ Para el significado de estas tesis con respecto a la explicación de los orígenes de la religión “bajo el punto de vista de la sociología y de la filosofía de la cultura”, ver Jaeger 1947 (*supra* nota 23), 175-76.

En el estrato de la historia, entonces, el 'mito de Protágoras' sitúa en el mundo y frente a los dioses una escala de entes diferenciados y jerarquizados de acuerdo con sus orígenes y con su orden de aparición: materia (¿increada?),⁵⁸ especies animales (Epimeteo), hombre (inteligencia técnica: Prometeo; condición moral y política: Zeus), y propone una representación del ser y del hacer del hombre —de su índole y de su cultura— que coloca la plenitud de ambas en la dimensión de lo político y las muestra en cuanto sometidas a una análoga historicidad. Sin embargo, no trasciende las configuraciones intelectuales presentes en textos no filosóficos que se dieron con anterioridad a él: es una historia de dioses, esquematizada según actos de ellos y válida sólo en el rango de la veracidad mítica, en la que el hombre sigue siendo objeto o, cuando más, sujeto pasivo de operaciones procedentes de instancias valoradas como más altas que la suya. Y esto, que evidentemente es arcaizante o platonizante o ambas cosas a la vez, ofrece patentes dificultades de concertación tanto con la tesis del hombre como medida que se revisó en el precedente apartado 4 como con otro enunciado que después se examinará —conservado asimismo él como cita directa y concerniente precisamente a los dioses—, y suscita, con ello, el problema de la participación del Protágoras histórico en la composición del mito que se le atribuye.⁵⁹

⁵⁸ Nestle, *Vom Mythos zum Logos* —nuevamente *apud* Untersteiner 1949, 97 penúltima nota— ha supuesto, "con buenas razones", que con la tierra debe entenderse mezclada el agua y con el aire mezclado el fuego y que, de esta manera, el correspondiente pasaje en 320d del mito conecta a éste con las doctrinas pluralistas de los cuatro elementos. *La Griechische Geistesgeschichte* (ver antes, nota 26) dice, más brevemente, "aus einer Mischung der Elemente (de una mezcla de los elementos)", que probablemente signifique lo mismo. De ser todo esto así, la materia tendría que pensarse, evidentemente, como increada. Ver por ejemplo el inicio de DK 31 A 28 (acerca de Empédocles): "Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos (*aidia*)..." Uso la traducción en Kirk y Raven 1966/1981, 460 (no. 426).

⁵⁹ Desde luego, si el mito pudiera leerse aislado serían plenamente admisibles tanto la observación de Gómez Robledo 1974, 483: "Lo haya dicho realmente Protágoras o Platón o quien haya sido, no tiene la menor importancia frente a la magnitud del descubrimiento" (el descubrimiento de que "el hombre viene a este mundo con el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto") como tal vez también la posibilidad tan epidérmicamente expresada por Croiset y Bodin: "*Peut-être l'invention [del mito] en appartenait-elle au sophiste lui-même, à qui Platon l'aurait emprunté comme Xénophon a pris, on dit, à Prodicos le mythe d'Héraclès entre le Vice et la Vertu*" (ed. cit., 9). Pero desde su primera edición de los *Fragments der Vorsokratiker* (Berlín, 1903),

Por otra parte, en el estrato del discurso son congruentes con el modo de la historia los procedimientos de construcción intertextualizados: la colocación inicial del 'Era pues aquel tiempo' (comparar con 'Había una vez'), la atadura del relato mediante flexiones de unos cuantos verbos capitales más o menos persistentemente recurrentes: 'estructurar' (*kosmeîn*), 'salvar' (*sōizein*), 'distribuir' (*némein*), y la ordenación según el

Diels colocó el mito bajo la rúbrica 'Imitation' (p. 521; y cf. DK80 C 1:11269) —lo que evidentemente implica ya reconocer, si bien aún no delimitar, trabajo de imitador y trabajo de imitado. Y aparentemente a partir de J. Kaerst, "Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum", *Zeitschrift für Politik* 3 (1909), 513 n. 1 (*apud* Guthrie 1969, 66 n. 21), la presencia de los fragmentos arriba mencionados —del segundo de ellos, particularmente— hizo necesaria una aproximación al problema para la que no fuesen indiferentes ni la presencia paralela de una discursividad mítica y un sustrato 'lógico' en el texto ni, con la mayor finura posible, la discriminación entre la obra de Platón y la obra de Protágoras en él. A nivel histórico-filosófico, han concurrido dos posturas dominantes con respecto a esta discriminación. Para la primera, baste con el resumen de Untersteiner 1949, 96 n. 1: "...in generale, [el mito] viene considerado autentico [i. e., de Protágoras] per quanto si riferisce al contenuto". La segunda, por su parte, supone platónico en el relato algo más que su mera envoltura ("Hülle": Nestle, *Griechische Geistesgeschichte*, 162), si bien presenta variantes en el trazado de las áreas de atribución. Así por ejemplo, y aun cuando indica: "How much of the story is Plato's own invention must be left undecided", Friedländer considera asimismo pertenecientes a éste varios temas y esquemas lingüísticos que reaparecen en *la República*, el *Político* y el *Timeo*, o, de otro modo: "A great many of the ideas and images that later became important for Plato are already anticipated in the myth of Protágoras" (I 176-177) —en tanto que para E.A. Havelock la habilidad editorial ("editorial skill": p. 92) de Platón lo hace ir bastante más lejos: "...under the guise of a narrative it [el mito] really dramatizes a series of Socratic classifications" y "...he [Protágoras] can be personally excepted from any responsibility for the metaphysical structure of this so-called myth": *The liberal temper in Greek politics* (Londres, 1957), 91-93. O puede llevarlo hasta la suplantación: "Here [en 322b, cuando se trata de los intentos del hombre por reunirse en ciudades] Plato falsifies the original" (p. 92). En lo arriba escrito se ha implicado una tesis análoga sobre todo a esta última, aunque quizá sin sus extremos: provendrían de Protágoras las dos ideas principales que sustenta el mito —el hombre y su cultura son entidades sujetas a historia y su culminación se cumple en el ordenamiento de lo político— y, arcaizándola, Platón habría transformado en segmento textual subordinado a los fines que mediante su diálogo persigue la estructura discursiva, cualquiera que ésta haya sido, de que Protágoras haya hecho uso para exponerlas. Aunque es importante hacer constar que no ha sido abandonada la postura —que se funda sobre la fe en el valor literal de los testimonios platónicos acerca de los filósofos de que en los diálogos se da cuenta (y especialmente acerca de Protágoras) y que, en este caso, pone el acento en la conciencia que el propio Protágoras habría tenido de la distinción entre la expresión mítica y el estrato de racionalidad subyacente a ella— que parece considerar inexistente cualquier intervención "sustancial" por parte de Platón en la composición del mito. Así por ejemplo Guthrie: (1) "Supongo aquí que el mito que Protágoras expone en el diálogo platónico de ese título es verdaderamente mítico en el sentido de que todo el aparato divino puede ser eliminado sin que se pierda nada grave del mensaje que quiere comunicar"

antes y el después por medio de la reiteración de/ 'y cuando' —entre otros.⁶⁰ Desde luego, el verso ha quedado sustituido por la prosa.⁶¹

10. Pero, independientemente de esas peculiaridades que lo marcan en el estrato del discurso,⁶² el 'mito de Protágoras', como los versos 332 a 363 en el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles, se halla circundado de contexto. De inmediato, y si por razón de simplicidad se acepta que un enunciado puede ser descrito como una unidad de sentido que pide respuesta por parte de un interlocutor diferente del que lo emite,⁶³ antes y después de dicho mito se sitúan los otros segmentos del enunciado a que él mismo pertenece y que, como ya se vio, por mediación de Sócrates en cuanto narrador de una historia, es

(curiosa concepción de lo mítico para ser moderna, dicho sea de paso) o (2) "Zeus's decree stands for what in non-mythical anthropologies (and in Protágoras's mind) [subrayado mío] was the work of time, bitter experience and necessity" y (3) "In the list of his works [de Protágoras] appears a title which may be translated 'On the original state of man', and it will be assumed here that when Plato puts in his mouth a speech on that topic he is substantially reproducing Protágoras's own views, must probably as given in the work so named" o (4) "It is refreshing to turn to the common sense of a historian of Greek literature, Lesky, who says... 'anyone who doubts it must hold that Plato is lying or mistaken'" y (5) asimismo haciendo suya la opinión de otro: "What interest could Plato, who speaks with no little respect of Protágoras, have in foisting on him views which would have distorted or falsified our picture of him?" Respectivamente en *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. F. M. Torner (México, 1953; Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 88), 72 n. 1: para el texto en inglés ver *The Greek philosophers: from Thales to Aristotle* (Londres, 1950; hay reimpressiones), 70 n. 1 (1); y en Guthrie 1969, 66 (2), 63-63 (3), 189 (4) y 64 n. 1 (5).

⁶⁰ Para más peculiaridades estilísticas ver Untersteiner 1949, 96-106, notas (*passim*),

⁶¹ Para el significado y las implicaciones intelectuales y socio-culturales del proceso de sustitución del verso —inicialmente instrumento de sacralización del espacio verbal pero al mismo tiempo recurso mnemotécnico conectado con una época de comunicación exclusiva o predominantemente oral— por la prosa que, en el ámbito de la expresión expositiva ocurre en Grecia durante los siglos VI y V a.JC, ver A. Bernabé, "Los filósofos presocráticos como autores literarios", *Emérita* 47 (1979), 357-94.

⁶² Ver Croiset y Bodin: "...quand Platon compose des mythes pour son propre compte, il écrit d'un autre style" (ed. cit., 10), o Guthrie 1957, cap. 5 n. 10: "The style is certainly not Plato's" (p. 140).

⁶³ Para una elaboración más fina del concepto de enunciado ver M. Bajtín, "El problema de los géneros discursivos, 2: El enunciado", en *Estética de la creación verbal*, trad. T. Bubnova (México, 1982; fecha de la edición original: 1979; pero "El problema..." es de 1952-1953), 256-90 y E. Benveniste, "El aparato formal de la enunciación", en *Problemas de lingüística general*, II, trad. J. Almela (México, 1977, hay reimpressiones de 1983; fecha del original: 1974), 82-91. Resumen del primero en T. Bubnova, "El texto literario, producto de interacción verbal: teoría del enunciado en M. Bajtín", *Acta Poética* (México) 4-5 (1982-1983), 215-33.

atribuido a Protágoras en su función de personaje dentro de un diálogo platónico. Este enunciado comienza inmediatamente después de que Sócrates, asimismo en cuanto personaje de Platón, plantea su duda sobre si la virtud (o excelencia: *'areté'*)⁶⁴ en general y en particular la excelencia política —que es lo que el personaje Protágoras profesa enseñar (318d-319a y 328b)— pueden en verdad ser enseñadas (319a-320c) y de que Protágoras es dejado en libertad por sus co-personajes dialógicos para que “como viejo ante jóvenes” (320a), elija el procedimiento que considere más adecuado para satisfacer esa duda. Termina inmediatamente antes de que Sócrates narrador comunique a su innominado amigo narratario: “Protágoras pues, tras de haberse ostentado (*epideixámenos*) tan amplio y tan magnífico, suspendió el discurso (*lógos*)” (328d). Y se halla condicionado por las personales observaciones en que Sócrates personaje fundamenta su duda. Pues ha visto, por una parte, que los atenienses, inteligentes según consenso de él mismo y “de otros griegos”, aceptan en su asamblea únicamente la palabra de expertos si se discute sobre asuntos especializados, pero permiten hablar a cualquiera cuando se trata “del gobierno de la ciudad” (319b-d). En tanto que conoce, por otra parte, casos ocurridos en el ámbito de la vida privada —el de Pericles, que puede educar en todo a sus hijos menos “en aquellas cosas en las que él mismo es sabio”, resalta como un ejemplo insigne— en que los óptimos ciudadanos no han podido hacer mejores “ni a los extraños ni a los de casa” (319e-320b).

Conforme al sentido literal de su primer segmento: “Me parece ciertamente”, dijo [Protágoras personaje: el ‘dijo’ proviene de Sócrates narrador], ‘que será más agradable que os relate un mito’ (320a), el enunciado que así comienza no podría contener más componente ulterior que las palabras con que el mito se formula y a éste, en consecuencia, le correspondería funcionar como respuesta unitaria y completa a la doble dimensión en que la duda condicionante se propone. Sin embargo, las cosas acontecen de otro modo. Apenas relatado, en voz del propio Protágoras personaje el mito es sucedido de una

⁶⁴ Sobre este concepto el estudio más acabado sigue siendo aún “Nobleza y areté”, en Jaeger 1936, I 19-31 (ver antes, nota 15).

serie de cuatro segmentos cuyas leyes de construcción son las del discurso filosófico a nombre personal, no todos homogéneos ni en cuanto a las metas inmediatas ni en cuanto a los postulados —expresos o inferibles— a que en cada uno de ellos el razonamiento se ajusta, e insertados en una segunda serie, ésta de señales metadiscursivas incorporadas al discurso, cuya orientación no concuerda siempre con el sentido de los segmentos. Así, y en sus correspondientes niveles:

A) La primera señal: “De tal manera, oh Sócrates... ésta, oh Sócrates, es la causa de ello” (322d-323a), al mismo tiempo que opera todavía como ancilar con respecto al mito, en la capacidad de respuesta originalmente atribuida a éste efectúa una reducción que lo dirige ahora exclusivamente hacia la primera de las observaciones en que se sustenta la duda condicionante y que recibe su expresión más concisa en los términos con que se constituye la tercera señal: “De esto pues, de que con razón se admita el consejo de cualquier hombre acerca de esta virtud [la política], esto digo” (323b-c). De la segunda señal y del primer segmento, que pertenecen a este mismo subconjunto discursivo pero que aplican al mito otro modo de reorientación, se tratará más adelante;

B) Después de la tercera señal, el mito se abandona y aun parece quedar por lo menos transitoriamente abolido: respectivamente mediante una interpretación no por retribución sino por ejemplaridad de la imposición de castigo a causa de “todo aquello que es contrario a la virtud política” (323e) y mediante una mostración —“lógos”: exposición continua y prolongada acerca de un solo tema (324d) la denomina el texto— de que toda comunidad educa en aquello “en que todos los ciudadanos han de participar si es que la ciudad va a ser posible” (324d) y que “en una palabra declaro ser la excelencia básica del hombre” (325a), el segundo (323d-324c) y el tercero (324d-326e) de los segmentos toman a su cargo la totalidad de la duda condicionante, exactamente como si en el enunciado nada antes se hubiese producido con respecto a ella. Y no obstante el esfuerzo de vinculación por suma ejercido por la quinta señal metadiscursiva (“De este modo pues te he mostrado que según razón tus conciudadanos se aconsejan de un forjador o de un peletero en cosas de política y que consideran a la virtud como

enseñable y transmisible”: 324c-d), la señal cuarta (323c), colocada antes de los dos segmentos, anticipa claramente esta escisión entre ellos y la primera sección filosófica del enunciado al introducir un concepto de la relación hombre-virtud política diferente de y al mismo tiempo no compatible con el que aquella implica: en ésta, la virtud política seguía sin ser de adquisición humana en tanto que, ahora, no es ni formada “por naturaleza (*phýsei*)” ni resultado “de lo espontáneo (*toû automátou*)” —y en 323d se añadirá que tampoco es producida “por el azar (*týkhēi*)”. Por otra parte, la sexta señal (“Pero queda pendiente un problema todavía, el que suscitabas a propósito de los excelentes varones...”: 324d), situada antes del tercer segmento, evidentemente carece de cualquier conexión con él;

C) La séptima señal: “¿Por razón de qué, pues, muchos hijos de hombres excelentes resultan de baja calidad (*phaûloi*)?” (326e), repite el sentido de la sexta. Y, en este caso, el cuarto segmento del discurso filosófico sí se orienta exclusivamente hacia la segunda de las observaciones en que la duda condicionante se fundamenta. Pero, para enfrentarla, recurre a un nuevo deslizamiento en la manera de concebir la relación hombre-virtud política: ni por dón de los dioses ni por obra de educadores la presencia de ella es garantizable en la universalidad de los hombres, sino que las posibilidades de su recepción se encuentran esta vez determinadas por la condición, que podría decirse otorgada por el azar de una configuración genética, de “*euphyéstatos*” (=por naturaleza bien logrado) o de “*aphýēs*” (=desprovisto de cualidades naturales (327b-c) de que disponga cada uno de ellos;

D) Por último, luego de una recomendación que de sí mismo como maestro de virtud hace Protágoras personaje y de que él mismo puntualiza el modo, religioso en el sentido de la religión tradicional, como estipula los emolumentos por su trabajo (328b-c), una octava señal (328c), que solamente se refiere al mito y al tercer segmento filosófico, clausura el enunciado: “Tales son”, dijo, ‘oh Sócrates, el mito y el discurso (*lógos*) con que te afirmo que la virtud es susceptible de ser enseñada...”

Originados, pues, en una a modo de retroalimentación tácita y creciente de Protágoras emisor a partir de las palabras del mito, tanto los segmentos del enunciado construidos mediante discurso filosófico como las señales metadiscursivas incorporadas a ellos, no obstante el valor de que cada uno por sí mismo pueda estar investido y de la espectacularidad retórica con que esté dispuesta la concurrencia de todos,⁶⁵ parecen hallarse lejos de componer un conjunto intelectualmente coherente. Y, en otro sentido: si la prolongación y complicación del enunciado generadas por ellos algo logran en relación con el mito al que inmediatamente contextualizan, es poner de manifiesto la radical ineficacia de éste en cuanto instrumento de argumentación —conservar lo que conserve del pensamiento original del sofista, la arcaizante o platónica historia del hombre y de la cultura que Sócrates narrador atribuye a la voz de Protágoras personaje diáfananamente muestra que hacer de la virtud política un objeto de enseñanza es una operación redundante: ya Zeus, en su providencial preocupación por la suerte de los hombres, ha hecho distribuir a todos ellos el respeto y la

⁶⁵ Si no se quiere considerar irónica, la más antigua recepción del enunciado, la de Sócrates personaje tal como la refiere Sócrates narrador, es positiva: "Y yo, durante mucho tiempo, todavía fascinado [pero en toda fascinación se halla presente un elemento de irracionalidad, intelectualmente ilegítimo, y *keleîn* también puede querer decir 'engañar'], me quedé mirando hacia él [Protágoras], por si algo más decía, ansioso de escuchar" (328d). Croiset y Bodin, ed. cit., matizándola, proyectan sobre la totalidad de los enunciados a cargo de Protágoras esa misma clase de respuesta: "*Dans les discours que Platon lui prête, il y a de la force et de la beauté*" (p. 6). Gómez Robledo únicamente sobre el mito: "...un bello mito" (1974-481). Aunque, asimismo sobre el mito, ya Friedländer se expresaba de otro modo: "*Myth is presented first, superficially, concealing rather than illuminating*" (1954-1969, II 14). Y tampoco proceden en una sola dirección las reacciones ante el manejo lógico del enunciado. Véanse dos casos. Guthrie 1969, 65: "*Protagoras has a difficult position to defend, and he does it with astonishing skill. If he admits that virtue... is a natural endowment of the whole human race... he would urge himself out of his job... On the other hand he has undertaken to justify the principle underlying Athenian democracy... which seems to imply that the necessary virtues are innate in every man... Both positions are maintained in the myth and the explanation which follows it*". "*In dealing with the reply of Protagoras, we must be careful to remember that his case is not established by the mere fact that there is a great deal of truth in what he says, so far as it goes. What is required is that he should make sufficient justification for his claim to be able to teach statesmanship as a specialty, exactly as another man might teach geometry or medicine. If we keep this point carefully in view, it will be found that, though what Protagoras says is true enough, as a vindication of his own claim it is a complete ignoratio elenchi*": A. E. Taylor, *Plato: the man and his work* (6a. ed.; Londres, 1949; uso la reimpresión de 1955), 243.

justicia, y para los incapaces de acoger ese dón ha señalado la muerte como único camino. Pero tampoco en esta inoperatividad suya el mito es autosuficiente. Preparado por una segunda señal metadiscursiva (323a), el primer segmento filosófico (323a-b) aporta una prueba (*tekmērion*) suplementaria de que “todos los hombres participan de la justicia y de lo demás de la virtud política”.

11. Es imposible, aquí, seguir de cerca dos contextualizaciones más amplias, que parten las dos tanto del mito como del enunciado que inmediatamente lo contextualiza: la que conecta a éstos con el resto del diálogo y la que, más allá del *Protágoras*, los comunica con otros diálogos de Platón de los que asimismo algún mito es componente —el *Fedro* (c. 366 aJC; mito del carro alado: 246a-256e) o la *República* (c. 388-c. 375? a JC; mito de Er: 614b-621d),⁶⁶ por ejemplo. Pero quizá sea legítimo, sin ello, hacer ciertos apuntamientos de las posiciones intelectuales a que conducen. Por una parte, cuando en la correspondiente situación de enunciación el mito es adjudicado a una voz platónicamente valedera —en los casos anteriores la de Sócrates personaje— la seriación ocurre de ordinario en el orden *lógos*-mito y este último es manejado como un instrumento de iluminación que logra llegar a niveles cognoscitivos que el *lógos* es impotente para alcanzar⁶⁷ —la inversión mito-

⁶⁶ Ver Platón, *La república*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (*supra*, nota 23), III 176-87 o Platón, *La república*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1971; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 372-82. Y Platón, *Hippias mayor*, *Fedro*, trad. J. D. García Bacca (México, 1945; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 150-83.

⁶⁷ A propósito de un mito acerca del trasmundo, con el que se cierra todo el tenso razonamiento sostenido en el diálogo, en dos pasajes del *Gorgias* Platón declara por primera vez su doctrina sobre aquella forma de expresión (habla Sócrates personaje): “Escucha pues, según dicen, un bello relato (*lógos*), que tú tal vez tomarás por un mero cuento (*mýthos*) pero que yo, en cuanto a mí, pienso que es una auténtica historia (*lógos*): y teniéndolas como verdaderas te relataré las cosas que voy a relatarte” (523a) y “Tal vez por cierto estas historias te parezcan como cuentos de viejas, y las desdeñes —y de ningún modo sería de extrañar que las desdeñáramos si, investigando, hubiésemos logrado encontrar algo mejor y más verdadero” (527a). Traduzco de Platón, *Oeuvres complètes*, III 2: *Gorgias*, *Ménon*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (5a. ed.; París, 1949; Collection des Universités de France), 218 y 223 —ver además la traducción de Ruiz Calonge, citada antes (nota 23), 117 y 122. Y se reitera, en uno de sus aspectos, en el *Menón* (c. 386-385 aJC): “Sócrates: ... porque lo he oído de hombres y mujeres sabios en cosas divinas./Menón: ¿Qué decían?/S.: Algo verdadero, me parece

lógos es, pues, por lo menos una inconsecuencia: pone a lo iluminable en situación de iluminar a lo iluminador. Por otra parte, y nuevamente dentro del *Protágoras*, en el enunciado de Sócrates personaje —no en el de Sócrates narrador: 328d— que sigue al de Protágoras, a partir de “una insignificancia que me está estorbando (*smikrón tí moi empodōn*)” (328e), la totalidad del enunciado en que el mito se halla contenido se abre a la completa demolición por parte de la estrategia erística —o, si se prefiere, de la sabiduría dialéctica— del verdadero protagonista: éste, hacia el final de la obra —y haciendo hablar al ‘diálogo’: “Y me parece que ahora la conclusión de nuestros discursos nos acusa y se burla de nosotros a modo de ser humano y que, si pudiese asumir voz, nos diría: ‘Qué extraños sois, oh Sócrates y Protágoras...’”: 361a— puede constatar que se ha convertido a sí mismo en sostenedor de que la virtud es enseñable, “puesto que todas estas cosas son conocimiento: la justicia, la templanza (*sōphrosýnē*), la fortaleza (*andreía*)”, y que ha conducido a Protágoras a “hacer ver que [la virtud] es cualquier cosa pero ciencia no (*pánta mállon phanēnai autō ē epistēmēn*)” y que, consecuentemente, no es susceptible de ser enseñada.

Las tres contextualizaciones anteriores trabajan, pues, en idéntico sentido: manifiestan como objeto de reprobación intelectual el enunciado que se ha venido examinando. Porque

a mí, y también bello./ M.: ¿Como qué, y quiénes lo decían?/ S.: Los que lo decían son aquellos sacerdotes y sacerdotisas a los cuales les importa ser capaces de justificar lo que ejercen. Lo dice también Píndaro y muchos otros de los poetas divinos. Lo que dicen es lo siguiente, y fijate si te parecen decir la verdad. Afirman que el alma del hombre es inmortal y que ora termina —lo que se llama morir—, ora vuelve a ser, pero que nunca perece” (81a-b): uso la traducción de U. Schmidt Osmanczik (México, 1975; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 15-16. Y en el otro, matizado, en el preámbulo (*prooimion*) de Timeo, en el diálogo de su nombre, a su relato sobre la producción del mundo: “Entonces, oh Sócrates, si sobre muchísimas cosas acerca de los dioses y del nacimiento de mundo (*tēs toū pantōs genéseōs*) no nos resulta posible ser capaces de producir razonamientos (*lógos*) coherentes y absolutamente exactos, o te asombres. Sino que si los suministramos de tal manera verosímiles que no sean superados por ningún otro, debemos quedar contentos, recordando que yo, el que hablo, y vosotros los que escucháis sólo tenemos naturaleza humana, de tal modo que acerca de todo esto nos es adecuado aceptar el mito verosímil (*tōn eikóta mýthōn*) y no investigar todavía más allá sobre ello” (29c-d). Traduzco de Platon, *Oeuvres complètes*, X (ver antes, nota 38), 142. Por otra parte, hay excepciones a la seriación *lógos*-mito cuando ésta se atribuye a voces de alienación platónica. En el *Banquete* (c. 385 aJC), por ejemplo, el mito de Diótima (203a-204c) se halla envuelto

—y esto, sabido ya, podría confirmarse mediante un último trabajo de contextualización que tampoco es posible realizar aquí— es ley del universo creado por Platón en cuanto autor omnisciente y omnipotente de sus propios diálogos que las propuestas de un sofista nunca se hallen exentas de fisuras (y son siempre más las aprovechables que las aprovechadas) y que permanezcan siempre en disposición de ser invalidadas al enfrentarse con la potencia dialéctica —¿o con la agresividad erística?— de Sócrates personaje. Y, con el ‘mito y el *lógos* de Protágoras’, participan de esta misma intencionalidad, así como de análogas situaciones de enunciación —es decir, de la misma índole de contrahechuras refutables— todos los segmentos de diálogos platónicos que serán traducidos en el siguiente apartado.

(Continuará)

por un diálogo ‘lógico’ entre Sócrates y ésta (201d-203a 204c-212a), y en el ya citado *Timeo* y en el *Critias* (ambos de c. 361 aJC), tanto el mito de la fabricación del mundo (29d-92c) como, incompleto, el de la Atlántida (24e-25d, todavía en el *Timeo*, más 112e-121c, ya en el *Critias*) cobran, cada uno a su manera, una existencia independiente de cualquier *lógos*. Para los pasajes del *Banquete* ver Platón, *Banquete*, *Ion*, trad. J. D. García Bacca (México, 1944, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 47-65. Y, sobre la totalidad del problema, “Myth”, en Friedländer 1954-1969, I 171-210.

Aclaración y *mea culpa*: por una lamentable confusión la segunda parte del texto de L. Astey apareció como “Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones”, en vez de “Sofistas, dioses y literatura II, que es el título que realmente le es propio. Lo primero es, en realidad, un subtítulo, como puede verse en este número 4 de *Estudios*.

ABRAHAM NOSNIK

En torno a *La reducción en las ciencias**

LA fascinación por el mundo que nos rodea ha sido parte de nuestro patrimonio intelectual durante mucho, mucho tiempo. Así lo atestigua la historia de las ideas, que ha sido uno de los vehículos de transmisión, recepción y revisión de nuestras inquietudes acerca de la realidad.

En la historia de la filosofía (metafísica), de la epistemología y de la ciencia, que son los ámbitos donde se ubica la obra más reciente del doctor Jorge Serrano, la idea y la práctica de la "reducción" tienen un lugar importante pues alrededor de éstas se han desarrollado discusiones ontológicas y metodológicas de primer orden. Esta es, de hecho, la plataforma fundamental que sirve de base al libro que ahora nos ocupa.

Como dije anteriormente, el mundo, la realidad, ha constituido para el ser humano una fuente inagotable de contemplación y reflexión. Como consecuencia de estas actividades, se han ido conformando a través de la historia diversas tradiciones que, en ocasiones, han coincidido en abordar algún problema específico, aunque cada una desde su óptica y con sus métodos muy particulares.

Al final del primer capítulo de *La reducción en las ciencias*, que es propiamente la Introducción, Serrano nos invita "a una ciudad que no es precisamente de piedra y no está construida sino por el espíritu", a la región platónica de las Ideas donde existen diversas tradiciones de discusión, con todos sus térmi-

* Textos de la mesa redonda *La reducción de las ciencias*, la cual se llevó a cabo en el ITAM el 23 de octubre de 1985.

nos, métodos, problemas y soluciones. Como antes lo anoté, el autor nos presenta tres tradiciones y un problema; éstos son: por un lado, la filosofía —en su vertiente metafísica con énfasis ontológico—, la epistemología y la ciencia; y, por el otro, la reducción. Este es pues, el contexto de discusión y análisis de *La reducción en las ciencias*.

Como lector de parte de su obra y alumno suyo de años, he notado en Serrano —filósofo y estudioso de la ciencia— dos características que están presentes en el libro que hoy comentamos y que son consecuencia de su formación clásica y humanista: *a)* el —buen— hábito de mostrarnos los antecedentes históricos de lo que hoy discutimos en la filosofía de la ciencia y *b)* la defensa de los valores universales que hacen del ser humano una criatura única y diferente. De ambas proviene su permanente crítica y evidente rechazo a los abusos y excesos de cualquier teoría, doctrina o movimiento que pongan en peligro la dignidad y la libertad humanas, llámese humanismo marxista, marxismo-científico o positivismo lógico.

Desde mi punto de vista, para entender *La reducción en las ciencias* hay que tener presente la distinción que Serrano hace de los dos aspectos más importantes del problema de la reducción: lo ontológico y lo metodológico, los cuales corresponden en el libro al “reduccionismo” y a la “reducción”, respectivamente. Esta distinción es fundamental no solamente para entender el presente estudio sino, además, el panorama general del análisis de la reducción en la discusión epistemológica que se plantea en la filosofía de la ciencia, y como práctica metodológica en la investigación científica. Me explico.

Desde el punto de vista ontológico, el reduccionismo se refiere a la creencia de que la realidad que una teoría* trata de explicar es tan simple o compleja, tan pobre o tan vasta como simple o compleja, pobre o vasta sea la propia teoría. De ahí el reduccionismo ontológico: el mundo se reduce a *ser* lo que la teoría le permite ser. Aquí hay una inversión de la relación sujeto-teoría-objeto de conocimiento, en el sentido de que el

* Aquí tomo el concepto “teoría” en el sentido más amplio, que puede incluir desde una idea hasta una concepción, doctrina, movimiento, o aun una *Weltanschauungen* o cosmovisión.

sujeto no evalúa qué tanto explica su teoría el objeto de conocimiento sino, y, por el contrario (de ahí que hablo de una inversión), la existencia del objeto de conocimiento se limita a lo que de él pueda decir la teoría del sujeto. La noción de realidad externa para el cognoscente se ha perdido.

Por otro lado, en su aspecto metodológico la reducción reconoce que el objeto de conocimiento no reduce su existencia al poder heurístico —de explicación— de la teoría que lo aborda sino, y, por el contrario, se trata de un esfuerzo para validar el poder heurístico de la teoría que se está evaluando, y éste consiste en mostrar que dicha teoría comprende en su explicación a algunos objetos que no tenía en cuenta cuando en un principio fue sugerida. El reduccionismo metodológico impone al estudioso que lo lleva a cabo reconocer el *status* de confiabilidad y validez tanto de la teoría con la cual quiere explicar su objeto de conocimiento como de los instrumentos de medición que necesita utilizar. En resumen, el reduccionismo metodológico, o simplemente “la reducción”, no abandona la posición realista de conocimiento donde un sujeto pone a prueba sus ideas con respecto a un objeto de conocimiento que existe (que *es*) independientemente de la teoría del sujeto que la propone, y, aún más, que espera (el objeto) pacientemente ser explicado por tal teoría. El reduccionismo consiste aquí, pues, en un esfuerzo por extender la explicación de una teoría a objetos de conocimiento que no habían sido considerados en las primeras elaboraciones de la misma.

Todo lo anterior es importante porque el libro que ahora presentamos es la contextualización y ejemplificación de lo ontológico y lo metodológico de la reducción en la ciencia, desde la óptica de la reflexión filosófica.

El primer capítulo destaca la importancia que tiene para el filósofo examinar la naturaleza del quehacer científico: lo que aquí interesa es entender lo que el autor nombra como la “paradoja del filosofar” y que consiste en destacar lo individual y lo universal, lo privado y lo público del conocimiento que genera la ciencia.

Debo ilustrar el punto acerca de la formación clásica y el interés en lo histórico de Serrano. Este expone en el segundo capítulo de su libro la filosofía atomista de Demócrito, la cual

se resume así: “son los movimientos locales de los átomos, partículas de ser, los que explican y dan cuenta de los cambios denominados intrínsecos” (p. 37). Este capítulo también contiene la reducción galileana de la física a la matemática, la cual se problematiza en el caso de las ciencias empíricas —tanto naturales como, y sobre todo, las sociales o humanas— pues, como dice Serrano: “en la realidad estudiada por cada ciencia, en el objeto de estudio de cada ciencia, existe algo matematizable, vinculado con la extensión y, desde allí y gracias a ello, puede tener éxito la matematización, esta *reducción* metodológica. Sin embargo, su éxito sólo puede ser parcial, o en ocasiones mínimo, porque el objeto de estudio de determinada ciencia en particular de ninguna manera se agota en lo matematizable, en el aspecto de extensión que pudiera tener”. Es decir, Serrano nos ayuda a recordar que el objetivo de las ciencias empíricas no es “medir” sino “medir algo”.

El tercer capítulo ilustra el reduccionismo dentro de una de las áreas de las ciencias humanas o sociales: la psicología. Aquí, el autor habla del conductismo como ejemplo de este tipo de ejercicios ontológicos y metodológicos, y concluye, críticamente, que “la tentativa de reducir las actividades complejas del hombre a los hipotéticos *átomos de comportamiento* observados en mamíferos inferiores no ha llegado a nada pertinente, como el análisis químico de las piedras y el cemento no nos dicen prácticamente nada significativo acerca de la arquitectura de un edificio” (p. 78). Lo alarmante de esta experiencia no es primordialmente su aspecto metodológico, sino el ontológico (nombrado en el texto “epistemológico”, cfr. p. 82), que mueve al autor a declarar con elocuencia: “El hombre —en cuanto a su estudio científico— se ha *reducido* a la condición de animal, de bestia.” Para Serrano, el humanista, las reducciones del conductismo son limitadas, pero sus reduccionismos son peligrosos.

El cuarto capítulo contiene un ejercicio que a Serrano le gusta realizar en sus clases y conferencias, en las que introduce a su audiencia al tema de la filosofía. Me refiero a la tipificación de cuatro diferentes cognoscentes del mundo, de la realidad: el hombre común y corriente, el científico, el positivista y el filósofo idealista. En la dinámica o proceso de conocimiento

de cada uno de estos cuatro personajes nos damos cuenta de los diferentes tipos de reducciones que puede haber desde el punto de vista del epistemólogo, que los estudia y explica.

El quinto capítulo trata de manera más minuciosa que los anteriores, la diferencia entre reduccionismo y reducción. Hay dos ideas en este capítulo que son fundamentales para entender el impacto de la reducción —o la no reducción— en el contexto general de las ciencias. Por un lado, la preeminencia de una área científica sobre las demás provoca, entre otras cosas, prácticas reduccionistas entre los científicos de las áreas menos desarrolladas, las cuales reflejan su aspiración de llegar a capitalizar conceptos, concepciones o métodos que hayan resultado útiles y prácticos en las ciencias más avanzadas y que se reconozcan como los conceptos, concepciones o métodos que precipitaron el progreso de estas ciencias. En una época, nos dice Serrano, vivimos la aspiración y el reduccionismo fisicalistas y ahora entretenemos a la aspiración biológica con sus explicaciones organicistas. Por otro lado, la segunda idea que hay que destacar en este capítulo es el fenómeno conocido como “emergencia” Este concepto es, quizá, el que ha opuesto mayor resistencia a la idea de reducción, con la tesis de no-reducción. Esta posición la han popularizado en la ciencia autores como Durkheim, quien nos explica que los fenómenos sociales no son reducibles a fenómenos psicológicos; o también teóricos de la administración que hablan de la “sinergia organizacional” y que junto con los estudiosos de los grupos argumentan que la contribución a nivel grupal en la realización de diferentes tareas es distinta a la suma de las contribuciones individuales de los miembros del grupo. Estos autores gustan de afirmar que en estos casos la suma aritmética es menor al agregado cualitativo del grupo. Lo anterior es sólo para ilustrar que la idea de “emergencia” no sólo ha tenido impacto en algunas áreas científicas, sino que incluso se ha constituido como un elemento de vitalidad heurística y centralidad conceptual.¹

El sexto capítulo es la aplicación de la conceptualización, estudiada ya en el capítulo anterior. En él se muestra, con

¹ Phillips, D.C., *Holistic Thought in Social Science*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1976.

aplicaciones a la antropología marxista, en sus versiones humanista y científica, los análisis que pueden llevarse a cabo con la distinción entre reducción y reduccionismo.

Los capítulos séptimo y octavo ubican a la reducción en el contexto de la filosofía analítica, la cual ha servido como marco de referencia a diversos movimientos, doctrinas y aproximaciones que han aportado importantes teorizaciones y desarrollos metodológicos en torno a este tema (v. gr., positivismo lógico; operacionalismo u operacionismo de Bridgman; falsacionismo; el movimiento de la Unidad de la Ciencia; las discusiones en ciencias sociales en torno al individualismo metodológico, etc.).

Por último, el capítulo noveno es una reflexión acerca de la naturaleza de la abstracción, tanto teórica (ciencia) como formal (filosófica, lógica). La relación que en él se establece entre abstracción y reducción es particularmente importante, pues de lo exitosa que sea la abstracción, es decir, del análisis tanto teórico como formal del objeto de estudio, dependerá que podamos evaluar lo exitosa o limitada que resulte cualquier reducción en cualquiera área de la ciencia que nos interese. No es casual, pues, que Serrano haya elegido iniciar su obra con esta cita de Einstein: "Es la teoría la que determina lo que podemos observar." Y no es casual, porque en el último capítulo del libro se cierra el círculo que el pensamiento de Einstein abrió, en el sentido de que es precisamente la abstracción —en tanto columna vertebral del ejercicio de teorización— la que nos dará los elementos para evaluar la reducción en la ciencia, sea ésta de carácter ontológico (reduccionismo) o metodológico (reducción).

PAULETTE DIETERLEN

Marxismo y filosofía analítica

CUANDO me comprometí a hacer la réplica de ciertos capítulos del libro del doctor Jorge Serrano —lo cual es para mí un honor— pensé que, por el título, los temas que más iban a estar a mi alcance eran los que se relacionaban con el marxismo y la filosofía analítica.

Cuando empecé a leer el capítulo 7, titulado “La reducción y la filosofía analítica actual”, me encontré con la siguiente afirmación: “Estoy consciente de que esta triple caracterización de buena parte de la filosofía actual: filosofía analítica, positivista o neopositivista y empirismo lógico, no son sinónimos. Sin embargo, sostengo que las tesis de base más importantes son comunes a lo designado por la triple caracterización hecha.”

Quisiera hacer unos comentarios al respecto porque mi desacuerdo con el doctor Serrano sobre este punto es radical. Primero, yo necesito conocer cuáles son las tesis de base más importantes que son comunes a la filosofía analítica, a la positivista o neopositivista y al empirismo lógico. Segundo, quiero hacer algunos comentarios al respecto porque es un punto muy importante de mi biografía intelectual. Yo estudié la licenciatura en la Universidad Iberoamericana y la filosofía que ahí imperaba era el tomismo. Poco después ingresé a la UNAM, donde comencé mi maestría. El 68 aún estaba cerca, así que mis estudios se orientaron hacia el marxismo. Nunca me había preocupado por conocer la filosofía analítica, a la que yo consideraba, tal como dice el doctor Serrano, positivista, neopositivista o empirista —incluso llegué

al extremo de considerarla burguesa. Dejé un tiempo la maestría. Años más tarde regresé a la UNAM donde por azares del destino tuve la fortuna de tomar clases con el doctor Carlos Pereda. A través de él me puse en contacto con autores como Peter Winch, G. Ryle y Wittgenstein. En esa época cayó en mis manos un libro de un filósofo analítico, Bernard Williams, sobre Descartes, en donde ni se le acusaba de no haber comprendido lo que es la analogía en Santo Tomás, ni se le acusaba de ser el representante del individualismo burgués.

Se trataba, simplemente, de rescatar el proyecto cartesiano y de examinar paso a paso cada una de sus tesis. Entonces empecé a interesarme en la filosofía analítica y me di cuenta de que era un modo muy riguroso de argumentar acerca de los grandes temas de la filosofía —desde las partículas del átomo hasta problemas sobre la moral, el sentido de la vida, Dios, etcétera.

Trabajando en temas de filosofía analítica me di cuenta de que ésta tampoco era una filosofía burguesa. Había un pensamiento marxista analítico de gran calidad, cuya principal característica era el diálogo con otras ciencias particulares, como por ejemplo la aplicación de la teoría de juegos al marxismo que hace J. Elster, o la aplicación funcionalista de explicaciones al materialismo histórico, como lo hace G. Cohen.

Estoy consciente de que las personas que me escuchan pueden pensar que quizá no entendí de qué se trataba el asunto, por lo que me remito a los testimonios de algunos filósofos representativos de la tradición “analítica”.

La mayoría de las afirmaciones de los filósofos las saqué del libro *Men of Ideas*, publicado por la BBC. El libro recoge una serie de entrevistas que realizó Brian Magee y que fueron filmadas entre 1975 y 1977. Comenzaré por Ayer ya que si alguien fue reduccionista, fue él. En 1932 abandonó Oxford para ir a trabajar con miembros del círculo de Viena como Neurath, Carnap y Schilck. Regresó a Inglaterra y publicó primero un artículo llamado “Demostración de la imposibilidad de la metafísica” y después el libro que le dio la fama

Lenguaje, verdad y lógica. Al final de la entrevista Magee le pregunta porqué abandonó el positivismo lógico y la respuesta de Ayer es: porque es falso. Magee le pide que explique un poco esa afirmación y dice lo siguiente:

“Primero, el principio de verificación nunca fue formulado propiamente.

“Segundo, el reduccionismo *no* funciona. No se pueden reducir aún proposiciones simples (sobre cigarros, vasos y ceniceros) a datos del sentido, ya no se diga las proposiciones mas complicadas de la ciencia. El reduccionismo excitante de Schlick y el del primer Russel, tal como lo he afirmado, no funciona” (p. 131).

Si, como dije, esta entrevista fue filmada entre 1975 y 1977, no creo que Ayer estuviera descubriendo el hilo negro, pues en 1953 habían sido publicadas las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, las cuales son un himno al anti-reduccionismo (pensemos en nociones como “semejanza de familia”, “juegos de lenguaje”, “formas de vida”, la discusión sobre “seguir una regla”, etc.). A este respecto, Anthony Quinton nos dice lo siguiente: “La teoría de la acción de Wittgenstein parece implicar que *no* hay ciencias sociales y humanas que usen métodos paralelos a las ciencias naturales. En su lugar el estudio del hombre y la sociedad tiene que ser interpretativo en su carácter como la traducción de un lenguaje a nuestro propio lenguaje. Más que ser como dicha traducción el estudio de la sociedad *es* esa traducción (p. 114). Creo poder llegar un poco más lejos y afirmar que el reduccionismo de una taxonomía de las ciencias particulares a la física no es característica de todos los filósofos analíticos de la ciencia. Actualmente existe una amplia bibliografía sobre la filosofía de la biología, por ejemplo: las particularidades de las explicaciones funcionalistas y teleológicas.

En la página 167 de su libro el doctor Serrano afirma que en varias ocasiones Putnam ha sostenido que las ciencias deben reducirse a la física; sin embargo, yo encontré algunas referencias en donde Putnam parece decir lo contrario. El problema de esto reside en que en el libro del doctor Serrano no se da ninguna referencia bibliográfica al respecto; por lo

cual es imposible verificar si se trata de un cambio de posición por parte de Putnam. En la entrevista, Magee le pregunta a Putnam qué hacen los filósofos de la ciencia, y éste responde: "Examinamos de cerca la teoría mecánica cuántica para ver qué puede aprender de ella la filosofía y para ver qué contribuciones podemos hacer como filósofos para clarificar sus fundamentos. Observamos de cerca la teoría de la relatividad, la teoría de la evolución de Darwin.... A mí me ha interesado la posibilidad de dar explicaciones en términos de funciones, que son explicaciones de tipo biológico, más que en términos de bloques de construcción, como en la física o en la química." Más adelante, al referirse a las computadoras afirma lo siguiente: "lo interesante de las computadoras es que parece que incrementan un tipo de materialismo vulgar; uno podría esperar que la conclusión fuera: después de todo somos máquinas, luego, todo puede ser explicado en términos de física y química. Pero, paradójicamente, el efecto real de las computadoras, en psicología y en la filosofía de la mente, ha sido un alejamiento de este tipo de reduccionismo" (p. 236).

Es un artículo de Putnam llamado "La corroboración de las teorías", el cual aparece en un libro sobre la filosofía de Karl Popper (1974), afirma lo siguiente: La imposibilidad de ver la primacía de la práctica lleva a Popper a una "demarkación entre ideas científicas por un lado y las ideas políticas, filosóficas y éticas por otro. Desde mi punto de vista esta demarcación es perniciosa".

Francamente, en esto no encuentro reduccionismo. Sin embargo, me preocupa que se reduzca la filosofía analítica a una forma sutil de empirismo.

En cuanto al capítulo titulado "La muerte y el marxismo", reconozco mi ignorancia. En él, el doctor Serrano se refiere a un autor marxista, G. Mury, al cual me fue imposible conocer un poco más a fondo, ya que su nombre no aparece en la bibliografía, ni en ninguna de las citas al pie de página. Así pues, interrogué sobre Mury a varias personas mucho más versadas que yo en marxismo, y nadie me pudo dar razón de él, por lo que me veo obligada a preguntarle al doctor Serrano acerca del criterio que lo

llevó a considerar a Mury “un representante de la ortodoxia marxista”.

Por otra parte, me parece que, dado que Marx sostiene cierto tipo de materialismo, si habría en él una reducción del hombre a la especie; mi duda, más que sobre la verdad del señalamiento de este reduccionismo, sería sobre la relevancia de éste para la comprensión de la teoría e incluso para la práctica marxista.

Respecto a Althusser, me parece que el doctor Serrano ha sido muy benevolente con él, ya que sólo lo considera “reduccionista”, mientras que los mismos marxistas lo han considerado evasivo. En la introducción a su libro *Una defensa de la teoría de la historia de Karl Marx* G. Cohen afirma lo siguiente: “La obra de Althusser tuvo un efecto fuerte en mi interés sobre el materialismo histórico; su libro sobre Marx tuvo gran influencia en mí: me persuadió de que las tesis importantes de Marx se encuentran en *El Capital* y en los escritos preparatorios a él. Esa convicción me llevó a escribir este libro. Pero cuando leí *Para leer El Capital* me decepcioné; obtuve muy poco de los ensayos de Althusser, sólo una idea de qué tan elegante y evasivamente puede usarse la lengua francesa. Encontré muy vago *Para leer El Capital*. Es una lástima que el positivismo lógico, con su insistencia en la posición y en el compromiso intelectual, no llegara a París. Otra vez, la filosofía anglosajona abandonó hace mucho el positivismo lógico, pero sin duda se benefició mucho de él.”

Y un discípulo de Althusser, Jaques Ranciere, en *La lección de Althusser*, dice: “si Althusser pone tan poco vigor en definir al humanismo que critica, si esa crítica lo obliga a propinar más golpes a Marx que a John Lewis, es porque la pretendida lucha contra el humanismo ‘revisionista’ no es más que una pantalla” (p. 52).

Para terminar quisiera hacer más unas palabras de Brian Magee: “La filosofía analítica usada como una técnica tiene un valor permanente y enorme, es radicalmente defectiva cuando se ve como una concepción total de la filosofía y no como una herramienta. Hubo una época entre los años cuarenta y los cincuenta, cuando muchos filósofos pensaron que la filoso-

fía era precisamente una concepción total de sí misma. Por supuesto, esto es un error. Si la filosofía guarda su lugar como una técnica auxiliar, su valor es difícil de exagerar” (p. 149).

CARLOS PEREDA

La moneda encontrada y otras celebraciones

MI intervención se limita a dos observaciones. La primera es de carácter formal y celebra un hecho que pertenece a la clase que me gustaría llamar “hechos José Gaos”. ¿De qué hechos se trata? Precisamente, del hecho de encontrarnos aquí, presentando el libro de un colega: *La reducción en las ciencias* de Jorge A. Serrano.¹ Pero ¿por qué celebrar lo aparentemente obvio? ¿Cómo no prestar atención a lo que publican nuestros colegas? Quiero decir: ¿por qué insistir en lo que resulta casi inevitable; a saber: discutir con quienes están más cerca? La respuesta no es difícil: tomar en serio, conversar teóricamente con quienes nos topamos cada mañana, no es uno de nuestros hábitos intelectuales. Desde jóvenes nos ejercitamos en argumentar en ausencia del criticado y, si es posible, en otro idioma. Nos equivocamos. Es cierto que cualquier pensador puede asumir como suya la historia del pensamiento sólo con repensarla. Es cierto también que la tradición del pensamiento en lengua castellana ha sido pobre. Sin embargo, no será el desdén o la arrogancia, y mucho menos el desdén disfrazado que es la apología y el énfasis, lo que combata estas miserias. Pues, si nosotros mismos no comenzamos por oírnos, ¿quiénes nos van a oír? Nadie puede pensar —ni vivir— fuera de una tradición. Una tradición argumental no se conforma sin escuchar a los otros, pero tampoco sin discrepar con los otros. No se conforma sin entablar argumentaciones cooperadoras y destructivas con quienes comparten nuestra situación más

¹ México, Ed. Trillas, 1985.

inmediatamente. (Por lo demás, resulta innecesario aclarar por qué hablo de una clase de “hechos José Gaos”: entre nosotros, pocos como Gaos pusieron el énfasis en el hecho de que no hay vida intelectual sana —que no hay vida social sana— si sus participantes son incapaces de estar atentos al trabajo de los demás.)

Con mi segunda observación voy a manifestar algunas sospechas. Sospecho que en su libro, Serrano se siente a veces tentado a confundir *el uso de varias técnicas*; a saber: los variados procesos de reducción con *posiciones* reduccionistas. También sospecho que su crítica, en apariencia general, a las posiciones reduccionistas, en realidad sólo apunta a *ciertas* posiciones reduccionistas. Por lo demás ¿por qué encerrarnos en la alternativa reduccionismo *versus* anti-reduccionismo? ¿Acaso no podemos rechazar *por igual* a reduccionistas y anti-reduccionistas?

Vayamos paso a paso. ¿En qué consisten esas técnicas, las reducciones? En el capítulo 5 —“Análisis epistemológico de la reducción”— Serrano recurre a varios diccionarios para hacernos conocer cuales son los usos más relevantes de la palabra “reducción”.

Por lo pronto, distingamos tres sentidos generales de “reducción”:

- retrotraer lo desconocido a lo conocido,
- retrotraer lo complejo a lo simple
- y retrotraer lo múltiple a lo uno.

En realidad los dos últimos pueden considerarse aspectos de lo mismo. Por otra parte, tiene razón Serrano al situar estas reducciones en la base de toda explicación:

explicar significa *reducir* lo desconocido a lo conocido, lo complejo a lo simple, lo múltiple a lo uno, lo que sorprende —y tanto Platón como Einstein— insisten en que éste es el primer momento en que el hombre empieza a investigar —a una cosa o modo de obrar que nos es habitual.²

Al segundo sentido lo conocemos como la virtud epistemi-

² *Op. cit.*, p. 63.

Termino con una historia:

se encuentra un individuo en la noche y debajo de un farol encendido buscando algo en el suelo; se acerca un transeúnte y le pregunta qué es lo que busca. El primer individuo le contesta que ha perdido una moneda, que si no quiere ayudarle a buscarla.

— Pero, ¿está usted seguro de que aquí fue donde se le cayó la moneda? pregunta el transeúnte.

— En realidad, no; la moneda se me cayó en la otra esquina pero allí no hay luz, por eso es que la estoy buscando aquí.³

Para Serrano esta historia muestra una de las características de la reducción. Me atrevo a discrepar de esto. Esta historia retrata más bien la actitud de un reduccionista, quien, vuelto presa de algún vértigo argumental, ignora o elude todo aquello que su “luz” no ilumina; todo aquello que no es *fácilmente* compatible con su trama de creencias.

Imaginemos todavía otras dos actitudes. Están los antirreduccionistas que, al rechazar toda tentativa de reducción, se pasan la vida lamentándose en una esquina a oscuras: son los que consideran a la investigación científica y, en general, a cualquier actitud racional... un anacronismo, en estos tiempos posmodernos.

Entre unos y otros —entre quienes buscan en la esquina equivocada y quienes ya no buscan— hay, sin embargo —otro motivo para celebrar— quienes siguen usando las diversas técnicas de reducción. Estos, por ejemplo, se dirigirán primero a la esquina iluminada; no para buscar la moneda, sino para estudiar el terreno. Luego regresarán a la esquina oscura para subdividirla —con piedras, pañuelos, zapatos, o si es posible, mediante cálculos— para, finalmente, indagar las subdivisiones, una a una. Estos escrupulosos no se entusiasman demasiado, tampoco se desesperan: no son patéticos. Pero, se los aseguro, tarde o temprano acaban por encontrar la moneda perdida.

³ *Op. cit.*, p. 50.

ABRAHAM NOSNICK

Reduccionismo ontológico y metodológico

A. Como apunté en mi presentación del libro del doctor Jorge Serrano, éste tiene su base en la diferenciación entre dos tipos de reduccionismos: el ontológico y el metodológico. Esta dicotomía es muy importante para lo que tengo que decir en seguida.

Cuando Serrano se refiere al conductismo como ejemplo de reduccionismo en el área de la psicología, aclara que éste es un caso de reduccionismo de una ciencia del espíritu a una natural y, peor aún, una concepción que influyó negativamente en la psicología experimental y, en general, en la psiquiatría, la ética, las ciencias sociales, la filosofía, etc. Esto trae a cuento varios elementos que quisiera revisar al referirme a la manera en que el doctor Serrano los trata en el libro que ahora comentamos.

a) De la distinción entre conductismo ontológico y metodológico

Cuando Watson propuso, a principios de siglo, el estudio objetivo de la conducta, rechazaba —como dice Serrano— los métodos introspectivos que se utilizaban entonces y los conceptos de conciencia y espíritu. Está claro que el conductismo watsoniano presentaba importantes limitaciones y generaba una nueva serie de problemas, distintos a los que habían generado las doctrinas que él mismo rechazaba. Sin embargo, también es cierto que dentro de la corriente conductista hubo discusiones muy importantes acerca de la fundación epistemo-

lógica y los desarrollos metodológicos que tal corriente comprendía.

Serrano menciona a Watson y sólo a uno de sus seguidores el más radical y famoso: Skinner. Sin embargo, del conductismo de Watson se desprendieron cuando menos tres corrientes más: la de Hull, Tolman y Guthrie, para mencionar sólo a las más importantes. Por otro lado, en el seno mismo de la psicología americana es legítimo interrogar a los conductistas acerca de si su defensa o adscripción a tal teoría es ontológica o metodológica. Porque existen conductistas que en sus análisis de la conducta humana no sitúan a ésta muy lejos de la de los mamíferos inferiores que también estudian; y porque hay otros que defienden un conductismo metodológico y opinan que si bien la conducta humana es distinta a la de los pichones, ratas o perros, la naturaleza tan compleja de la primera no permite su estudio científico más que con los métodos sugeridos por el conductismo. Es más, debido a los adelantos en materia de inteligencia artificial, últimamente la vieja discusión entre conductistas ontológicos y metodológicos se ha puesto en boga una vez más; pero ahora la pregunta es: ¿las simulaciones de los procesos de inteligencia humana pueden tomarse como literalmente ciertas o simplemente son heurísticas para explicar el pensamiento humano? Independientemente de la respuesta que pueda darse a esta pregunta, lo importante es que de esto hay un antecedente en la psicología conductista y está ahí. Sin embargo, el antecedente no se menciona en el libro que ahora analizamos.

Quiero hacer una última observación sobre esto mismo. La presencia de diversas corrientes dentro del conductismo nos habla de diferentes enfoques teóricos y desarrollos metodológicos que si bien coinciden en supuestos fundamentales acerca de la naturaleza humana y su posible estudio, son testimonio de que parte del patrimonio de la corriente conductista son discusiones teórico-metodológicas de primer orden y no solamente reduccionismos de lo que el ser humano es y hace.

b) De la reducción de las ciencias humanas a las naturales

Si bien es cierto que el conductismo basa su concepción de objeti-

vidad en la calidad de “observable” o “aparente” de la conducta, esto no quiere decir que en este caso sea literalmente cierto que estemos ante un caso de reducción de una ciencia humana a una natural, es decir, de la psicología a la física. En este sentido, las ciencias naturalés, y en concreto la física subatómica y la biología submolecular, se enfrentan a problemas metodológicos muy similares a los que desde siempre han tenido los estudiosos de las ciencias humanas o sociales: ¿cómo estudiar los fenómenos que no son aparentes a simple vista y cuya medición modifica su naturaleza? Quizá el más reciente desarrollo múltiple de las ciencias naturales haya acercado a éstas a las ciencias sociales, más de lo que hasta ahora hemos podido ver o nos hemos podido percatar.

c) De la distinción entre reducción y reduccionismo, y poder heurístico

Richard Pruitt, profesor de la Universidad de Stanford, afirma que toda filosofía ha de enfrentarse a dos grandes problemas: la justificación y la regresión infinita. Me ocuparé sólo del segundo problema porque es el que se relaciona con el tema que aquí analizo.

El problema de la regresión infinita es un problema de corte metodológico. Consiste en aplicar cualquier método de análisis al mismo método. Es decir, la regresión infinita marca los límites de un método de análisis cuando éste se enfrenta a sí mismo. Ejemplos de esto pueden ser: caer en la cuenta de que el principio de verificación de los positivistas-lógicos es metafísico; que el principio de demarcación entre ciencia, pseudociencia y metafísica de Popper es difícilmente refutable; o que algún análisis marxista de la ideología dominante en una sociedad sea finalmente ideológico porque defiende los intereses de quienes sustentan el poder en dicho sistema.

Por otro lado, el poder heurístico es la capacidad que tiene una teoría de explicar el fenómeno que la ocupa.

Establecido lo anterior, voy a comparar la aplicación que hace Serrano de su noción de reducción y reduccionismo con el concepto de poder heurístico de una teoría. Me parece que Serrano corre el riesgo de caer en una reducción y/o un reduc-

cionismo al aplicar su método a diferentes teorías. Me explico. Cuando en su libro leemos sus análisis del conductismo, el humanismo marxista y el marxismo científico, llegamos a la conclusión de que estas teorías son reducciones y reduccionismos de la naturaleza humana. Pero, en qué medida es parte del resultado el mismo método de buscar y encontrar la reducción y el-reduccionismo. No se me malinterprete. De ninguna manera quiero decir con esto que Serrano llegó, en los tres casos ya mencionados, a sus conclusiones de manera gratuita. Por supuesto que no. Sin embargo, el que esto escribe se quedó con una duda; no está seguro si, en parte, la presentación de cómo una teoría reduce ontológica y metodológicamente a la realidad que pretende explicar es parcialmente consecuencia del propio método: la reconstrucción de la teoría en términos de su visión reducida del mundo. Este es el momento para introducir en el análisis la noción del poder heurístico.

Me parece, aunque esto lo presento como una conjetura aventurada, que la reconstrucción que Serrano nos propone de los casos arriba mencionados (v. gr., conductismo, humanismo marxista y marxismo científico) es diferente de la evaluación del poder heurístico de una teoría. En este segundo caso, tomamos en cuenta los postulados teóricos, las predicciones que se derivan de ellos y la evidencia que confirma o refuta a estas predicciones. En este ejercicio vemos a la teoría jugando el juego de la ciencia. Sin embargo, en el primer caso, es decir, en el análisis de las teorías a través de la reducción y el reduccionismo, hay "algo" que se escapa, que falta de incluir. Quizá el análisis de teorías a través de reducción-reduccionismo no admite la noción de poder heurístico. Respecto a todo esto no estoy muy satisfecho de mi planteamiento y mi replica. Sin embargo, de alguna manera he expresado mi inquietud. agradecería a ustedes que me ayudaran a plantear el problema de manera que tenga sentido.

B. Los capítulos séptimo y octavo del libro ayudarían a esclarecer la presentación del tratamiento del problema de la reducción en el contexto de la filosofía analítica si el doctor Serrano mencionara autores específicos más que posiciones compartidas de filósofos adscritos o identificados con tal escuela.

C. Desde mi punto de vista, el capítulo más controvertido del libro es el noveno. Los aspectos que quiero comentar son los siguientes:

a) El rechazo del empirismo en cualquiera de sus formas —mitigadas o radicales— del papel de la abstracción

¿De qué empiristas habla Serrano? Desde David Hume hasta Bas Van Fraassen hay una larga lista de filósofos cada uno con diversas posiciones y teorías acerca del *status* ontológico y metodológico de los conceptos y del papel de éstos en la ciencia. ¿Cuando el doctor Serrano habla de empirismo, incluye a aquellos autores interesados en las ciencias empíricas? Creo que la respuesta es afirmativa. ¿Cuando habla de abstracción, está hablando de teoría? Creo que la respuesta también es sí. Tomando estas dos afirmaciones como primeras premisas de mi argumento procedo a la revisión de la tesis del rechazo del empirismo de la abstracción.

Serrano inicia su libro con una cita de Albert Einstein que, aunque no fue filósofo, tuvo inquietudes filosóficas tanto acerca de temas científicos como sociales, políticos y humanistas (es decir, sobre la condición del hombre). En su reflexión filosófica acerca de la ciencia, Einstein defendió posiciones empiristas y en una época se aproximó incluso a las posiciones del positivismo-lógico; sin embargo, reconoció que en el quehacer científico la teoría alumbró el camino, lo que de hecho no es incompatible con las posiciones empiristas.

Otro ejemplo. Los positivistas-lógicos, a pesar de hacer muchas revisiones a su programa, nunca abandonaron la tesis que se refería a la dimensión tripartita del lenguaje científico: V_L (vocabulario en cálculo lógico de primer orden), V_T (vocabulario teórico acerca del fenómeno) y V_O (vocabulario observacional o datos acerca del fenómeno). En esta distinción de niveles se reconoce el que Serrano asigna a la abstracción, que es el nivel conceptual, o sea: V_T en términos del positivismo-lógico. Y no sólo eso. Aún tenemos un tercer nivel: el meta-teórico, el cual es una reconstrucción lógica de la teoría, un segundo nivel de abstracción, o sea: V_L .

Por otro lado, a autores empiristas, algunos asociados con el positivismo-lógico como Carnap y Reichenbach y sus seguidores como Nelson Goodman, debemos minuciosos estudios de la inducción como lógica de la adquisición del conocimiento, la cual no es otra cosa que el proceso de abstracción visto desde su punto de vista operativo: de los particulares (objetos) se pasa a los generales o universales (abstracciones, conceptos, esencias). Es más, la crítica más minuciosa de la inducción viene, por boca de Karl Popper, de la propia tradición empirista. Popper desconoce a la inducción como forma lógica y parte de su argumento es precisamente el de Einstein: no existe la observación “desnuda”, desvestida de teoría. El funcionamiento de nuestros sentidos responde a una herencia de expectativas, patrimonio de nuestra especie y consecuencia de miles de años de evolución. Estas expectativas fisiológicas son “cargas teóricas” que nos conducen a esperar y buscar ciertos estímulos del medio ambiente, y a rechazar otros. Y todo esto ha sido dicho por boca de un empirista.

El mismo Popper afirma que la ciencia empieza con problemas, y todo aquél que haya realizado cualquier tipo de investigación sabrá que el planteamiento de problemas científicos implica un proceso de abstracción muy similar al que Serrano señala en su libro.

A pesar de todo lo anterior, es justo reconocer que dentro de las filas del empirismo ha habido autores que cuestionan seriamente el *status* ontológico de las teorías. Los instrumentalistas son un ejemplo. El propio Bas Van Fraassen considera las teorías como meros artificios del científico para ordenar los datos. Sin embargo, también es justo reconocer que este tipo de posturas no han pasado inadvertidas en el seno de la propia comunidad empirista.

b) *¿Captamos o no esencias?*

Por limitaciones de tiempo y espacio no transcribo el texto que aparece en la página 217 del libro de Serrano. En él Serrano dice que muchas veces el científico no capta la esencia de las cosas y que, sin embargo, sí reconoce que nuestra mente puede captar algo de estas esencias y aplicarlas a todos los objetos re-

levantes en una ciencia. Pero yo preguntaría: ¿cuánto es algo? Esta pregunta, creo, no es caprichosa pues tiene que ver con los dos aspectos, los dos pilares de la investigación que Serrano nos presenta: la ontología y la metodología.

Respecto a esto, mis observaciones son las siguientes. Si podemos captar tan sólo “algo” o “partes” de las esencias, por qué no podemos captarlas en su totalidad. Es más, ¿cómo sabemos que ello es parte de una esencia, o simplemente un accidente del ser que estudiamos o su esencia toda ella? A donde quiero llegar es que, desde mi punto de vista, al ser humano le está negado conocer esencias por medio de la ciencia y una consecuencia de ello es la presencia de la metodología.

La metodología es, en este sentido, la respuesta a la incertidumbre ontológica de ¿cómo es *en realidad* ese objeto? Si nos fuera dado conocer esencias ¿por qué verificar, falsear, corroborar (o como se quiera designar a este poner a prueba empírico) nuestras ideas? En este sentido a Serrano lo siento ambivalente: si bien, por un lado afirma que nos es dado conocer “algo” de las esencias para así poder explicar realidades; por el otro, sostiene que no todas las temáticas nos llevan a conclusiones unívocas y autoritarias. En fin, en esto el doctor Serrano es algo ambiguo en su análisis epistemológico porque éste es algo esencialista.

JORGE A. SERRANO

La reducción en las ciencias

A GRADEZCO y aprecio las presentaciones y los comentarios que hicieron de algunas partes de mi libro *La reducción en las ciencias*; los acuerdos en los que se convino o se creyó convenir, las discrepancias, radicales o no, en que se creyó estar. Viniendo de quienes vinieron, todas, desde diversas perspectivas, contribuyeron a realzar académicamente el trabajo que se realiza en el Departamento de Estudios Generales del ITAM.

Debido a que la presentación de mi libro se prolongó más allá de lo previsto, no pudieron llevarse a cabo las aclaraciones, respuestas o justificaciones que verbalmente me fueron solicitadas por los miembros de la mesa. Algunos me entregaron por escrito sus observaciones; a continuación aparecen las respuestas a lo que se me objeta o arguye.

Esta manera de proceder presenta un inconveniente y yo soy el primero en advertirlo; al responder por escrito a los cuestionamientos, se tiene la impresión de que las respuestas que se dan a las preguntas —sean las que fueren— dejan plenamente satisfechos a los participantes de la mesa. Muy otro es mi sentir; los cuestionamientos que se hacen —sobre todo algunos de ellos— muestran que la discrepancia es profunda. Sé que a su vez a ellos les gustaría hacer una contrarréplica. Esto no será posible; estoy consciente, pues, de lo parcial —no precisamente injusto, sino incompleto— del procedimiento.

Para responder respetaré el orden que se siguió en la presentación de mi libro. La primera intervención se limitó a dos observaciones; una de carácter formal y que se congratulaba

de estar comentando el trabajo de un colega. Esto es algo —se dijo— que no suele ser frecuente, pero que debería serlo. La segunda fue mucho más amplia y múltiple.

Es cierto que existen técnicas reduccionistas —estemos conscientes de ello o no, para esta cuestión da lo mismo— que no deben confundirse con un proceso o, más claramente, con posiciones reduccionistas. Dichas técnicas no pueden ser criticadas de la misma manera que si fueran posiciones reduccionistas. Además, toda explicación es, de suyo, reductora. En todo esto estoy de acuerdo. El último capítulo de mi libro está dedicado a analizar el mismo proceso mental primigenio de la mente humana que, ya de por sí, es reductor. No pretendo, pues, discrepar de toda actividad reductora en la captación, construcción y explicación que las ciencias proponen en general.

Es obvio que, al igual que en mi libro, no me refiero a “conductistas” que afirman “que las acciones humanas, por su gran complejidad, no pueden volverse objeto de estudio más que a partir de una simplificación, siguiendo las pautas del comportamiento animal”, sino a la reducción que afirma “que las acciones humanas son tímidas variaciones —aún más idénticas— del comportamiento de los animales inferiores”. Pero éstas no son las únicas variantes del conductismo. En mi libro digo claramente a qué fracción o parcela del conductismo me refiero.

Los desacuerdos que señalo con posturas que no pueden ser aceptadas en bloque, sin análisis, *v. gr.* el marxismo y la filosofía analítica no son, en mi libro, sino discrepancias respecto de ciertas tesis “muy concretas” tanto del marxismo como de la filosofía analítica. Se trata del marxismo científico de Althusser.¹ Sucede lo mismo con la explicación, en mi concepto reductora, que el marxismo da de la muerte.² En el mismo caso ubicaría yo las tesis de la Filosofía analítica “fiscalista”, reductora de las ciencias sociales y/o humanas a la ciencia natural.³ Incluso considero inaceptable rechazar la postura analítica, o cualquier otra, en nombre del “reduccio-

¹ Jorge Serrano, *La reducción en las ciencias*, pp. 142 y ss.

² *Ibid.*, pp. 132 y ss.

³ *Ibid.*, pp. 167 y ss.

nismo”; me parece ingenuo hacer esto. En los capítulos VII y VIII de mi libro se muestra que, en relación con la “reducción” —o reduccionismo—, no puede tratarse como un bloque unitario “algo” denominado filosofía analítica.

Con relación a la metáfora —ejemplo o historia— de la moneda perdida y no encontrada o encontrada,⁴ indudablemente que ésta es ejemplo de una actitud reduccionista y no una característica de la reducción, tal y como se me argumenta. Mi contestación: 1) Hasta la página 50 no aparece todavía la distinción entre “reducción” y “reduccionismo”, como lo hago posteriormente en la página 83 y sigs. 2) La metáfora no recubre nunca sin residuo lo que pretende aclarar. Su virtud, cuando es adecuada, consiste en facilitar la comprensión de algo, introducir a un tema, etc. 3) En este sentido, la aceptabilidad de lo que sigue no descansa o depende de la metáfora o historia que inicia el tratamiento de lo que aquí entiendo por reducción en general y reduccionismo en particular.

Si señalé a Watson y a Skinner como fundador y seguidor, respectivamente, del conductismo, lo hice con premeditación. Al decir conductismo, me refiero a esta estricta vertiente dentro de la doctrina general. Conozco algunos autores y corrientes —desconozco otros— que aunque son conductistas no piensan de la misma manera radical e inaceptable, en mi concepto, a la del par de autores citados. Mientras escribía mi libro, me pareció que estaba, o tenía la obligación de señalar, al hablar de conductismo, a quién o quiénes en concreto me estaba refiriendo.

Por lo que se refiere a la reducción de las ciencias sociales y/o humanas a las ciencias naturales, se me señala que actualmente los problemas de la física subatómica y la biología molecular “se enfrentan a problemas muy similares a los problemas que desde siempre han tenido los estudiosos de las ciencias humanas y sociales”. Sobre esto se podrían hacer varias consideraciones; si bien materialmente los problemas pudieran ser los mismos, formalmente son muy distintos. Me explico: la incertidumbre que, en el terreno del conocimiento

⁴ *Ibid.*, p. 50.

de la ciencia natural afecta, llegados al umbral de lo atómico —derivada de Heisenberg, Bohr y los seguidores de la escuela de Copenhague— no se corresponden con la falta de conocimiento que se tiene por muy otras diversas causas, en el caso de las ciencias sociales; *v. gr.* metodología, índole o naturaleza de lo estudiado, etc. Pienso que hacerlas que equivalgan sería sumamente peligroso.

Reducción y poder heurístico. Se me advierte que en el análisis del conductismo —insisto: a la parte del conductismo a la que me he referido—, del marxismo científico de Althusser y de la sección del marxismo humanista, pude haber caído en lo mismo que estoy denunciando. Es posible. Estoy convencido de que, aun en el caso de haber utilizado limpiamente el método, los resultados obtenidos dependen en una buena medida, del método empleado. Esto es inevitable. Estaría dispuesto a analizar las tres corrientes antes mencionadas siguiendo otro método —el hermenéutico, por ejemplo—, y si los resultados obtenidos fueran los mismos, o, al menos convergentes, los anteriores serían consistentes. De lo contrario, o se utiliza otro método, o bien, fui víctima del método empleado y mis conclusiones resultan inaceptables.

Cuando trato la “corriente empirista” estoy consciente de que sus seguidores lo son de muy variada especie y grado. No son idénticos Hume y Reichenbach. Sin embargo, con el término de corriente empirista se agrupa a los autores que, en mayor o menor grado, incluyen en su doctrina las tesis “mayores” del empirismo —sobre este punto volveré más adelante. Lo anterior se aplica proporcionalmente a los autores empiristas en la medida en que son empiristas. Esto por una parte; por la otra, lo denominado “empirismo” de ninguna manera recubre, sin residuo, lo que se ha denominado “ciencias empíricas”. Las denominadas ciencias empíricas —físico-matemáticas, química, biología, por ejemplo— distintas de las ciencias formales —*v. gr.* matemáticas—, han sido abordadas por filósofos y epistemólogos: empiristas, como Mach; neo-realistas, como Meyerson; convencionalistas, como Poincaré; idoneistas como Gonsseth; realistas, como Dubarle; idealistas, como Brunschvicg; y marxistas, como Plekanov. Que la explicación de este fenómeno —la ciencia empírica— sea diferente en cada corriente, me

parece, a todas luces, evidente. En resumen: no creo que sea patrimonio del “empirismo” el estudiar la ciencia “empírica”. El silogismo que descansa en esta premisa, según entiendo, no procede.

Desde otro punto de vista, indudablemente que entiendo que el término “abstracción” hace alusión y se relaciona con lo teórico, lo especulativo, etc. En este sentido es utilizado *velis nolis* por todas las concepciones epistemológicas, señalando cada una de ellas el alcance o valor que esta actividad racional del ser humano puede tener. Es inconcebible una comunicación humana a nivel epistemológico —por no decir más—, en la cual se prescindiera absolutamente de términos abstractos, de la abstracción. En este sentido —que es el mismo de mi libro— no son excluyentes abstracción —teoría, en la réplica— y empirismo —ciencia empírica; en la réplica. Quiero decir sólo de pasada, pues esto lo indiqué *expressis verbis* en la presentación de mi libro, que el caso de Einstein es paradigmático en ese sentido. Este fue un científico, que dedicó su vida intelectual a la ciencia empírica y, para explicarla, reorientarla y fundarla, echó mano de la abstracción —como puede apreciarse en cualquiera de sus obras científicas mayores. Sobre esto —señalado también por el mismo Einstein, que estaba de acuerdo con Mach, Hume, etc.—, el día de la presentación me expliqué con algún detalle, por lo que no quiero repetirlo.

Respecto a la captación o no de las esencias a través de la investigación científica, mi respuesta —y seguramente también la contrarréplica— sería muy extensa. En resumen: entiendo que ya pasó la época en que la investigación científico-natural interesaba la captación de las esencias. Esta ha logrado avanzar perfectamente en su quehacer por otros caminos. Pero sacar como consecuencia que esto prueba que las dichas esencias —término que requeriría de amplias consideraciones— no existen, me parece una conclusión muy precipitada. Esto, por una parte; por la otra, querer determinar “cuánto” es ese algo que conocemos —en mi libro: “cuánto es algo”— es un prejuicio que proviene de una corriente matematizante que indica o exige, para que algo tenga sentido, el señalamiento de la medida, o al menos la forma de obtenerla —corriente en la cual no me coloqué en ningún momento a lo largo de mi libro. Pero, de

todas formas debo precisar mi respuesta. Lo señalado en mi libro⁵ puede entenderse como si el autor quisiera decir que la esencia es “esto y tal y cual”, pero que sólo conocemos algo o una parte de eso. De esta manera mi libro sería absurdo —pero no decir más—; pues supondría que el científico conoce, por una parte, la esencia y, por la otra, “sólo una parte de la misma”. En otros términos, para saber que conoce sólo una parte, parecería que primero debe conocerla completa si no no sabe qué fracción de la misma conoce. Esto, reitero, sería absurdo. Pero, mi libro también puede ser entendido —y es como yo quisiera que se entendiese— de la siguiente manera; recorro a un ejemplo: al decir que el hombre es esencialmente un “animal racional” o un “animal político”, quiero dar a entender que no hay ser humano que no sea “animal racional” o “animal político”. Ahora bien, hoy por hoy, no creo que las diversas disciplinas que estudian al hombre —antropologías— hayan agotado y conocido exhaustivamente lo que significa “animal” y “racional” o “político”. Entonces se puede decir que se conoce la esencia, pero no total y exhaustivamente. ¿Por qué no se conoce la esencia exhaustivamente? Creo que son múltiples y variadas las causas. No aceptar esto sería tanto como negar que la materia existe porque no la conocemos totalmente desde los griegos —o con anterioridad.

Por otro lado, estoy de acuerdo con lo que se señala: “desde mi punto de vista, al ser humano le está vedado conocer esencias por medio de las ciencias”. Aunque no coincido totalmente en que la consecuencia de ello “es la presencia de la metodología”. Es perfectamente concebible que —de existir las esencias— hubiera un método —históricamente lo hubo; esto al margen—, una metodología para captarlas. No me parece aceptable afirmar que, si se conocera la esencia, no tendría caso verificar, falsear o corroborar. De existir las esencias, éstas, en cuanto tales, no podrían ser sometidas a la verificación, falsación o comprobación. Pero, justamente, porque esto no es posible, han sido negadas por científicos, pensadores y filósofos a lo largo del pensamiento occidental.

Acepto el calificativo de esencialista que se me impone.

⁵ Jorge Serrano, *Ob. cit.*, ss. p. 217 y 55.

Creo, en efecto, que el ser humano está en condiciones de conocer la realidad conceptualmente, pero hago hincapié en que los conceptos que entran en juego no son meros nombres o etiquetas. Reitero que el tema de las esencias reviste gran importancia y requeriría mucho más espacio para ser tratado. Desde Platón hasta Husserl éste ha tenido una larga historia, y múltiples enfoques y aspectos.

La afirmación que hago en mi libro la sigo sosteniendo: “estoy consciente de que esta triple caracterización de buena parte de la filosofía actual: filosofía analítica, positivista o neopositivista y empirismo lógico, no son sinónimos. Sin embargo, sostengo que las tesis de base más importantes son comunes a lo designado por la triple caracterización hecha”.⁶ Al hacerla me basé en mi experiencia profesional —lecturas, coloquios, congresos, etc.— que así me lo ha mostrado. Pero, puesto que se me arguye que no es el caso, trataré de dar algunos puntos de apoyo a esta afirmación. A continuación se me pide que señale cuáles son las tesis de base más importantes y comunes a la filosofía analítica, positivista o neopositivista y al empirismo lógico. Voy a tratar de responder conjuntamente a las dos cuestiones porque pienso que ambas se encuentran vinculadas.

“Por medio del término ‘análisis’ —o por medio también de la expresión ‘análisis lógico’— se designa hoy un amplio movimiento filosófico de *carácter antimetafísico* que abarca muy diversas tendencias: positivismo lógico, empirismo lógico o científico, Escuela (analítica) de Cambridge, Grupo de Oxford, ciertos segmentos del neorealismo, círculo de Wittgenstein y positivismo terapéutico...”⁷ El subrayado es mío y señala una tesis de base de los movimientos citados. “Muy en común en estas tendencias es el *rechazo de los rasgos especulativos del pensamiento filosófico y la reducción de éste a un pensar crítico y analítico, con el consiguiente ‘desenmascaramiento’ de los problemas tradicionales como ‘embrollos causados por las*

⁶ Jorge Serrano, ob. cit., p. 167 (nota 1, al calce).

⁷ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. I. Barcelona, editorial alianza, 197, p. 94.

complejidades del lenguaje ordinario.”⁸ El subrayado es mío y señala otro rasgo básico de estas escuelas o corrientes. “Junto a ello es común, pero no exclusivo, de las tendencias analíticas, *negar que la filosofía tenga un objeto propio*; con ello la filosofía se reduce a un examen de todas las proposiciones con el fin de averiguar si poseen o no significación.”⁹

El ataque a la metafísica es el título del apartado de mi libro que estoy explicando. En él reproduzco un fragmento del famoso libro de Hume *Enquiry Concerning Human Understanding* (la parte que se refiere a los libros que hay que conservar en las bibliotecas). El libro de Hume “constituye un excelente enunciado de la postura del positivista; en el caso de los positivistas lógicos, se agregó el epíteto de ‘lógicos’ porque pretendieron incorporar los descubrimientos de la lógica contemporánea; pensaban que, en particular, el simbolismo lógico desarrollado por Frege, Peano y Russell les sería útil, pero *su actitud general es la misma de Hume*”.¹⁰ A continuación Ayer hace un resumen de la postura de Hume.

“La filosofía analítica es el título del siguiente capítulo de mi libro. “Durante la postguerra la doctrina de los neopositivistas ha seguido desarrollándose. Se habla hoy en día, de una ‘filosofía analítica’, que se habría desenvuelto con base en las doctrinas de Moore y el neopositivismo. Podemos distinguir dentro de esta ‘filosofía analítica’ las siguientes direcciones:

Los carnapianos... la escuela de Moore... los wittgensteinianos terapéuticos...”¹¹

“El Neopositivismo. No es una escuela compacta, sino una línea metodológica sobre los problemas de la ciencia. Se le suele llamar neopositivismo, neoempirismo, positivismo lógico, filosofía lógico-matemática, etc.”¹²

“Las fuentes del empirismo lógico: su definición por sí mismo. Desde el punto de vista de su cualificación por sus solos contenidos, el empirismo lógico, o el positivismo lógico, o el neopositivismo, se sitúa en el marco de una tendencia más

⁸ José Ferrater Mora, ob. cit., p. 93.

⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰ A. Ayer, *El positivismo lógico*, pp. 15-16.

¹¹ Carlos Ortíz de Landázuri y José Antonio Burriel, *Filosofía*, p. 357.

¹² *Ibid.*, p. 355.

general llamada habitualmente la filosofía analítica.”¹³ A continuación Kolakowski caracteriza esta filosofía. “A pesar de las modificaciones, disputas, precisiones y atenuaciones que conoció el empirismo lógico, se puede observar en esta corriente filosófica varias tendencias duraderas. *Primero: un racionalismo concebido como oposición al irracionalismo*, es decir, la convicción de que sólo los enunciados cuyo contenido puede ser controlado mediante medios accesibles a todos... *Segundo: un nominalismo que, en general*, es aplicado a la epistemología y, en particular a la teoría del significado... *Tercero: una orientación antimetafísica* nacida de la opinión según la cual los juicios llamados metafísicos no se someten a las condiciones del control experimental porque no conciernen a la pertenencia de ciertos fenómenos a una clase definida... *Cuarto, el cientismo*, es decir, la fe en la unidad metodológica fundamental de la ciencia y la convicción de que las distancias que continúan produciéndose en los modos de acceso al saber en las distintas ciencias...”¹⁴

¿Qué valor tienen las anteriores citas tomadas de diversos autores? Quizá ninguna. Entiendo que, buscando, podrían contraponérseles otro número igual de citas en donde aparezca que todo lo anterior es falso. Simplemente quise mostrar que no fui del todo arbitrario al señalar lo que ahí aparece. Tampoco soy el único en sostener lo que allí se afirma.

No niego que cada uno de los movimientos o corrientes filosóficas “que tienen ciertas tesis de base”, una vez desarrolladas lleguen a conclusiones muy diferentes de otras inferidas de las mismas bases. Esto, precisamente, es lo que me hizo señalar que estos movimientos o corrientes no son idénticos. Desconcierta, ciertamente —en todo caso al que esto escribe— que Hume, el más notable quizá de todos los empiristas, el más congruente también, discuta extensamente en torno al problema de Dios, por ejemplo. En nuestro tiempo existen sujetos y filósofos notables de las corrientes mencionadas que abordan temas que parecerían no tener mayor interés para la corriente a la cual pertenecen.

Que no toda la filosofía analítica entienda y admita de la

¹³ Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista*, p. 208.

¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

misma manera la reducción es algo obvio en mi libro. Los capítulos VII y VIII se encargan de demostrarlo. Es una lástima que nadie se haya dado cuenta de eso y se me objete que “la reducción no es característica de todos los filósofos analíticos de la ciencia”.

Entiendo que el pensamiento de Putnam ha evolucionado —en todo caso ha cambiado. Mi error —me disculpo— consistió en haber pensado que esto sería del conocimiento general de los filósofos. En realidad se habla del Putnam metafísico, del Putnam realista, del Putnam actual.

Lamento igualmente que no se haya visto la nota 10 de la página 139 de mi libro. En ella se citan tres obras en las cuales se explica: 1) Quién es G. Mury y 2) la contribución concreta de éste, al tema de la tanatología. Sin embargo, con gran molestia me doy cuenta de que en la nota a la que hago referencia, si bien aparecen citadas las tres obras: *El hombre y su muerte*, *Muerte y marxismo humanista* y *Concilium*, no aparecen en cambio sus páginas correspondientes. Desgraciadamente fueron omitidas. Pero, de esto, yo no tengo la menor culpa ni responsabilidad. En la revista *Concilium* no era necesario señalar la página porque todo el número viene destinado a la muerte; sin embargo, en la cita no está el número de la revista, por lo que nuevamente pido disculpas. Hago notar que todos los que escriben en ese número de la revista son especialistas desde medicina hasta asistencia social de los moribundos.

“Criterio que seguí para considerar a Mury un representante de la ortodoxia marxista.” Los marxistas no han escrito mucho sobre la muerte; lo mismo se puede decir de los filósofos no marxistas. Es comprensible; se trata de un hecho de una singularidad muy especial. Para comenzar, no hemos tenido ninguna experiencia personal al respecto. Además, se trata del término de la existencia... Sartre lo denominó un “acto sucio”. No obstante lo anterior, existen filósofos que han tratado el tema, quién sabe si tendrán muchos lectores. Si alguien hubiera consultado la revista *Concilium* —es decir si yo hubiera citado el número— se encontraría lo siguiente: “Algunos marxistas (como Bloch, Schaff, Garaudy, Mury, Kolakowski, Gardavski)... No elegí ni a Bloch, ni a Schaff, ni a Garaudy, ni a Kolakowski porque en ocasiones se me ha señalado que estos

filósofos no son marxistas —algunos de ellos nunca lo fueron siquiera. Seleccioné, pues a Mury. Pero, mediaba otra razón en mi criterio selector. En otra de las obras de Mury citadas en la nota 10 (página 139) se lee que “Seguramente la síntesis más completa de la postura del marxismo ortodoxo frente a la muerte sea la ofecida por Gilbert Mury.”¹⁵

En la revista *Concilium* aparece Mury como un especialista en marxismo y, sobre todo, en el área de tanatología. Me pareció, pues, adecuado seleccionar a este autor; la revista, reitero, está escrita por especialistas.

Después de poner fin a estas aclaraciones, señalo que la validez de la argumentación, como puede apreciarse en mi libro, de ninguna manera descansa en lo que escribiera o no escribiera Mury. Eliminado todo lo referente a Mury, el valor de la argumentación de mi libro persiste. Es más, pudiera ser que lo anotado en él no llegara a conclusión alguna pero esto no se debe a lo escrito o no escrito por Mury.

Espero haber respondido —sólo eso— a lo que se me pregunta en los textos que preceden a éste mío. Algunas preguntas me fueron planteadas el día de la presentación de mi libro y entonces fueron comentadas o contestadas verbalmente por mí. Quiero terminar ahora este texto con una idea manifestada en aquella ocasión. Entiendo que en la investigación científica el “tema de la reducción en general” y del “reduccionismo” en particular constituyen uno de los ingredientes múltiples que intervienen en la mencionada investigación; no pretendí, ni mucho menos, privilegiar o magnificar este ingrediente más allá de lo que le corresponde en el quehacer científico.

¹⁵ Gilbert Mury, *Muerte y marxismo humanista*, p. 27.

Elegía inconclusa y otros poemas

Nunca conocí personalmente a Uwe Frish. La primera vez que oí hablar de él fue a propósito de sus traducciones de las Elegías de Duino que había publicado en la Revista de Bellas Artes (nueva época, julio-agosto de 1975). Posteriormente hablé con él un par de veces, aunque sólo por teléfono. Yo trabajaba entonces en la redacción de la ahora desafortunadamente desaparecida revista Diálogos, en la que él colaboró con un ensayo sobre Julián Carrillo. En ese tiempo —me dijo— estaba traduciendo una elegía inconclusa de Rilke, de la que Jaime Ferreiro Alemparte había publicado una versión incompleta porque el mismo poeta consideraba que las tres estrofas finales estaban “parcial o totalmente en estado fragmentario”. La prometió para Diálogos, por lo que yo quedé en llamarle por teléfono el mes siguiente (era octubre de 1984). Y con mucho gusto lo hubiera hecho si el destino de Diálogos que ahora ya todos conocemos y lamentamos no hubiera comenzado a fraguarse entonces y yo, por supuesto, no hubiera tenido que dejar la redacción de la revista. Más tarde me enteré que Uwe Frish había muerto repentinamente el mismo mes en que yo debí haberle llamado. Sin embargo, parece que la vida le dió tiempo para terminar la traducción de la “Elegía inconclusa”.¹ Yo, por mi parte, cumplo también al publicarla junto con otros poemas de Rilke, también traducidos por él.

Para mí Uwe Frish es ante todo el traductor de las Elegías de Duino al español. He leído y releído muchas veces esta versión de las Elegías y también las de aquéllos que lo precedieron en la empresa y las de los que vinieron después de él,² pero siempre que recuerdo a Rilke en español también recuerdo a Uwe Frish.

Rilke escribió sus Elegías de Duino entre enero 1912 y febrero de 1922. Así, se puede decir que la poesía más honda y entrañable de nuestro siglo nació en medio de las ruinas de la Primera Guerra Mundial y la alharaca vanguardista. En medio, pero al mismo tiempo ajena a una y a otra. Los poemas que leeremos a continuación son una muestra de lo que Rilke escribió y sintió y entrevió mientras creaba la parte más importante de su obra.³

G. T.

¹ Aquí quiero agradecer a la viuda de Uwe Frish que nos haya proporcionado tan amablemente las traducciones que aparecen en este número de *Estudios*.

² Para una bibliografía más detallada de Rilke en español, véase el libro *Rainer María Rilke* de Hans Egon Holthusen, trad. de Jaime Ferreiro Alemparte, Madrid, Alianza Editorial, 1968, 273 pp. Cito sólo a los traductores de las *Elegías de Duino* que he leído: Horacio Quiñones (1966), Jaime Ferreiro Alemparte (1968), E.M.S. Danero (1973) y José María Valverde (1980).

³ Aparte del poema “Mientras atrapes únicamente aquello” y la ya citada Elegía los demás poemas, hasta donde sé, no han sido traducidos al español.

Elegía inconclusa

Oh tú, a quien le fuera otorgada esa innombrable lealtad de los
cielos

que nosotros llamamos infancia: no permitas
que el destino la revoque y cancele. Incluso el prisionero
que tenebrosamente se pudre y se pierde en la celda
es asistido por ella en secreto hasta el fin. Porque,
intemporal,
sostiene al corazón. Y aún al enfermo,
cuando mira con fijeza —absorto— y comprende,
y la habitación ya no le da más respuesta (pues la
habitación es algo curable,
como también son curables aún las cosas, sus cosas,
esas mismas que yacen en derredor y, febriles, participan en
su enfermedad...—

también a *éste*, incurable, desahuciado, perdido,
le rinde sus frutos. Porque la infancia conserva con intacta
pureza
su almácigo cordial en la naturaleza ya decaída.
Y no es que fuera inofensiva, no. El error embellecedor que la
engalana y adorna
sólo pasajera puede engañarnos. No está más en
seguridad que nosotros,
ni en modo alguno más protegida. Ninguna deidad equilibra
y anula su peso.

Se halla indefensa como nosotros, desprotegida como
los animales en el invierno.

Y más indefensa aún, pues nada sabe de escondrijos ni de
resguardos.

Desprotegida como si ella misma fuera lo amenazante.
Indefensa como un incendio, como un gigante, como un
veneno,

como algo que rondara de noche en la casa aquella que nos
mueve a inquietud y sospecha,
la de la puerta con el cerrojo pasado.

Porque, ¿quién no comprendería que mienten las manos de
la protección y el amparo,

y que ellas mismas —las protectoras— se hallan amenazadas también? ¿Quién, pues, *puede* brindar protección?

— ¡Yo!

—¿Quién?

— Yo, la madre. Yo *puedo*. Yo fui antemundo.

A mí me ha confiado la Tierra cómo procede con la semilla para que germine salva y entera. ¡Oh noches de confianza en que ambas,

la Tierra y yo, llovimos serenamente, de un modo abrileno, en nuestro propio regazo!

Ay, ¿quién te podría mostrar —oh varón— la fecunda concordia

en que nos sentimos una a la otra? A *ti* jamás te será revelada la serenidad del universo en ese preciso momento en que ella se cierra

alrededor de un crecimiento.

Generosidad de las madres. Voces de quienes aquietan y calman. ¡Y sin embargo...!

Eso mismo que nombras ahora *es* el peligro, es *todo* el puro riesgo del mundo—

y al sentirlo tú plenamente, se invierte y se torna en resguardo.

La infancia cordial se mantiene en medio de eso como si ella misma fuera su centro:

agotando *sin* temor el temor que hay en ello.

¡Pero la angustia...! Se aprende de una sola vez y de pronto en ese toque final que aporta la naturaleza humana y que, por serlo, *no* está herméticamente sellada. Como una corriente de aire,

la angustia se cuela por entre sus resquicios y hendiduras.

Y ahí está. Sopla

por encima de las espaldas del niño absorto en sus juegos y silba viperina introduciendo la división en la sangre: la rápida sospecha

de que, más tarde, siempre será comprensible sólo una parte de la existencia, siempre no más que un fragmento, o cinco fragmentos cualesquiera, ni siquiera capaces de relacionarse entre sí

o de unirse de alguna manera, y todos quebradizos y frágiles.
Y ya divide, en la espina dorsal, el delgado tallo de la
voluntad
para que, ramificado, no sea sino un brazo del árbol de
Judas de la elección
y, dudando, se transforme en seca y dura madera al crecer...

Berg am Irchel, diciembre, 1920

Mientras atrapes únicamente aquello que se arrojó a sí propio,
todo será mera destreza y ganancia por demás prescindible;
sólo cuando, de pronto, te conviertas en captor de aquella
pelota

que te lanza ese eterno coparticipante en el juego
—tu centro— con impulso bien dominado y preciso,
describiendo uno de aquellos grandiosos arcos con los que

Dios construye sus puentes—

sólo entonces tu habilidad para recoger la pelota será inmensa
fortuna,

y no sólo tuya, no, sino de un mundo entero. Pero si, además,
tuvieras el valor y la fuerza de devolverla, arrojándola tú
a tu vez—

no, si aún más maravillosamente, olvidaras fuerza y valor
y *ya hubieras lanzado...* (como la estación avienta los pájaros,
las bandadas de aves viajeras que una calor que envejeció
arroja, allende los mares, a una calor juvenil), entonces,
y por correr ese riesgo, estarías participando válidamente en
el juego.

Ya no te aligerarás ni te entorpecerás a ti mismo el
lanzamiento.

De tus manos parte el meteoro y se interna rauda en su
espacio...

Muzot, el 31 de enero, 1922

Pintura en un jarrón
(*El banquete de los muertos*)

Mira cómo chocan y se interpenetran nuestras copas
sin sonar. Y el vino pasa por el vino
como la luna por su resplandor
entre las nubes. Oh silente transcurrir del mundo...
Y el leve no-sonido juega como un mariposa
con otras mariposas que danzaran
en torno a la piedra calentada por el sol.

Un ciego masticar se aboveda sin rudeza
nutrido por nada, cual la amiba,
y aunque lo alzo más cercano a mí,
dejo que subsista la distancia previa;
lo único que me empujaría más allá
sería el paso de aquella bailarina.

Muzot, entre el 11 y el 15 de febrero, 1922

Para algunos es como vino, que incrementa
magníficamente el resplandor de la copa
con su resplandecer interior.
Otros la inhalan como un aroma a hierba
o se desvanece ante ellos, perseguida y ahuyentada así.

A muchos les renueva el oído secreto
y los límpidos acordes de la transparente natura
tienen en ellos su resonancia más alta.
Que no la menosprecie ni ofenda ninguno de aquellos
a quienes se les negó en apariencia

y conocieron tan sólo el espacio habitado por ella,
o tal vez nomás el portal, el arco de entrada engalanado de
pronto,
o bien el camino, de cuya curva difícilmente entrevista
se dice que es la última antes de la mansión,
siempre esplendente, donde los corazones,

que allí tienen comida y bebida, son seguros y fuertes.
Donde *son* lo que pensaban al reclamar
los beneficios de su hora y su día y a donde arribaron,
en un latido terrible, desde noches muy largas,
desde noches perdidas o pasadas en llanto quizá.

Porque aún aquellos que, receptores de una imperceptible
fracción del reparto la anhelan nomás,
cumplen toda la relación: sus corazones, que relucen con fuerza,
circundaron mundos hechos de materia nocturna
en curvatura cabal.

Muzot, alrededor del 23 de febrero, 1922

¡“Inclinación”, palabra auténtica!
Que percibiésemos *todas* y no solamente
la más nueva de ellas, esa
que el corazón aún calla; que allí
donde una colina inclina con lentitud
sus suaves laderas hacia la receptiva pradera
no sea menos *nuestra*, sino antes bien
nos acrezca y aumente, o que el amplio vuelo del ave
nos dé espacio para el corazón
y nos torne prescindible el futuro.
Pues todo es demasía y exceso. Sí,
porque ya entonces fue suficiente, cuando la infancia
nos agobió con una existencia infinita.
Incluso entonces fue demasiado. Cómo podríamos
ser nunca los disminuidos o defraudados:
nosotros, que con cualquier recompensa
desde ha mucho hemo sido
más que en exceso pagados...

Muzot, alrededor del 23 de febrero, 1922

VÍCTOR BLANCO

El Estado: legitimidad y democracia

LA HONRADEZ INTELECTUAL, el compromiso con la verdad y la búsqueda de la libertad y de la justicia deben ser las constantes que iluminen permanentemente la labor de quienes ocupan su vida en la investigación y la docencia.

Esta tarea puede volverse con relativa facilidad dolorosa y molesta cuando las directrices que inspiran las acciones que son objeto de estudio difieren substancialmente de esos valores, y es entonces cuando hay que redoblar aún más los esfuerzos, porque la crítica no es así un mero ejercicio intelectual, sino una necesidad urgente que de no satisfacerse puede conducirnos a un deterioro profundo y quizá irreparable.

Aunque se ha convertido ya en un lugar común, hay que repetir que la crisis por la que atraviesa el país es muy profunda; tanto que se ha extendido a todas las esferas de la vida social y amenaza con atentar incluso contra nuestra integridad.

No se trata sólo, pues no podría ser, de un problema de carácter económico, ni de un simple porcentaje que nos indica la medición de la inflación en un mes o en un año; no es sólo un problema de pago a nuestros acreedores extranjeros, o de nivel de precios y cuotas de exportación del petróleo. Todo esto, muy grave de por sí, sería llevadero, podría superarse, si la sociedad y el Estado mexicano conservaran su integridad, si reafirmaran sus valores, reconocieran algún liderazgo y tuvieran voluntad de sobrevivir.

Los procesos sociales pueden llevarse a cabo con una gran lentitud, aparentando casi inmovilismo. El deterioro de las relaciones humanas y de la vida colectiva puede prolongarse por años con un efecto acumulado de pesimismo, de decepción colectiva, que si bien se deja sentir a cada momento, difícilmente puede cuantificarse y ubicarse en el tiempo; pero también puede precipitarse en una sucesión vertiginosa y aglutinar en un sólo momento toda la carga

negativa del pasado, presentándose como problemas insolubles que ponen a la comunidad humana en situación de muerte inminente. El catalizador de esa aceleración social puede engendrarse en la sociedad misma, pero puede también venir de fuera de ella, como algo inesperado y repentino, incontrolable y abrumador.

Cuanto más frágil sea una sociedad, mayor será el riesgo de sucumbir ante la aceleración, endógena o exógena, de sus problemas; y la fragilidad de una sociedad bien puede medirse a través de la legitimidad que en ella existe; legitimidad en el más amplio de los sentidos: legitimidad del poder estatal, legitimidad del ordenamiento jurídico, legitimidad de las instituciones intermedias, legitimidad de la comunidad misma.

Hemos visto todos cómo paulatina, pero incansablemente, los enemigos de México socavan una y otra vez la integridad de este país. En él, no existe una disputa por la Nación, que no es ni puede ser patrimonio de nadie. Existe una disputa por el poder, pero no por el poder institucional del Estado, monopolio y coto vedado, institución tan deteriorada como cualquier otra, que puede llegar a emplearse como palestra, como máscara legitimadora. El poder del Estado, ese poder que la soberanía se da a sí misma y que se plasma a través de la Constitución, es envilecido y desnaturalizado por la ambición, por los intereses mezquinos, por orientaciones ideológicas que no corresponden a la estructura de nuestro régimen jurídico; es acosado y socavado por intereses económicos que no reconocen patria ni ley. El poder que aquí se disputa es el que somete con inclemencia al individuo, el que orienta las acciones públicas a la satisfacción de intereses bastardos (del color que sean), el que rompe todos los marcos y todas las barreras que la ley impone, el que se divorcia de la comunidad humana, del pueblo, del Estado, y, cae, con arrogancia singular, en la más profunda de las ilegitimidades.

Los acontecimientos del mes de septiembre de 1985 fueron para nosotros un doloroso crisol en el que se fundieron todas las contradicciones, todas las falsedades, todas las verdaderas carencias, para mostrarnos de repente, con una crudeza que no conocíamos, la triste realidad de nuestra Nación; para abofetearnos con un reclamo de responsabilidad que ningún mexicano de bien puede eludir. Estamos como estamos, hemos llegado al deterioro en que nos encontramos, por culpa de todos. Esta es una historia en la que no puede haber buenos y malos, es una historia en la que todos y cada uno, en la medida de su capacidad, somos responsables.

La precaria democracia en que vivimos, esta democracia que no hemos sabido consolidar, frente a la que tenemos apatía e indolencia, está hoy más que nunca en gravísimo peligro; se están integrando

todos los elementos que sirven de pretexto para quienes en aras de supuestos valores nacionales supremos la destruyen. Corrupción, ineficiencia, autoritarismo, prepotencia, inconformidad, insatisfacción, hambre, desesperación, dolor, inseguridad, no son más que las puntas visibles de esos grandes témpanos de hielo que pueden hundir este navío con el que todos estamos comprometidos.

Y es curioso observar cómo en este marasmo nacional que nos aqueja desde hace más de diez años, la inteligencia del país pretende lavarse de sus culpas acumuladas, destacando emocionada el surgimiento de la 'sociedad civil', un fantasma que deambulará por nuestras calles, pues apenas nacida esa 'sociedad civil', ya está muerta. En un Estado acrisolado a través de la autoridad (si no es que de autoritarismo), del sometimiento, del conformismo y de la imperecedera esperanza en el porvenir, no puede existir la sociedad civil, que requiere de madurez cívica, de conciencia, de convicción y de entereza.

Si el pueblo (ese maravilloso concepto que nos abarca a todos) se unió hombro con hombro, se protegió y se salvó a sí mismo, no fue en aras de una acción política (ni siquiera entendiendo el término en su más amplia acepción), sino que fue siguiendo el más elemental de los instintos del animal y del hombre: actuó, se unió, 'se salvó a sí mismo' para *sobrevivir*. Se vio ante una amenaza que no experimenta desde hacía muchos años, quizás desde la misma Revolución mexicana, y reaccionó como cualquier animal de su género lo haría, con una apariencia de valor, que en el fondo no es más que el más profundo de los temores, el temor de perecer.

Y el temor que todos padecemos, no fue sólo ante las fuerzas naturales desatadas en contra de nuestra fragilidad, fue también ante el desamparo que sentimos al ver cómo todas las instituciones del país, sin excepción alguna, fueron rebasadas por los acontecimientos; y ante el vacío no quedó más posibilidad que la acción y la precaria organización social de un pueblo que no está acostumbrado a organizarse (así, con el reflexivo subrayado), sino a que lo organicen; y esa necesidad de organizarse también da miedo, porque significa responsabilidad.

Ese gran sismo del 19 de septiembre, no sólo cimbró a la ciudad de México, no sólo destruyó una parte de su corazón enfermo, cimbró al Estado mismo y por un momento lo paralizó; pero aunque pudo haber muerto en esa parálisis, el miedo de quienes lo integramos lo sacó adelante. Al mismo tiempo que el pueblo se movía, se agrupaba con más o menos coherencia, ese mismo miedo trabajó en su rescate; pero no sólo en el rescate de quienes quedaron sepultados entre los escombros (vivos y muertos), sino en el rescate de las instituciones, de las viejas institu-

ciones que han organizado al pueblo, al país. Pasada la primera emergencia, y aun antes, la gran pregunta y el gran reclamo de todos eran ¿dónde está el gobierno? y ¿por qué el gobierno no actúa?; y el gran alivio, ciertamente inconfesado, pero patente a estas alturas, fue la toma de posiciones, la cosecha de resultados, la cooptación incluso por parte de las autoridades; y entonces la volcadura en torno a ellas, la tranquilidad de conciencia, la asimilación a nuestra normalidad, a la normalidad de cada uno, tan entrañable y tan preciada, y entonces la crítica desde fuera, desde posiciones seguras, y entonces la inconformidad segura y asegurada, y entonces el abandono de quienes siguen en la lucha (costureras, tlatelolcas, médicos y pacientes del Hospital General), de quienes aún no tienen segura su sobrevivencia, de quienes han visto prolongado el temor y el desamparo, y entonces el recuerdo del 68 y el dedo apuntando a los jóvenes, a quienes el destino ha tocado y les ha depositado toda la responsabilidad de esta nación.

No se trata, claro, de proponer una nueva revolución, la destrucción de las instituciones, la mutación del Estado; ni parecen darse las condiciones necesarias para ello, ni podría garantizarse el resultado. La tarea es fortalecer la democracia, tomar conciencia como nación, agruparnos en torno a los valores que nos constituyen y nos distinguen de los demás pueblos, ponernos en movimiento permanente hacia el rescate integral de México.

Y esta tarea, una verdadera tarea de reconstrucción nacional fuera del discurso oficial, debe emprenderse a partir de uno mismo, en el campo de acción propio.

El primer paso consiste en el reconocimiento de las alteraciones que paulatinamente se han venido introduciendo en la vida nacional y que hemos convalidado con nuestra actitud pasiva y sumisa; alteraciones que en primer término se dogmatizan a través de su institucionalización, para después develarse como una realidad plenamente institucionalizada y con pretensión de absoluta legitimidad.

Por el campo de actividad intelectual y por vocación, la atención la hemos cifrado principalmente en el mundo del Derecho en el que, por lo demás, se ha registrado en los últimos años una actividad febril, una generación constante de normas jurídicas, en todos los niveles, desde el constitucional, hasta el reglamentario. Esa hiperactividad ha respondido, por una parte, al crecimiento del país, a su creciente complejidad, a necesidades reales que se han ido planteando en los últimos tiempos; pero, por la otra, ha respondido a un cierto afán innovador sin claros horizontes, al deseo de permanecer en la palestra política, no sólo nacional, sino incluso internacional, a la ambición de trascendencia que ha aquejado a los últimos presidentes de México.

Y en este contexto sorprende el descuido con que se manejan cuestiones de alto contenido técnico, que en un Estado de Derecho, con toda la formalidad que ello significa, debe ser uno de los valores que hay que preservar. No se trata de un mero, frío y hueco apego a las disposiciones de un procedimiento, porque el trasfondo de la legalidad es la Justicia, es la Libertad, es la Igualdad, cuando estos valores del Derecho se encuentran plasmados en sus normas; entonces el atentado contra la legalidad, la violación de los procesos, se convierte en un atentado contra los más preciados valores jurídicos. Esos valores que provocan en los individuos la actitud y el deseo de obedecer, esos valores que a la postre le dan legitimidad a quien gobierna.

Uno de los problemas más graves en torno al Derecho, es que el apego y la obediencia de quienes están sometidos a él se mantienen provisionalmente, aunque se haya comenzado a deteriorar la legitimidad de quien lo emite; pero el rompimiento del orden, la desobediencia generalizada, casi sistemática, son una actitud que sobreviene irremisiblemente, cuando el sometido ha dejado de encontrar en el Derecho el ideal de Derecho que concibe, cuando las normas que se le imponen no están ya reflejando su sentir (sea simple o sofisticado) en relación con las cosas que le atañen inmediatamente. Se cae entonces en una profunda ilegitimidad que sólo puede sobrevivir a través del autoritarismo.

Y es que el Derecho no es una simple maquinaria de coacción o de control social, no sólo es un instrumento de dominación (lo ha sido en ocasiones y con seguridad volverá a serlo en algunas circunstancias), es, fundamentalmente, una forma de vida colectiva que el hombre se da a sí mismo y de la que espera y exige determinados resultados. Nadie puede creer en el Derecho absolutamente justo, en el Derecho absolutamente igualitario, en el Derecho absolutamente liberador; pero todos esperamos encontrar, más cada día, justicia, igualdad y libertad en las normas jurídicas; y por eso cuando empezamos a desconocer las normas jurídicas porque no manifiestan ninguno de estos valores, o porque los hacen a un lado para perseguir otros, nuestra inclinación no es a la obediencia, todo lo contrario.

En el ordenamiento jurídico mexicano se han introducido en los últimos años, junto a normas de gran valor, otras que trasmutan principios de fuerte raíz, proponen utopías irrealizables o plantean claramente falacias formales, que se transforman en flagrantes injusticias en el momento en que se materializan. Hay pues desorden y en ocasiones falta de rumbo en la producción de las normas jurídicas; hay un claro descuido del Poder Legislativo, que a pesar de su composición nominalmente plural, no logra instituirse como un

verdadero poder del Estado y sigue respondiendo fiel y cumplidamente a los reclamos del presidente de la República; hay una respuesta lenta y tardía, cuando llega a darse, en el Poder Judicial de la Federación, que ha cosechado con su evidente falta de independencia, las semillas sembradas por el Constituyente en el sistema de nombramiento de los miembros que integran su cúpula y, hasta hace poco, el sistema de remoción que quedaba en manos del presidente de la República.

Ha habido también cambios de rumbo radicales que provocan desconcierto e inseguridad.

Ha habido, en otros casos, la falta de seguimiento normativo, a través de las leyes correspondientes, a principios asentados en la Constitución y que prometían desde ella mejores formas de estructuración y convivencia política (como por ejemplo la base segunda de la fracción VI del artículo 73 de la Constitución, que plantea el referéndum y la iniciativa popular para el Distrito Federal).

Por otra parte, la acción político-administrativa no siempre ha respondido a los requerimientos normativos y en ocasiones tampoco a los requerimientos de los gobernados.

Este panorama de deterioro de las instituciones jurídicas, que apenas ha sido esbozado, no hizo más que entrar en crisis con los dolorosos acontecimientos de septiembre pasado. Ese vacío de poder que se dejó sentir es en el fondo también un vacío de las instituciones.

Por limitada que sea la visión que podamos tener de la realidad nacional, por miopes que seamos en apreciar los puntos sensibles de la sociedad mexicana, su idiosincrasia, no parece probable que a esas deficiencias pueda atribuirse una acción tan torpe y tan desatinada como el Decreto de expropiación de inmuebles que se publicó en el *Diario Oficial* de la Federación el día 11 de octubre de 1985. Este es un acto que abre de nueva cuenta heridas que apenas comenzaban a sanar, que siembra la inseguridad y que genera expectativas tremedistas y corrosivas.

No hay duda de que la Ciudad estaba, y sigue estando, en una situación sumamente crítica. No hay duda de que del gobierno se estaban exigiendo acciones decididas, efectivas, a fondo. No hay duda de que la ciudad de México tenía ya grandes zonas con un deterioro físico, y aun social, muy grande. Pero en un estado de *shock* como el que dejó en todos el fenómeno natural de septiembre, cuando lo que buscábamos era seguridad, una decisión así representaba un riesgo enorme. Además del riesgo que la decisión implicaba, independientemente de su calidad, ésta se tomó sobre las rodillas y se instrumentó con una ignorancia tal de los procedimientos y de las

reglas más elementales, que la sensación de vacío, de deterioro nacional y de inseguridad se potenció a niveles insospechados.

Desde esta perspectiva, el análisis del Decreto de expropiación y el de la reforma que apareció el 21 del mismo mes, se hace indispensable, como una reflexión más que como una crítica, como una toma de conciencia, como una reafirmación clara y precisa de la vocación que tenemos como sociedad. El análisis debe abarcar toda la dimensión del fenómeno; desde cuestiones relativas a su fundamentación jurídica, que se adentran en la consideración de problemas que se registran a nivel puramente normativo, hasta cuestiones relacionadas con la interpretación que la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha dado a disposiciones normativas y a actos administrativos de naturaleza semejante a la de este acto del gobierno que se analiza, y que arrojan luz sobre el presente, haciendo patente que en relación al hombre nada surge espontáneamente, pues todo tiene una clara raíz en el pasado.

La expropiación es un recurso jurídico de viejas raíces en nuestro país. Ya en la Constitución de Apatzingán, primer documento constitucional propiamente mexicano, encontramos disposiciones relativas a la expropiación. Desde entonces, una de las constantes de la regulación de esta materia, es que debe mediar una causa de utilidad pública y debe indemnizarse a quien se afecta con la expropiación. En este contexto, resulta por demás claro que, la expropiación, lejos de ser un mecanismo atentatorio contra la propiedad privada, como lo ven muchos, es una garantía, pues somete a la autoridad a procedimientos y le impone limitaciones, la vincula legalmente. Pero también resulta claro que la expropiación se dispone en nuestro régimen jurídico como una medida de excepción, no como una regla de acción, no como un mecanismo de regulación de efectos generales.

En el régimen del General Lázaro Cárdenas se promulgó la Ley de Expropiación, que en muchos sentidos rebasa las limitaciones impuestas por la Constitución, para liberalizar las acciones expropiatorias gubernamentales (la primera de ellas, la expropiación petrolera). Esta flagrante violación constitucional es convalidada, en un acto en que es evidente el sometimiento por parte de la Suprema Corte de Justicia, a través de la jurisprudencia de nuestro más alto tribunal. Se le da así a la causa de utilidad pública una comprensión que no tenía; se posibilita la toma de posesión de los bienes expropiados por parte del gobierno, sin la intervención judicial que ordena la Constitución; y se permite la dilación en el pago de las indemnizaciones, cuando el texto del artículo 27 constitucional ordena que la expropiación se lleve a cabo "mediante indemnización".

Estas modificaciones al régimen jurídico de la expropiación, han sido de alguna manera asimiladas por la sociedad, convirtiéndose en régimen 'real'; pero no dejan, cuando se hacen efectivas en expropiaciones masivas (como la expropiación bancaria y la expropiación de inmuebles en el Distrito Federal) de causar inseguridad y descontento.

A las deficiencias jurídicas que derivan de la Ley de Expropiación, en el Decreto del pasado 11 de octubre se agregan otras muchas, que con claridad exhiben la improvisación y el desconocimiento técnico-jurídico, e incluso político, con el que se elaboró dicho decreto: su fundamentación es confusa, insuficiente y, en muchos casos, inadecuada. No se fundamenta con claridad la causa de utilidad pública, pues la secuencia que debe existir entre el Considerando y el articulado del Decreto no se llega a integrar, además de que ni siquiera se explicita de acuerdo con las disposiciones relativas de la Ley de Expropiación.

El Considerando del Decreto es confuso, incompleto y defectuoso; ni establece con claridad las causas de utilidad pública que justifican la medida, ni señala las necesidades colectivas que supuestamente se satisfacen a través del Decreto. El articulado del Decreto es impreciso y sobrepasa en diversos sentidos los marcos legales a los que debe someterse. Resulta decepcionante que existiendo la fundamentación y la forma legal suficientes para realizar actos como el de la expropiación, la autoridad, por desconocimiento, descuido o falta de voluntad jurídica, conduzca sus acciones por la vía de la inconstitucionalidad. El Decreto de expropiación, con todo y la reforma que apareció en el Diario Oficial del 21 de octubre, está plagado de inconstitucionalidades y de defectos de estructuras.

Sea cual sea el discurso oficial, el juicio de amparo procede en contra del Decreto; así pues, lo que se resuelva no será un problema de procedencia, sino que se debatirá, una vez más, en el seno del Poder Judicial Federal una cuestión de voluntad política y de integración de la independencia que la Constitución le otorga al poder, al que, a su vez, le encomienda su respeto.

Es necesario señalar que uno de los problemas más acuciantes del mundo jurídico de México, y que en buena medida ha facilitado el reducido papel que la Suprema Corte de Justicia ha jugado y juega en el país, es la desastrosa manera en que se publica la Jurisprudencia; a tal grado es deficiente, que no sólo es difícil su manejo para cualquier lego, sino que incluso para el perito en Derecho resulta complicado y en muchas ocasiones casi imposible. Si la Suprema Corte de Justicia hiciera efectivo su papel de salvaguarda de la Constitución y pudiera transmitir sus decisiones y sus criterios de manera más eficiente, las

autoridades del país tendrían más cuidado con los actos que realizan y se preocuparían más por respetar el Derecho.

No será a través de expropiaciones espectaculares como el Gobierno de la República habrá de recuperar la legitimidad perdida; será, sin duda, a través del responsable y cotidiano ejercicio de la Democracia, tal y como la define nuestra Constitución en su artículo tercero:

...No solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo...

RAMÓN ZORRILLA

Reflexiones sobre un sismo y un antigua homilía

La ciudad

A MEDIADOS DEL siglo XVI, Cervantes de Salazar —catedrático de la recién nacida Real y Pontificia Universidad— describe así a la ciudad:

Está la ciudad toda asentada en un lugar plano y amplísimo, sin que nada la oculte a la vista por ningún lado. Los soberbios y elevados edificios de los españoles, que ocupan una gran parte del terreno y se ennoblecen con altísimas torres y excelsos templos, están por todas partes ceñidos y rodeados de las casas de los indios, humildes y colocadas sin orden alguno, que hacen veces de suburbios, entre los que también sobresalen iglesias de tan magnífica construcción como las otras. Y es tanta la amplitud del terreno que ocupan las habitaciones de españoles e indios, que no es asequible cercarle con muros...¹

Cervantes de Salazar contempla a la ciudad de México desde Chapultepec. Es el año de 1554 y han transcurrido apenas tres décadas desde la caída de la gran Tenochtitlán y la erección de la nueva capital del nuevo reino. Describe también los montes —“lomas”— que la rodean y que distan por todas partes “no menos de diez leguas” de la población. En esos feraces campos de regadío es “donde tienen asiento las ciudades de los indios, como Tetzcoco, Tlacopan, Tepeaquilla, Azcapotzalco, Coyoacan, Ixtapalapan y otras muchas cuyos son esos albeantes templos que miran hacia México”.²

A cuatrocientos y treinta y un años de distancia, el profesor de

¹ Francisco Cervantes de Salazar, *México 1554* (versión del latín, de Joaquín García Izcabalceta), México, 1939.

² *Ibid.*, p. 139.

retórica se hubiese asombrado de que lo que llamaba *microcosmos* se hubiese agigantado de tal manera, que las diez leguas —amén de la laguna que embellecía el paisaje al este y al sudeste— fueron pocas para contener a la ciudad que comenzó a subir aquellas lomas, para convertirse en la más extensa y poblada de la tierra.

Conservó, acrecentadas, también, las diferencias entre chozas y palacios, ahora en forma de condominios de lujo frente a ruinosas vecindades.

Esta es la ciudad que el 19 de septiembre del año pasado sufrió, durante dos minutos que nos parecieron eternos, un terremoto de más de 8 grados en la llamada escala de Richter.

El sismo

Fue como si un arcángel airado, terrible —más que los ángeles de Rilke hubiera en tan solo un centenar de segundos arrasado los soberbios edificios y la torpe estructura material y social sobre la que se sostenían. El símil sólo es comprensible, tal vez, para poetas y unívocamente, para algunos teólogos que puedan haber conservado su fe.

Hasta los más escépticos y positivistas de los primeros comentaristas *medium* se preguntaron por los signos. Entre los centenares de edificios derrumbados se iban presentando: las dos procuradurías de Justicia, los tribunales, el Centro Médico, la sede de Televisa (a la que llaman el segundo poder en México), las oficinas del arzobispo, bancos, Nacional Financiera, Tlaltelolco, el Hotel Regis... y, también, el módulo de telecomunicaciones... todas las potestades derruidas.

Durante muchas horas la ciudad de México quedó totalmente aislada del resto del mundo. En algunas ciudades europeas —Madrid, por ejemplo— se le dio por desaparecida, borrada ya del mapa.

Pasará mucho tiempo antes de que pueda calcularse —no es materia contable y va más allá de cualquier estadística— el peso del dolor humano: los muertos, los heridos, la angustia prolongada durante días de los que quedaron atrapados, y tantas otras pesadumbres.

El pueblo

Un día después del terremoto, precediendo a cualquier ayuda externa llegaron los corresponsales extranjeros. Muchos esperaban

encontrar sólo ruinas, caos y un generalizado saqueo.

Dos norteamericanos y un francés no pudieron evitar su asombro. Su sorpresa había sido encontrar todo lo contrario de lo que pensaban. La reacción de la población era lo opuesto de lo que podría esperarse en cualquier otra gran ciudad.

Por lo menos durante ochenta horas el protagonista principal del salvamento y la ayuda fue el propio pueblo. Fueron los vecinos o los compañeros de trabajo, o simplemente transeúntes que pasaban por los lugares desastrosos y querían ayudar, quienes formaron brigadas y llegaron a hacerse *topos* para auxiliar y rescatar a las víctimas.

A lo largo de muchas horas —que podían significar muchas vidas— y en tanto que se organizaba la ayuda oficial, esas brigadas que se autodirigieron y surgieron en casi todos los sectores y niveles de la población mantuvieron a la ciudad en pie e hicieron de la misericordia una tarea activísima, a costa, muchas veces, de su integridad física y de su propia vida.

La generosidad colectiva fue tan abrumadora que convirtió ciertamente en excepcionales los actos y decisiones de miseria humana que trataban de salvar la maquinaria o “poner en el aire” la señal de una empresa a costa de vidas humanas, y hubo también la de los funcionarios mayores o menores que lucraban con el dolor de los familiares de los muertos y pedían dinero para acelerar los trámites.

¿Estuvo Dios ausente?

Apenas ahora tenemos una mínima distancia del desastre que nos permite evaluar y prever algunas posibles consecuencias.

Han hablado sismólogos y geólogos (Richter, el inventor de la ominosa escala para medir la intensidad de los sismos murió en un hospital de California frente a un aparato de televisión, viendo las tomas de la ciudad de México).

Especialistas en cuestiones económicas y sociales han predicho ya costos financieros, políticos y sociales del sismo de septiembre.

Un profesor de ciencias de la comunicación se atrevió a estudiar las consecuencias del sismo desde diversos puntos de vista, destacando desde luego el de la comunicación humana. Cuando dio a conocer su estudio a quien esto escribe, le preocupaba, particularmente —dado que en muchas formas el pueblo mexicano es profundamente religioso— el punto de vista que él llamaba teológico ¿estuvo Dios ausente? Los viejos teólogos considerarían la pre-

gunta como mala teología. Hubo sin embargo sacerdotes sumamente temerosos que quisieron quitarle a Dios toda responsabilidad y llegaron a afirmar en algún comentario dominical que “Dios no tuvo nada que ver con el sismo. Es un fenómeno natural”.

Otros por el contrario —de la vieja escuela— hablaron y clamaron “castigo de Dios”.

Más ponderado —lo único más o menos oficial que conocimos— fue un estudio de profesores de teología de la UIA que afrontaron el antiguo problema del mal y sobre todo del dolor en el inocente. El estudio recuerda el valor cristiano del sufrimiento y aclara, también, que los santos padres, los que escribieron en griego, cuando hablan de lo que muchos han llamado “castigo de Dios”, la palabra que usan no es castigo sino “*paideia*”, con todo el riquísimo significado que la palabra educación tiene para la cultura helénica, aplicada a los niños y en la que Jaeger basa toda la excelencia de lo que fue el genio de Grecia.

Junto con este profesor de Comunicación encontré un texto escrito hace más de dieciséis siglos por uno de estos Padres de la Iglesia, el cual contiene palabras e ideas que muchos cristianos mexicanos hubiesen querido escuchar durante los pasados meses.

Se trata de una homilía de San Juan Crisóstomo pronunciada en la semidestruida ciudad de Antioquía después de dos días seguidos de sismos.

Antioquía —sobre el río Orontes, en lo que hoy son los límites de Siria y Turquía— en el siglo IV de nuestra era se catalogaba como la tercera ciudad del Imperio Romano. Era sede de una floreciente comunidad cristiana y se le consideraba, en su parte pagana, como una de las ciudades de mayor libertinaje.

Juan, apodado Crisóstomo (en griego: “boca de oro”) vivió entre los años 347 y 407. Como Agustín de Hipona fue ordenado presbítero ya mayor, después —también como en el caso de San Agustín— de haber estudiado retórica, ejercido en el foro. Su obra ocupa varios volúmenes en la patrología de Migne. Años después de pronunciada esta homilía es —contra su voluntad— elevado a una alta dignidad eclesiástica en Constantinopla y más tarde desterrado por la claridad con que denunciaba la vida moral de la emperatriz Eudoxia. Murió en el destierro.

Transcrito sin ningún comentario intercalado, algunos párrafos de esa homilía.

Habla el Crisóstomo

Os decía ayer que de los terremotos salía un fruto grande. ¿Habéis

observado la benignidad del Señor al sacudir la ciudad y con eso afirmar los ánimos en la virtud? ¡Debilita a la ciudad y fortifica a las almas! ¡Mira su benevolencia! El conmovió un poco a la ciudad y la fortaleció para siempre! ¡El terremoto duró dos días, pero la piedad permanece perpetua! ¡Os dolísteis por un poco de tiempo, pero sin cesar ahondábais las raíces! ¡Yo sé bien que vuestra piedad se arraigó más aún con el temor de Dios! ¡Y aunque ya ha cesado el mal, pero el fruto permanece! ¡No habrá ya espinas que lo sofoquen ni lluvias excesivas que lo deslaven! ¡Bellamente os ha cultivado el temor! ¡Se ha convertido en aliado de mis palabras!³

¡Callado yo, dan voces los cimientos! Yo guardo silencio, pero el terremoto lanza una voz más penetrante que el toque de una trompeta, y dice: ¡Misericordioso y compasivo es el Señor: longánime y en gran manera misericordioso! Me acerqué, dice Él, pero no para sepultaros bajo la tierra, sino para daros mayores alientos. Esto dice el terremoto y esta voz es la que lanza: os he aterrorizado, pero no para entristeceros, sino para haceros más diligentes. Atended con empeño a la palabra. Como al discurso le faltaran fuerzas, dio clamores el castigo. Puesto que la enseñanza se cansó y fatigó, vínole como aliado el temor. Y éste dice: para hablaros estas cosas he venido por un poco de tiempo y hago lo que está de mi parte. Pero una vez que os haya puesto en apreturas, entonces dejaré de nuevo el lugar al discurso, a fin de que él no se canse. He encontrado piedras y espinas nacidas: purificaré el campo de siembra a fin de que el discurso con mano abundante derrame la simiente.⁴

¿Qué daño habéis recibido por HABEROS entristecido un poco de tiempo? ¡Os habéis hecho ángeles de hombre que érais! ¡Ya participáis de los cielos, si no por el lugar, sí por las costumbres! Y que esto no lo digo yo por adularos, lo atestiguan los hechos. Porque ¿qué os faltó en lo tocante a la penitencia? ¡Echásteis lejos la envidia, desterrásteis las bajas pasiones, plantásteis las virtudes, habéis pasado la noche íntegra en sagradas vigiliass con grande caridad y con inmenso fervor de espíritu! ¡Nadie se acuerda de la usura, nadie habla de la avaricia! ¡Ni solamente las manos están puras de pecado, sino que también irrita contra su prójimo! ¡nadie se encamina a los banquetes satánicos! ¡Llega la tarde y no se encuentran coros de donceles que vayan cantando los cantares del teatro! ¡Ciertamente hay coros, pero no de impiedad, sino de virtud! ¡Se oyen en la plaza cantos de himnos! ¡Y de los que permanecen en sus casas, unos cantan salmos, otros entonan himnos sagrados! ¡Llega la noche, y todos acuden a la iglesia! ¡al puerto sin olas, tranquilidad sin oleajes!

Pensaba yo que tras de uno o dos días se acabarían las vigiliass, cansados vuestros cuerpos. Pero veo que cuanto más se extienden las

³ San Juan Crisóstomo: *Obras Completas*, trad. y versión de Rafael Ramírez Torres, México, 1966.

⁴ *Ibid.*, p. 609.

vigilias tanto más aumenta el fervor de vuestro anhelo. Los que cantaban salmos se cansaron, pero vosotros varonilmente perseveráis. Los que salmodiaban se fatigaron, pero vosotros tenéis mayor fortaleza que ellos. ¿Dónde están ahora, pregunto yo, los ricos? ¡Aprendan de los pobres la moderación! ¡Duermen ellos, pero los pobres, puestos sobre el pavimento, no duermen, sino que a imitación de Pablo y Silas están de rodillas! La diferencia es que éstos cantaban salmos y con eso sacudían la cárcel, mientras que vosotros cantáis salmos y con eso afirmáis la ciudad sacudida. ¡Diversos y encontrados son los términos de ambas cosas, pero ambas se encaminan a la gloria de Dios!

Se abrieron los cielos y bajó la sentencia como una espada aguda, y la ciudad quedó por los suelos a causa de la ira indoblegable a las preces. Pero entonces no tuvimos necesidad sino de penitencia, lágrimas y llantos, y todo quedó resuelto. Dios dio la sentencia, pero nosotros aplacamos su ira. De manera que no erraría quien os llamara custodios y salvadores de la ciudad. ¿Dónde están los que gobiernan? ¿dónde los grandes salvadores? ¡Verdaderamente sois vosotros las torres defensoras de la ciudad y su seguridad y su muro! ¡Aquéllos la destruyeron por su maldad: vosotros, mediante vuestra virtud, la habéis vuelto a poner en pie!

Si preguntáis a alguno ¿por qué motivo la ciudad fue sacudida? Aunque él nada os responda, cosa clara es que fue por los pecados, por las avaricias, por las injusticias, por las ilegalidades, por las soberbias, por los perversos placeres, por las mentiras. ¿De quién? ¡De los ricos! Y si preguntáis a alguno ¿por qué medio se levantó la ciudad? Es cosa manifiesta que lo fue por el canto de salmos, por las oraciones, por las vigilias. ¿De quiénes? ¡De los pobres! Lo que sacudió a la ciudad fue cosa de aquéllos; lo que la puso en pie fue cosa vuestra: ¡de manera que vosotros os habéis hecho custodios y salvadores de la ciudad!⁵

Aquí y ahora

Tanto en Crisóstomo como en varios otros Padres la división ricos y pobres es tajante. En aquella Antioquía del siglo IV en la que coexistían, decíamos antes, un notorio libertinaje con un floreciente cristianismo, es de creerse que este segundo se daría fundamentalmente entre los pobres.

Entre nosotros y frente al sismo no podría con justicia mantenerse esa división radical de los comportamientos de pobres y de ricos y de una clase media no prevista en Antioquía. La reacción positiva fue en todos los niveles.

No hubo entre nosotros, decíamos también, ningún Crisóstomo

⁵ *Ibid.*, p. 610.

aunque aquí también, en muchas formas, en un tiempo de emergencia, el pueblo —no lo que se llama sociedad civil, ni el gobierno— se constituyó en custodio y en salvador de su ciudad.

Más allá de cualesquiera de las predicciones económicas, políticas, psicoanalíticas, arquitectónicas o de cualquier otra índole, la única afirmación segura hacia el futuro es en todos los terrenos que esta población habrá de comportarse de otra manera después del desastre de septiembre que por un momento le hizo patente dónde estaban los verdaderos cimientos de la ciudad y cuál es la realidad de su estructura.

JORGE HERNÁNDEZ

Viaje a Comala

A VECES LOS murmullos nos golpean como gritos. Lo muy callado y quieto se nos revuelve y nos persigue como fantasmas de un pueblo abandonado.

Juan Rulfo es el hombre de los muchos nombres. Dibujaba los silencios de la magia subterránea que nos rodea con una sencillez igual de fantástica que sus personajes: obra corta, casi fotográfica, que se ensancha más allá de las páginas y que se mantiene presente más allá de nuestros librerías.

Desde ese cerro alto del sur —Luvina, el más pedregoso— hasta ese pueblo del fondo donde el calor anuncia la proximidad del infierno, retumban los pasos de hombres que llevan a un hijo moribundo sobre sus espaldas, de hombres que regresan de la muerte para despedirse de alguien. Pasos que se oyen a lo lejos porque vienen de la muerte. Voces como pasos que se escuchan a pesar de la distancia y el tiempo. El subsuelo que Rulfo pintó, el mismo que fotografió después, sigue siendo raíz y trasfondo, murmullos tristes y solitarios.

Tal vez la muerte es ese camino hacia abajo, a Comala. Ese camino cuesta abajo acompañado sólo por la plática de arrieros hará mucho tiempo inexistentes y también hijos de Pedro Páramo, como todos. La verdad y el misterio en un atajo que, tarde o temprano, toman todos los hijos de Pedro Páramo. Los que ya han emprendido el viaje sólo con murmullos lo podrán platicar. Ese viaje es una plática con el viento y con cuerpos que se desmoronan como montones de piedras que invitan a escuchar ese ruido que es el silencio.

Reseñas

Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Trad. de A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. corregida y aumentada, 1982, 884 pp. (ISBN 968-16-1248-5).

“En España y otras partes de Europa, el estómago aguanta entre comida y comida, y una buena será suficiente para que aguante veinticuatro horas. Pero en México y otras partes de América, dos o tres horas después de comer bien —tres, cuatro o varios platos de cordero, ternera, res, cabrito, pavo u otras aves— nuestros estómagos estaban famélicos, y de buena gana los ayudábamos con chocolate, dulce de frutas o pan, que se nos daba en abundancia con ese propósito. Esto me parecía tan extraño (la carne —excepto la de res— se veía tan gorda y nutritiva como la de Europa), que busqué explicación consultando un médico, quien aclaró mis dudas con la siguiente respuesta: aunque la carne que comíamos se veía tan nutritiva como la de Europa, su sustancia y alimento no eran los mismos a causa de los pastos que son más secos, no tienen cambio de aguas y se marchitan pronto. Y luego, me dijo, el clima de estas tierras produce ese efecto; tienen [los alimentos] buen aspecto, pero poca sustancia. Así como con la carne pasaba con las frutas, bellas, dulcísimas y sabrosas al gusto, pero todas tienen poca sustancia y son poco nutritivas... Como en la carne y en la fruta engaña la gente nacida y criada aquí; aunque su exterior sea agradable, son en lo interno falsos y vacíos de corazón.”

Este largo párrafo (que traduzco con alguna libertad) procede de la crónica de Thomas Gage, *The English American. A survey of the New Indies* (1648). Era fraile dominico inglés; pasó cinco años en Guatemala ejerciendo su ministerio, y terminó sus días en Jamaica por los buenos servicios que prestó a Cromwell para consumar la conquista de, por lo menos, esa isla.

Por los rumbos que ilustra la cita fluctúa la disputa de la superioridad del viejo mundo sobre el nuevo o de éste sobre aquél en un círculo de viciosos malentendidos y medias verdades que no parece completo aún en nuestros días. El goloso fraile hablaba por la experiencia de su estómago; otros hablaron en nombre de la ciencia, la geografía, la historia, la filosofía con testimonios que Antonello Gerbi suma minucioso en ochocientas páginas de sostenido interés.

Gerbi abre el extenso camino de la disputa con Buffon, megalómano original, extremadamente miope y naturalmente impaciente (pp. 23-26). Buffon pasa sobre América su mirada nebulosa y no descubre ni elefantes, ni hipopótamos, ni rinocerontes. En este mundo, físicamente joven, húmedo, pantanoso, proliferan los insectos monstruosos y escasean los cuadrúpedos, todos *plus petits* que los europeos. Además, el clima de estas tierras extensas,

hostiles a la grandeza, son causa de que todo lo europeo (animal, planta, hombre) se adapte mal y se degrade.

En cuanto al americano original, también es débil y “petit par les organes de la génération; il n’a ni poil ni barbe, et nulle ardeur pour sa femelle [de ahí el bajísimo índice demográfico americano]: quoique plus léger que l’Euro péen parcequ’il a plus d’habitud a courrir, il est cependant beacoup moins fort de corps; il est aussi bien moins sensible, et cependant plus craintif et plus lache; il n’a nulle vivacité dan l’ame; celle du corps est moins un exercice, un mouvement volontaire, qu’une nécessité d’action causée par le besoin; otez-lui la faim et la soif, vous détruirez en même temps le principe actif de tous ses mouvements; il demeurera stupidement en repos sur ses jambes ou couché pendant des jour entiers” (p. 10).

Buffon revisa en parte sus opiniones (no, los americanos pueden ser tan activos y robustos como los europeos, aunque los animales sigan siendo “plus faibles et plus petits”), en respuesta a la tesis de Corneille de Paw, que consiguió con sus *Recherchs philosophiques sur les Americais, ou Mémoires intéressants pour servir a l’histoire de l’espece humaine*, el espacio más polémico de la disputa: la degeneración y bestialidad del americano y su geografía. “En todo su libro —dice Gerbi—, implícita o explícitamente polémico contra los relatos de los misioneros y de los admiradores del buen salvaje, repite De Paw hasta el fastidio que la naturaleza es en el continente americano débil y corrompida, débil por estar corrompida, inferior por estar degenerada. Sólo los insectos, las serpientes, los bichos nocivos han prosperado y son más grandes y gruesos y temibles y numerosos que en el viejo continente. Pero todos los cuadrúpedos —los pocos que allí se encuentran— son más pequeños... Hasta los grandes reptiles se han hecho flojos y bastardos: «les Caimans et les Crocodiles americains n’ont ni l’impetuosité ni la fureur de ceux d’Afrique»” (p. 69).

Hegel, que corona la disputa al recoger la tesis de la inmadurez del continente, vas más allá, dice Gerbi, que De Paw, y sus conclusiones terminan por “reafirmar y agravar las más severas condenas de los denigradores de América”, por la más lógica de las razones: esta parte del mundo no tenía cabida en su sistema. Para admitirla, “hubiera tenido que hacer pedazos su construcción histórico-dialéctica, y revelar así su fragilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y comprenderlas” (p. 554). Humboldt, alterado por las falsas afirmaciones de Hegel, comenta en una carta: “he organizado mal mi vida, y pronto estaré completamente chocho. De buena gana renunciaría a esa carne de vaca europea que Hegel nos quiere hacer pasar como muy superior a la vaca americana, y me gustaría vivir al lado de esos cocodrilos suyos, débiles e inofensivos, pero que desgraciadamente tienen veinticinco pies de longitud” (p. 537).

Hegel puede ser la cúspide, pero no es el último avatar de la polémica degradante. Aún llegando a las últimas páginas del libro y a los primeros años de este siglo, se advierte la huella soterrada pero segura de De Paw que trasmína la disputa como trasmína la réplica americana a sus *Recherches*. Esta réplica peca por su arremetida. En vez de superar el insulto cae en su trampa: si los americanos son degenerados, contemos las degeneraciones de los europeos. Mal

argumento. Con intensidad (pero no intensidad) diversa los jesuitas expulsados asumen la defensa del continente: Clavijero la de México, Molina la de Chile, José Solís la del Chaco, el italiano Gilij—en su versión realista y poco comprometida— la del Orinoco y Colombia. Los angloamericanos, que estrenan novísima independencia, oponen, a su vez, a la pequeñez geográfica de Europa la extensión de su territorio, y a la calumnia de la debilidad indígena el tamaño y valor de sus pieles rojas. En las *Notes on Virginia*, Thomas Jefferson argumenta metódicamente contra cada una de las tesis despreciadoras del orgullo americano.

La réplica, que en general encomia lo que Europa denigra, sale en su trayecto del ámbito geográfico y antropológico y cae en el futurismo histórico, que sostiene su argumento en la juventud del continente y en las promesas que le guarda el porvenir. Esta tesis, repetida hasta el cansancio sin que a estas fechas parezca haberse gastado lo suficiente, dictó a Oscar Wilde el siguiente comentario: "The youth of America is their oldest tradition. It has been going on now for three hundred years. To hear them talk onewould imagine they are in their first childhood. As far as civilization goes they are in their second" (p. 714).

Después de tantas páginas en las que se repiten con tozuda insistencia los mismos temas saturados de acrimonia y las mismas apologías, que sólo la ironía serena, el humor y la erudición de Antonello Gerbi hacen llevaderas hasta el final, no queda sino preguntarse como el autor, "¿Acaso no hay para la realidad otra manera de acrecentarse y hacerse mejor conocida que hundirse una y otra vez en el mito de la leyenda, en las violentas alternativas y en las arbitrarias excogitaciones de la diatriba? No sé si en este caso tan especial sea posible. Sin necesidad de mucha lucubración se puede advertir que el eurocentrismo no ha perdido su fuerza y que América, a pesar de sus casi quinientos años, no ha perdido su juventud.

Sería olvido poco perdonable no encomiar la traducción y la presentación de este libro, ambas excelentes. *La disputa del Nuevo mundo* es, sin duda, un acierto del Fondo de Cultura.

MARTHA ELENA VENIER

Alfonso Martínez Rosales, *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859*, México, El Colegio de México—Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1985, pp. 369, (ISBN 968-12-0303-8).

A finales del siglo XIX el sabio Joaquín García Icazbalceta afirmaba que no podría emprenderse la historia de la dominación española sin acudir a las crónicas religiosas, es decir, a las historias particulares de las provincias de las diversas órdenes que se establecieron en México.

Aseguraba que las crónicas manuscritas eran mayores en número que las impresas y que todas ellas eran “acopios riquísimos de noticias que en vano buscaríamos en otra parte”.

El auge monástico del siglo XVII hizo proliferar este tipo de testimonio ya que las órdenes religiosas formaban la columna vertebral de la sociedad colonial sea por su fuerza política, por su peso económico o por su influencia espiritual en la vida religiosa, educativa y cultural. Los archivos conventuales eran cuidados con esmero con el fin de que algún día fuera redactada la historia de la comunidad y las vidas particulares de los hermanos o hermanas que agotaron sus existencias dentro de los muros del convento. Es grande la seducción que ejercen esos viejos papeles amarillentos escapados a nuestra incuria; son el reflejo fiel de una forma de vida novohispana desaparecida, pero también son el testimonio fehaciente de un momento determinante en la configuración de una mentalidad. De ellos surgieron las crónicas religiosas que no sólo son los registros históricos de la orden sino auténticas historias del México colonial. Ahí el cronista elegido por el provincial vertía tanto sus experiencias como testigo presencial de los hechos como los datos que recogía en los archivos: extractos epistolares, datos biográficos, documentos de fundaciones, instrucciones particulares, testimonios de índole económica, cuentas y nóminas. Estos datos resultan tanto más precisos cuanto gran cantidad de los originales que los contenían se han perdido irremisiblemente. Ahí el cronista narra en un marco de edificación moralizante la historia de la fundación y progresos de su Orden y entrelazaba, a menudo con arte admirable, los sucesos menores y cotidianos con los grandes acontecimientos que afectaban a su Provincia. Su cometido era con frecuencia básicamente político: una forma de alegato jurídico histórico contra las pretensiones de las autoridades civiles, de otras órdenes o del clero secular que vulneraban los derechos de la congregación religiosa, y como estas pugnas se daban a menudo es fácil comprender por qué las crónicas religiosas del periodo que nos ocupa superan en número a las crónicas civiles. Cabe mencionar sin embargo que son contadas las crónicas religiosas que intentaron abarcar la historia completa de la Provincia durante todo el periodo colonial. Su finalidad era más modesta, dadas las dimensiones de la tarea. Así, la mayoría de estas obras se circunscriben a un período determinado o a un área bien delimitada. La conjunción de varias crónicas de diversas provincias podría dar, según se creía, una historia general de la Orden, que, cabe decir, casi nunca llegaba a realizarse.

La obra de Alfonso Martínez sobre la Iglesia del Carmen de San Luis Potosí se inscribe en esa corriente de la moderna historiografía que, al mostrar en detalle un fragmento del pasado que ha sido injustamente olvidado, ha podido revalorar parte de la vida de la Nueva España y del México independiente. Siguiendo los pasos de eminentes y eruditos historiadores potosinos tales como don Primo Feliciano Velázquez, don Francisco de la Maza y don Rafael Montejano y Aguiñaga, Martínez escribió una *nueva crónica* ciñéndose a las más rigurosas técnicas

doxográficas y heurísticas de la metodología histórica de nuestros tiempos. Ha sabido unir lo vetusto con lo nuevo, y ha insuflado nueva vida a un género difícil que se suponía periclitado desde hacía mucho tiempo. Para elaborar esta crónica tan carmelita como potosina Martínez ha acudido —tal como sus predecesores de los siglos XVII y XVIII— a las fuentes directas: ha recorrido diversos archivos —entre otros el valioso Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí—, ha registrado testamentos, cartas y crónicas. En fin, ha recreado con base en fuentes primarias la historia multiforme del Carmen Potosino.

Sin embargo, esta crónica que hoy publica El Colegio de México no sólo es valiosa por sus aportes metodológicos. En mi personal opinión su mayor mérito radica en que, al reconquistar ese mundo perdido y al seguir las pautas y, a veces, hasta el modo de escribir y el léxico de sus antecesores, se ha unido a esa vieja tradición novohispana que buscaba crear, por medio de la historia y a partir de la exaltación de la propia tierra y de los santos, los sabios y los héroes que la poblaron, una conciencia patria. No a otros elementos tuvo que recurrir la historiografía oficial posterior a la independencia para fincar la conciencia histórica nacional.

La crónica carmelita de Alfonso Martínez, que va del México colonial al México nacional, siguiendo el hilo que le brindaba una obra maestra del arte barroco, si algo nos muestra es el hecho que ha sido un único y mismo espíritu el que ha animado a la naciente conciencia mexicana en esos dos siglos. Al hacer esto, nuestro cronista potosino ha desvirtuado las teorías maniqueas que han visto dos pasados y dos historias donde no había sino sólo una. En suma, nos ha dicho —o, para decirlo más claramente— nos ha recordado, que volver a la Nueva España de los cronistas es volver, de nuevo a nosotros mismos.

ELÍAS TRABULSE

Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca de "estar"*, México, Siglo XXI, 1985, 117 pp. (ISBN 968-23-1330-9).

Tanto lo filosófico como lo poético están vinculados con la captación (y la comprensión) del paso del tiempo. Los griegos, San Agustín y Heidegger lo han visto con respecto a la filosofía. Machado —a través de Juan de Mairena— lo decía con respecto a la poesía. Xirau parece conjuntar todas estas vertientes en un delta de comprensiones del tiempo —la poética y la filosófica— que desemboca en el *estar* infinito, la atemporalidad de lo eterno. Y es que se trata de la comprensión del tiempo humano, y no del tiempo sin más —definido seca y abstractamente por algunos filósofos de corte aristotélico como "la medida del movimiento".

El tiempo humano es el tiempo interno, el tiempo del alma. Distendidos del tiempo físico y el tiempo humano, su conjugación en el hombre, en

nosotros, nos proyecta a tres “lados”: al recuerdo, a la presencia y a la expectativa (pasado, presente y futuro en el alma, como en una síntesis, el tiempo humano). Xirau relaciona el tiempo del alma con lo que para San Agustín es precisamente lo que humaniza al tiempo: la memoria. La memoria es el meollo del alma. Es lo que nos recupera el tiempo, y es, asimismo, lo que más nos acerca a la noción de eternidad. Y es la memoria de la memoria —la memoria reflexiva— la que nos da conciencia de haber vivido el tiempo, la conciencia del tiempo vivido, del tiempo humano que tanto importó al obispo de Hipona. En conexión con esto, Xirau alude a la concepción agustiniana del olvido como parte de la memoria. Y también Xirau nos muestra a Agustín vinculando el tiempo humano con el tiempo cósmico. La creación da comienzo al tiempo porque con ella comienza el movimiento, la mutación. Y, al aparecer el hombre en la creación, con él aparece la conciencia del tiempo, el tiempo humano. Desde nuestro tiempo (con dolores y pecados, i.e. con la presencia del mal), amamos el tiempo sin fin que es la eternidad hermosa y beatífica de Dios. En este sentido se puede afirmar que San Agustín —dice Xirau— *inventó* (encontró, profundizó, fue su hallazgo) el tiempo vivido, humano, el del “estar”.

Se llega entonces, en el discurso de Xirau, a la central noción de “estar”. Nos dice que tiene más contenido humano, más sabor concreto, más evocación a persona que el del mero “ser”, el cual todavía suena demasiado abstracto y neutro. El estar parece configurar una actividad más propia de lo vivo. Nos lo muestran Heidegger y los ontólogos de la existencia. Después del estar surge cuasi-mecánicamente la cuestión de la permanencia. Y, después de ella, la de la eternidad. Xirau nos muestra las íntimas conexiones que se dan entre estos conceptos. ¿Por qué desembocan ellos en la consideración de la trascendencia, de lo absoluto, de Dios? Tal vez porque la captación de nuestro estar nos parece tan contingente que nos mueve a buscar el secreto apoyo necesario que lo sostiene. Y de esta manera somos introducidos en el vital lenguaje de la mística, que se pronuncia las más de las veces en forma de poesía.

Todo ello se conjunta en la condición concreta del hombre, y nos hace pensar en la manera como encarnamos esa dimensión trascendente que a veces detectamos en nosotros mismos. Y brota espontáneamente el problema del alma, con su relación al cuerpo. El cuerpo, por el cual nos aferramos a la realidad material y física familiar, acostumbrada, tranquilizante en cierto modo; y, como contrapartida, el alma, por la cual —si algo nos compele a aceptar que ella existe— nos vemos de inmediato proyectados hacia otra dimensión, la de lo espiritual, con una eternidad y un destino inmortal que la acompañan. Si no aceptamos el monismo (sólo existe el cuerpo o sólo el alma), nos encontramos ubicados en un dualismo que resulta muy difícil de hacer consistente; estorboso —como llega a decir Xirau. Sin embargo, el monismo materialista plantea problemas semejantes, lo cual no aboga por un adoptarlo sin más.

Principalmente, el monismo tiene una dificultad que llama poderosamente la atención. El monista habla de una *relación* entre mente y

cuerpo. Pero, donde se menciona una relación (y no se aclara que se da entre dos aspectos, dejando entender que es entre dos cosas; y, además, no se alude a la identidad entre esos dos elementos), se está hablando no de un monismo, estrictamente, sino que se deja irrumpir al dualismo. Sin embargo, Xirau declara que no pretende haber asestado el golpe mortal al monismo, ni haber resuelto el problema. Es algo que parece ser "cuento de nunca acabar".

Por otra parte, el autor cree encontrar en Suárez, el escolástico español del siglo XVII, "la primera teoría moderna y clara de una filosofía cristiana no dualista" (p. 107). Esto se debe a la sagacidad con la que Suárez plantea la relación alma-cuerpo —la cual ya se hallaba en Santo Tomás, en quien se inspira el escolástico granadino—: "el alma no es el cuerpo pero lo es parcialmente, como también las partes del agua se unen en un solo supuesto, componiendo la subsistencia íntegra de éste con sus subsistencias parciales" (Suárez, *Disp. Met.*, d. XXXIV, secc. 35). Ciertamente es una solución aguda, mediante la noción del cuerpo y el alma como substancias incompletas que se unen formando una substancia completa, que sería el hombre total. En todo caso, la muerte es la separación de esas dos substancias parciales y la descomposición del todo compuesto. Pues bien, la muerte es lo cierto y la supervivencia es misterio. Pero queda la esperanza de morar, después de la muerte, en un cuerpo verdadero y en un alma verdadera, donde ocurre lo que dice Heráclito, aquella de que "cambiando, reposa".

MAURICIO BEUCHOT

GOOD YEAR - OXO

CORONADO
S.A.

PARQUE VIA 210

535-37-36

566-27-92

Gar-Vel

INDUSTRIAS Y REPRESENTACIONES GAR-VEL, S.A.

● **CALEFACCION**

● **VENTILACION**

● **AIRE ACONDICIONADO**

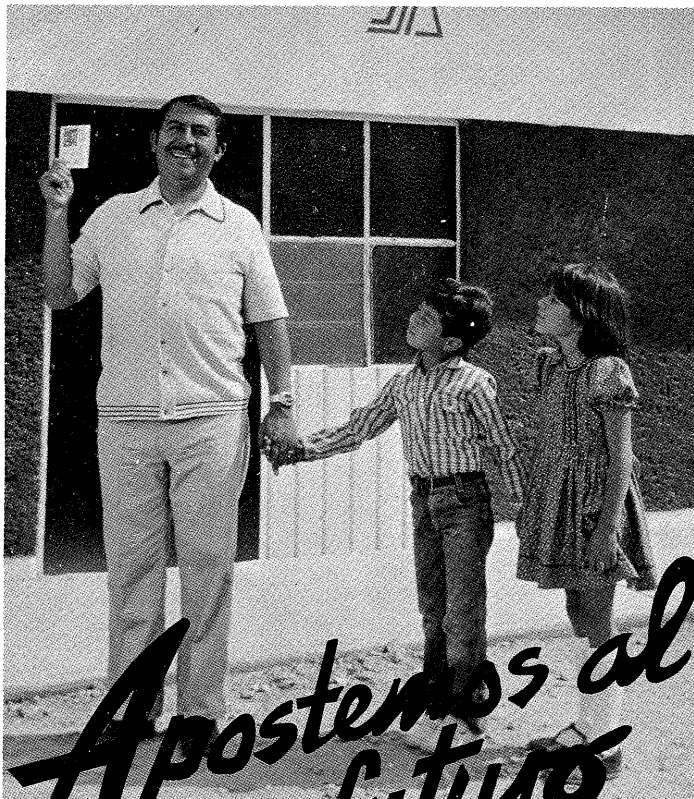
**GUILLERMO BARROSO No. 10
FRACCIONAMIENTO TECNICO
INDUSTRIAL LAS ARMAS
TLALNEPANTLA
EDO. DE MEXICO**

394-84-99

394-59-18

394-58-19

**Cada billete de lotería es una herramienta
para el bienestar de toda la comunidad...
¡Que usted pone en servicio!**



**José E. Torres
Obrero Industrial**



**LOTERIA NACIONAL
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA**



A black and white advertisement for Baronet cigarettes. The background is a close-up, high-contrast photograph of a woman's face, focusing on her eyes and nose. She is wearing a dark, textured headband. In the lower right quadrant, a pack of Baronet cigarettes is shown at an angle. The pack is white with a dark band at the top. The word "Baronet" is printed in a large, bold, serif font. Below it is a small crown icon, followed by the words "CON FILTRO" in a smaller, sans-serif font. At the bottom of the pack, there is a dark, triangular graphic element. Overlaid on the bottom half of the woman's face and the cigarette pack is the text "Baronet" in a very large, white, serif font, and below it, "¡Le da todo!" in a slightly smaller, white, sans-serif font. The overall aesthetic is classic and elegant.

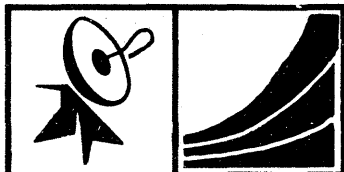
Baronet
CON FILTRO

Baronet
¡Le da todo!



BIMBO

**Empresa 100% mexicana,
con más de 35 años
haciendo pan
para las familias mexicanas.**



MUZAK®

**MUSICA FUNCIONAL PARA GENTE
QUE TRABAJA**

AUDIOPLAN, S.A.

AV. PERIFERICO SUR No. 3449-1er. PISO 10200 SAN JERONIMO LIDICE

MEXICO, D.F. TEL.: 595-92-99



INFOSISTEMAS FINANCIEROS, S.A. DE C.V.

Empresa Especializada en Consultoría
y Desarrollo de Sistemas Financieros

BAHÍA DE GUANTÁNAMO 79 / CASI ESQ. EJÉRCITO NACIONAL / TELS. 254-41-40 Y 254-34-79

BOLSAS Y ZAPATOS FINOS EN PIEL EXOTICA



**CRUZ DE LAS ARBOLEDAS No. 4
COLONIA STA. CRUZ DEL MONTE
SATELITE, EDO. DE MEXICO
TEL.: 393-33-19**

Tiene problemas de entrega con sus trabajos

Necesita un diseño moderno y profesional

Tiene algún proyecto editorial

Tiene un trabajo en proceso y requiere maquila de negativos, láminas impresión y encuadernación

Requiere de tipografía y formación

Necesita un catálogo con urgencia

EUCATL ediciones

Nosotros somos la solución

Calle Sol 218 Col. Guerrero Tel.: 529-9074

ITAM • CAIE

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN ECONÓMICA

Ofrece:

- un informe mensual sobre la economía mexicana
- un servicio de consultoría económico-financiera

Tel: 5-50-93-00 ext. 104, 195 y 196



Instituto Nacional de Bellas Artes

LIBRERIA DEL PALACIO

VESTIBULO DEL PALACIO
DE BELLAS ARTES

LIBRERIA



LIBRERIA

CENTRO CULTURAL
JOSE GUADALUPE POSADA
DINAMARCA Y HAMBURGO

LIBRERIA DEL
**MUSEO DE ARTE
MODERNO**

PASEO DE LA REFORMA Y GANDHI

**LIBRERIA
DE SAN CARLOS**
PUENTE DE ALVARADO 50



Vuelta

Vuelta

Vuelta

Vuelta

REVISTA MENSUAL

Director: **Octavio Paz**

Consejo de Redacción: Julieta Campos, José de la Colina, Salvador Elizondo, Juan García Ponce, Ulalume González de León, Alejandro Rossi, Tomás Segovia, Gabriel Zaid.

Subdirector: Enrique Krauze

OFICINAS: AV. CONTRERAS 516 3er. PISO, SAN JERONIMO LIDICE
10200, MEXICO, D.F. TEL. 683-56-33

CUADERNOS
POLITICOS

43

Revista trimestral
de Ediciones Era

Robert Boyer / Benjamin Coriat ▶
Técnica y dinámica de la acumulación
⊕ Pierre Salama ▶ La deuda del tercer mundo
⊕ Miguel Ángel Rivera Ríos ▶
Crisis y reorganización del capitalismo mexicano: 1983-1985
⊕ Eduardo Baumeister ▶ La reforma agraria en Nicaragua
⊕ Göran Therborn ▶ Los trabajadores y la transformación del capitalismo avanzado
⊕ Jaime Tamayo ▶ La confederación obrera de Jalisco: 1924-1929

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MEXICO,
MÉXICO, D.F. | GUADALAJARA, JAL. | MONTERREY
☎ 581 77 44 | ☎ 14 90 48 | ☎ 42 08 12

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación semestral del Departamento Académico de Estudios
Generales del ITAM

aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre

Precio del ejemplar: \$ 500 M.N. Extranjero: 8 dls. USA

Suscripción anual (4 números): \$ 2000 M.N. (30 dls.)

correspondencia y suscripciones:

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D.F.
Tel. 550-93-00 ext. 120 y 176

Suscripción a **Estudios** por un año a partir del número _____

por la cantidad de \$ _____ (_____
_____ pesos 00/100)

Giro Bancario núm. _____ o cheque núm. _____

Banco _____ a nombre de "Asociación
Mexicana de Cultura, A.C."

Nombre _____

Dirección _____

Código Postal _____ Ciudad y Estado _____

Teléfono _____ Fecha _____

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina