

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

LOUISE MICHEL Y EL
FOLLETÍN

Michel Gillette

EL COLONIALISMO Y LA
DOCTRINA DE LOCKE

Barbara Arneil

LA VERDAD SILENCIADA

Javier Meza

¿ES INEVITABLE UN MÍNIMO
DE DOGMATISMO?

Armando Cintora

NOTAS DE: *Vic Nachtergaele, H.C.F. Mansilla,
Evgueni Dik*

49

VERANO 1997

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

49

VERANO 1997

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR
Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**
José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

49

VERANO 1997

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales


Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Carlos de la Isla,
Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco,
José Ramón Pérez Portillo, Julia Sierra, Luz María Silva, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Alicia Lebrija, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, María Teresa de Zubiaurre,
Rosa Galán, Nora Pasternac

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 30.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.

Suscripción anual (4 números): \$ 100.00 M.N. en el D.F.

\$ 120.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,

S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,

11850, México, D.F., Tel.: 277 98 56 y Fax. 271 69 50

ÍNDICE

TEXTOS

LOUISE MICHEL Y EL FOLLETÍN 7
Michel Gillette

EL COLONIALISMO Y
LA DOCTRINA DE LOCKE 31
Barbara Arneil

LA VERDAD SILENCIADA 63
Javier Meza

¿INEVITABLE UN MÍNIMO
DE DOGMATISMO? 71
Armando Cántora

NOTAS

MARGUERITE YOURCENAR,
CIUDADANA DEL MUNDO 85
Vic Nachtergaele

ÍNDICE

EL CHOQUE ENTRE EL MUNDO OCCIDENTAL Y EL ISLÁMICO <i>H.C.F. Mansilla</i>	94
OCASO DEL DISCURSO SOVIÉTICO <i>Evgueni Dik</i>	102
RESEÑAS	
TOMÁS GRANADOS, <i>El dibujante de triángulos</i> <i>Jaime del Río</i>	113
BERNARDO BOLAÑOS, <i>El derecho a la educación</i> <i>Rodolfo Vázquez</i>	117
FERNANDO SAVATER, <i>El valor de educar</i> <i>Lizbeth Sagols</i>	124

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS ACERCA DE LOUISE MICHEL *

*Michel Gillette***

La aventura del siglo XIX se manifiesta en el folletín. Desgarro cruel, jacobino y vehemente de nuestro imaginario, la novela folletinesca arrebató a los relatos de corte tradicional su monopolio; plasmó el occidente manufacturero y fabril, convirtiéndolo en una simbología particular y transformándolo en el orden de las cosas. Nosotros, compañeros de viaje, sucumbimos a esa ruidosa autoridad y, entorpecidos con tanto relato, hibernamos en la impotencia. Pero ¿de cuál folletinismo fuimos rehenes?

Forzado a vivir el relato, a contemplar una genealogía artificial y monótona, a soportar ese decorado, el proletario arrojado al exilio no pudo sino optar por el silencio. Pero ¿acaso ese confinamiento a una literatura privativa de historia caracteriza a todos los folletines? El plural nos obliga a ser prudentes, ya que contamos con numerosos ejemplos. En el caso de Louise Michel ¿sus folletines se diferencian de aquellos firmados por Beaujoint, France, Labourieu, Lermina, Montépin,

* Título original: "Interrogaciones folletinescas acerca de Louise Michel seguidas de algunas notas concernientes al *Bâtard imperial*." L. Michel, J. Winier, *Le bâtard imperial*, 1883, Librairie Nationale, 100 entregas, 796 p. Traducción de María Virginia Jaua Alemán.

** Escritor francés contemporáneo.

MICHEL GILLETTE

Navery, entre otros? ¿No incitó acaso a la revolución cultural a todos quienes convivieron con el relato folletinesco? ¿No fue el relato cotidiano una trampa en la que cayeron ciertos demócratas, lectores sentimentales de Sue o condiscípulos de Souvestre? “La novela popular no ha sido aún creada, quien la invente habrá de ser un hombre con mucha inspiración, grandes arrebatos, poco escrupuloso frente a las delicadezas del arte pero provisto de un instinto y una enorme sensibilidad ante la aparición de un drama; deberá ser a un tiempo orador veloz, enfático e ingenuo, en fin, un hombre que albergue en su interior las peculiaridades de esa criatura, ignorante y sublime a la vez que es el pueblo.”¹

Sue, adversario tenaz, consideró el folletín como una categoría esencial de la civilización industrial. Siempre lozano, permaneció en el centro de la polifonía del discurso folletinesco, aún cuando después de él, el juego narrativo se alejó de las experiencias fundamentales. Durante el Segundo Imperio fue Benjamín Gastinaeu quien recorrió y puso a prueba todas las posibilidades técnicas del folletín. Consciente de la ausencia de una dimensión política de los relatos, abandonó la concepción sentimental que tenía Sue del folletín, y reafirmó el papel determinante que ese “género vano y superficial” podía desempeñar en el acontecer de una nueva formación social. Folletinesco en su manera de pensar, Gastineau experimentó el fracaso en numerosas ocasiones pero su obra, aunque poco reeditada, ejerció cierta influencia.²

Dentro de la literatura depresión tempestuosa, pero en el ámbito político la novela por entregas fue a partir de 1871 retomada por muchos escritores, y en esa época Tropman escribió el último capítulo de *Drames de Paris*. De hecho, el fervor folletinesco y la violenta censura que este género hizo del Imperio se mezclaron en relatos escandalosos y vengadores. El régimen napoleónico se vendió al mejor postor. La investigación cotidiana se volvió más osada, atreviéndose a recorrer las antecámaras políticas, a develar antiguos desórdenes y a cuestionar el ambicioso proyecto de Haussmann. El folletín se divirtió llevando a cabo parodias ruidosas aunque inofensivas. Así, convirtiendo la política en extravagancia, Labourieu inventó algunos *Mistères*.³ Como viaje nocturno, travesía criminal, la actualidad política se comercializó a

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

través de extensos relatos de homicidios, complots y mascaradas folletinescas. Las novelas por entrega participaron con entusiasmo e ímpetu en la tendencia general, no así las publicaciones diarias.⁴ Aimard, trampero fiel, zozobró en la locura novelesca; Taxil, quien encabezaba al grupo, se dedicó al comercio anticlerical; Guérault se las ingenió para destilar los frutos de Ponson du Terrail,⁵ y Montépin continuó engatusándonos. Fue, pues, en ese mundo de escritura donde volvieron a aparecer los proscritos.

Numerosos comuneros surcaron los mares del folletín: Arnould, Barot, Boulabert, France, Goullé, Lepelletier, Rochefort y el viejo Vésinier.⁶ Todos ellos se dedicaron de manera compulsiva a escribir folletines, sin poner en duda sus ventajas. Pero ¿se puede hablar de un nuevo despliegue folletinesco? ¿Sustituyeron estos escritores el desgastado patrón del folletín, supieron rejuvenecer el género, o, por el contrario, prolongaron sin criterio alguno un ejercicio puramente cuantitativo? Con diferentes tonos de voz pero con la misma trama melodramática, algunos de los autores reafirmaron los modelos heredados sin que el pensamiento político influyera en sus textos (Arnould, Lepelletier). Otros buscaron ampliar el ámbito del folletín y con precipitado pragmatismo se abandonaron a una dramaturgia socializadora. Así Boulabert, escritor incansable, asalariado durante el Imperio y por lo tanto muy vinculado a la realidad folletinesca y a las formas de su discurso, denunció en *Le guet-apens* las antiguas alucinaciones del folletín.⁷ Una vez acentuada la tendencia política dentro del género, se le cargó de diatribas y cóleras libertarias.⁸ Un gran número de folletines sin ser abiertamente de oposición, y manteniendo siempre una fidelidad hacia las formas clásicas de la narración, intentaron escapar de las tramas habituales, como si la exaltación y la crítica simultáneas pudiesen convertirse en una forma de emancipación social. Se trataba de destruir la forma folletinesca de la ideología dominante, llegando, incluso, a alterar el epílogo. Rochefort lo intentó con *Le palefrenier*.⁹ Pero al ser una resolución jurídica que sanciona debilidades y virtudes, expresión de una felicidad eterna que condensa nuestro sueño de seguridad, el fantasma del epílogo engañó a algunos, como a Barot. Entre el escritor y

MICHEL GILLETTE

el militante político no existió vinculación y el relato folletinesco siempre salió triunfante.

Los escritores, fungiendo como *folletinistas* con ascendencia política, deseosos de conceder una significación liberadora al folletín en la que lectura y reflexión estuvieran unidas, experimentaron el poder que ejercía la influencia de las entregas para crear una extraña forma de novela pastoril. Ese imperioso deseo por la expresión folletinesca se apoderó de Louise Michel,¹⁰ quien, a pesar de tener una sólida formación empírica, hizo uso de elementos discordantes. A través de la novela por entregas quiso encontrar los caminos de una ciudad más humana. La novela-folletín al ofrecer una gama de posibilidades debía impedir que el hombre se debilitara: la democracia, como auténtica comunidad, exigía en ese momento dejar los juegos folletinescos que son pura ilusión, sin renunciar a su estrategia festiva ni a la comunión con el público lector. No se trataba, por decirlo de alguna manera, de “folletinizar” el folletín, sino más bien de renovar los atavíos de un Sue para regresar al ávido interés original.

10

Mediante la prosa de folletín el hombre moderno conquistó el conocimiento de una forma desenfadada y contradictoria. Además de la función lúdica, la novela tiene otra que es afirmativa, la cual no se comprende fuera del universo del folletín. Validadas desde el momento mismo de ser enunciadas, las referencias del relato se convierten en un lazo de unión entre los hombres más fuerte que el de la política: el proletario, como si fuese un ave, se posa de folletín en folletín, buscando descanso y protección. Por medio de los lectores de folletines Louise Michel logró captar la atención de la clase obrera, y a partir de ello escribió una novela sincera y no una verdad referida a quién sabe qué criterios dogmáticos; por consiguiente, la novela por entregas se volvió la manifestación explícita de la fraternidad. El relato folletinesco, al igual que el movimiento de la Comuna declaró el igualitarismo de la propiedad, y sin temer la solidez novelesca, los internacionales* se en-

* *Rouges* en el original, integrantes y simpatizantes de los partidos obreros (n.t.).

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

frentaron a los *blanquistas*,* como lo hizo J. B. Clement¹¹ en sus enérgicos discursos.

* * *

¿Trabajar de manera folletinesca para transformar el mundo? La novela por entregas siempre expresó postulados simultáneos y contradictorios: la representación de lo cotidiano y el acontecimiento fuera de serie; la veracidad y la exageración. El folletín, depredador de la aristocracia, demócrata pusilánime, al dosificar las intrigas al lector, inquietó al movimiento obrero. Desde Tolain¹² hasta Rictus¹³ estalló una fuerte corriente opositora, pero Dezami no pudo sustraerse al encanto del relato¹⁴ y, después de él, Lermine y Malato¹⁵ escribieron historias para *L'Humanité* o *La bataille syndicaliste*. Seducidos por el juego de espejos del folletín y conscientes de lo doloroso de la lucha política, ciertos militantes novelaron el discurso demócrata haciendo uso de la más sencilla técnica periodística y dejando de lado la narración de hechos sin ilación. La novela por entregas se convirtió en receptáculo del discurso político y su legitimidad fue consustancial a la libertad obrera. Jean Bruno, gran dramaturgo, emprendió un trabajo magistral para vencer el alejamiento del proletariado hacia este género.¹⁶

11

¿Folletinizar la lucha de clases? Plebeya, ingenua, cálida y desordenada, Louise Michel manifestó en sus relatos una emoción democrática aunque con un lenguaje y un estilo folletinesco, y refutó la imaginaria de las narraciones de Labourieu con la invención de una realidad que supo responder a las exigencias de lo cotidiano. Desconocedora de la noche parisina, donde bajo la llovizna criminal deambulan esbirros armados de espéculos (cfr. Vesinier), impugnó el estallido de los seguidores de Boulanger, verdadera fiebre militar experimentada por soldados vociferantes e invidentes (cfr. Morphy) y dejó de lado los retratos complacientes y las pinturas cómplices para las que posaron políticos incautos (cfr. las biografías de Thiers y de Gambetta). Michel estableció

* *Pâles* en el original, seguidores de Louis Blanc (n.t.).

MICHEL GILLETTE

la conexión necesaria entre el sentimentalismo del folletín y el compromiso político. Leerla hoy implica conocer el círculo de escritores de novelas por entregas, formado por Navery (*Les drames de la misère*),¹⁷ Ninous (*La fille de l'ouvrier*), Gastyne (*Chaire à plaisir*) entre otros.*

La razón de ser del folletín fue menospreciada, pero ¿en qué consistió la diferencia tanto en las estructuras como en la forma de ejercicio de ese discurso político? De ninguna manera tenemos la libertad de hacer una interpretación folletinesca del mundo, y las disertaciones que se consideran modernas hacen uso de la representación heteróclita de la novela por entregas. Todavía hoy los artificios ortodoxos del folletín nos acosan; nuestras certezas, creencias tácitas en la necesidad, la fatalidad, las normas y la legitimidad se alimentan de una lógica de sumisión en la que se apoya el epílogo, una ordenada sucesión de preceptos morales. Esa irónica presencia nos hace herederos de Montepin, no de Louise Michel, quien jamás hizo un juicio moral en sus relatos. En las historias de esta autora el punto final no existe, los relatos quedan inconclusos y el lector afanoso alberga en secreto el deseo “de conquistar la igualdad social que en todas las épocas les ha sido negada a los trabajadores por los tiranos”.¹⁸

12 | Todavía hasta hace poco el mundo parecía librado de su miseria y daba la impresión de que el mal había sido vencido. En 1857, E. Enault y L. Judicis formularon la solución final: “Se retiraron a una de esas soledades que, como campo abierto a la inteligencia y al trabajo, se extienden a lo largo de caudalosos ríos. Para olvidarse del mundo y ser olvidados por éste, se refugiaron en su amor como en una fortaleza inexpugnable, no escuchaban, sino en la lejanía, el rumor de la ciudad y sus sonidos discordantes, gritos de odio y de venganza que como himnos malditos nacen de lo más profundo de la sociedad. Así como antaño sus vidas habían sido agitadas y golpeadas por la tormenta, ahora transcurrían diáfanas y en calma como esos riachuelos que huyen del tumultuoso nacimiento del manantial para perderse discretamente entre los prados que fecundan.”¹⁹ Esta forma de aislamiento, señalada por la

* Señalamos de manera sucinta los datos de una búsqueda personal (n.a.).

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

justicia, el amor lícito entre cónyuges, imponía fines punitivos, educativos y morales, patrones de disciplina como única solución.²⁰ Expresión mítica de una sociedad triunfante, el epílogo como actitud afirmativa instalaba a los individuos, ya sin riesgos ni temores, en el entusiasmo utópico del consenso. En los textos de Louise Michel las representaciones eufóricas se desvanecen: “vivimos en el exilio, y al mismo tiempo padecemos, lúcida y tristemente, el dilema social”.

Le Bâtard imperial

Repleta de recursos folletinescos, en la novela *Le bâtard imperial* aparecen elementos como: los resucitadores,²¹ el médico criminal,²² el jorobado,²³ el veneno,²⁴ la trama secreta,²⁵ la cifra simbólica,²⁶ el azar,²⁷ la desnudez castigada,²⁸ los hermanos,²⁹ el albergue donde ocurren crueldades,³⁰ el diario,³¹ entre otros.³² La acción transcurre en un período de treinta años, siguiendo una de las reglas de temporalidad más comunes del folletín. La novela, otro volumen de los que se encuentran en nuestra biblioteca folletinesca, expone la actualidad política a la manera de Zaccane, Lamothe, Turpin, Sansay, Bousenard, pero bajo los ideales democráticos. Mandrin, valiente y legendario revolucionario se hace personaje del folletín y en él persigue su anhelo de la repartición de bienes,³³ Bakounine es un *Rocambole** insurrecto que se afana por realizar su sueño en tierras americanas, y Thiers un títere del gobierno.

Por definición, en el folletín el bastardo³⁴ sufre mil desventuras, sin embargo, en esta novela dentro de la intriga no existe la angustia filial, el ahorcamiento de la joven madre en las primeras páginas, nos priva de del usual desarrollo narrativo, tan preferido por Richebourg (cfr. *La dame en noir; Cendrillon la fée de l'atelier*). Por otra parte, el ahorcamiento, poco antes del epílogo, de Paul, del bastardo que ha sido víctima de la tiranía paterna, contraviene todas las reglas anterio-

* Personaje de las novelas de folletín de Ponson du Terrail (n.t.).

MICHEL GILLETTE

res. Sorprende que al terminar el relato, el hijo natural perezca. Dentro del estilo que desarrollaron, Sue (*La famille Jouffroy*), Mie D'Aghonne (*Le Macquart*), Bertnay (*Le péché de Marthe*) y Barot (*Franceline*), ese tipo de "solución" señala la imposibilidad de reducir el texto al enigma.³⁵ El doctor Doudoff, compañero de Bakounine, al instruir al niño hace "del que estaba destinado a ser un tirano un hombre libre, y le transmite su repulsión hacia el despotismo y el amor por la libertad"; Paul Vladimir educado "entre los fervorosos creyentes en el porvenir, criado entre los primeros héroes del mejor momento de la leyenda del proletariado" no pudo compartir con ellos sino la tragedia. Esta nueva forma del folletín invita a hacer otra lectura: a la mitificación aparente le sucede el sentido revolucionario, a los problemas familiares las dificultades políticas. Es sabido que "en algunas épocas las alegrías y los sufrimientos individuales desaparecen, la violencia que azota al mundo devasta todo lo que pertenece a la raza humana, no es el destino de un hombre lo que importa en ese momento sino el de un pueblo entero, y uno termina por convertirse en vigía de la humanidad".³⁶ Por ello es tan interesante, en la novela de Louise Michel y Jean Winier, la geopolítica folletinesca en la que coinciden cuatro ciudades: Moscú, Cracovia, Roma y París.

14

* * *

Antes de 1891 Rusia no existía sino en la nieve ensangrentada y en las heladas aguas de Berezina, líquido amniótico en el que se gestó el crimen (cfr. Ponson du Terrail, *Les drames de Paris* y Boulabert, *La femme bandit*). Impartida a manera de prólogo en los folletines antes mencionados esta enseñanza (ignorada después de la alianza franco-rusa,³⁷ y desdeñada tiempo después por Rouletabille y Fandor), inspiró, primero a Clemence Robert³⁸ y luego a Louise Michel, la imagen de una nación incivilizada, habitada por hombres gigantescos "con una cultura vulgar",³⁹ que con una autocracia esclavista "se regocija todo lo que puede en desgarrar a Polonia". Moscú, el verdugo de Cracovia, escuchó las lamentaciones católicas, los gemidos folletinescos, la in-

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

dignada protesta de los demócratas. Alexandre de Lamothé lloró a “la heroica y desventurada Polonia”,⁴⁰ Jules Boulabert salió en defensa de “ese pueblo amigo y hermano que sucumbe bajo los golpes de un déspota sin compasión”⁴¹ y Louise Michel, impulsada por la ansiedad revolucionaria, escribe desafortunadamente folletines en los que cuestiona la humillación que padecen los polacos. Pero, de esos folletines convertidos en gritos, sólo *Le bâtard imperial* se atreve a acusar a Roma, el bastión papal que hasta el momento había estado ausente de las novelas de denuncia. En el relato de Michel “resuena el bronce de las campanas, la *jullule* de los clérigos con sotanas rojas y negras, la prostitución de las conciencias...”

La tela de araña católica, es una túnica mortuoria que envuelve al mundo en “una inmensa farsa ante la cual el pueblo se ha prosternado durante dieciocho siglos”. Solapada por las órdenes pontificias, la banda de criminales intriga y da golpes, “ya que todas las infamias se cometen en nombre de Dios”. Ese juego de emboscadas crueles, hipocresía religiosa, escenas lúbricas, claroscuros penitenciarios, nos hace evocar la gran obra de Taxil, los relatos de Labourieu, France, Rouquette, Moret, Sirven, Durantin, los polémicos textos de Gastineau, Lermine, Monteil, d’Arnould, y Poupin-Blainpain.⁴² Unos y otros denuncian la misma conspiración teocrática, y Arnould escribirá: “Durante catorce siglos la sociedad ha visto morir a los mejores, a sus hijos más vigorosos, a todos esos genios portadores de antorchas que podrían haberla iluminado y guiado, por medio del progreso y la lucha contra el prejuicio y la ignorancia, hacia el bienestar.”

París, centro de la Comuna y de los destinos folletinescos, no es sino una ciudad que como Cracovia espera “el momento de la resurrección, la hora en la cual se derrumbarán los muros reales a los pies de los hombres que por fin serán libres en cualquier lugar del mundo...” Sólo haciendo una lectura completamente errada puede interpretarse en el error de Paul y de Agny, comuneros acorralados, una evocación del relato criminal al estilo de Labourieu, Sorr, Gueroult, Berthet o Zaccane. Pero Thiers, “ese idealista del crimen oportuno” más despreciable aún que los canallas que deambulan en *Esclaves de París*, se

MICHEL GILLETTE

alojó en un cuchitril del gobierno que no le envidia nada al peor cabaret. Junto con todas “las bestias salvajes de la reacción”,⁴³ ¿no merece terminar, como Cassegrain, en la guillotina de una columna de la Gaceta de los Tribunales? (cfr. Beaujoint, *Les nuits de Paul Niquet*).

16 “París era un matadero, un enorme rastro en donde la sangre del pueblo miserable manaba como el agua de una fuente.” Este relato de la represión denunció nuestras lecturas diarias. ¿Cómo se puede, en medio de la tragedia de la Comuna, imaginar la simple historia de un huérfano, de una herencia perdida, de un muchachito parisino, de un insurrecto arrepentido?⁴⁴ ¿Por qué razón escuchar a Lamothe,⁴⁵ Navery, Debans, Pont-Jest, Richebourg, Montépin, Bell, Gastyne, Villemer, Delpit, Mary, etc.?⁴⁶ ¿Los revolucionarios no son sino pícaros en rebelión contra la sociedad, orgullosos y vanidosos malandrines imbuidos “en el camino tenebroso que de caída en caída y de revuelta en revuelta conduce al obrero hasta esa última y sorpresiva deshonra que es la cárcel”? (véase *Mémoires d'un deporté à la Guyane française*). Luchando abiertamente contra los paladines del folletín, Louise Michel eludió ese maniqueísmo que se había anquilosado en los relatos, e hizo de Napoleón III “un bandido que condujo al matadero y a la infamia a la especie humana”, vio en los miembros del gobierno provisional a los competidores de Poulailleur y observó, a propósito de los agentes de seguridad del virrey de Polonia, que se “habían reclutado entre la escoria de las prisiones y los bajos fondos de la ciudad a los seres más viles para resguardar el orden. Como siempre, una horda de bestias incapaces y feroz era la encargada de mantener en pie un trono y un baldaquín tambaleantes por encima de los enormes esfuerzos por la libertad, el trabajo y la ciencia (...), una maraña legalizada de vagabundos y delincuentes (...), los defensores del orden, había regresado a su espacio habitual: las cloacas de la ciudad y en medio de las botellas en que se diluye el civismo, esperaba las órdenes de sus superiores”.

“¡La raza humana, por fin, iba a poblar al mundo como lo hacen las abejas de un mismo panal, ya sin parias y sin explotadores, podría disfrutar las riquezas del mundo, como cada uno de los habitantes de la colmena toma su parte de la miel! ¿Finalmente, saldría a relucir en

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

todos los espíritus y corazones, la inteligencia y la honestidad del hombre? Unidos en un mismo impulso y enfrentados a la triste realidad, el nihilismo y el espíritu de la Comuna formaron parte no tanto de la racionalidad folletinesca como del vagabundear apátrida de “la grandiosa justicia revolucionaria”. La historia nos habla del folletín y “de una princesa nihilista que siente palpitar en sus venas la sangre de los hombres libres de la llanura”, de una mujer ilustre dentro de la política, de una heroína de novela.⁴⁷

“Ustedes, al ser judíos, son, como nosotros, víctimas; sean también revolucionarios.” No hay exilio que asombre al pueblo hebreo, perseguido como todo el que se rebela contra las leyes del Estado. “Judíos y socialistas inspiran un mismo horror”, y Hans Froelich, sacerdote criminal, explica los mecanismos políticos del antisemitismo: “En el momento en que descuarticen al pueblo judío, violen a sus mujeres y los desposean de todo lo que les pertenece, nadie pensará en nosotros. ¡Los judíos son una buena pieza de caza de la que debemos conservar algunas parejas para que se reproduzcan y podamos abrir la veda cuando llegue el momento oportuno!”⁴⁸

* * *

17

La hermandad política sustituye al dúo del niño pobre que acompaña al rico en una vida llena de infortunios (el último ejemplo sería *Les deux gosses* con sus diferentes desenlaces según la edición). Paul y Agny, bastardo imperial uno, descendiente cingaro el otro, estigmatizados desde su nacimiento, luchan juntos por una fraternidad democrática. Generalmente el niño perdido, abandonado o robado es un cuerpo expuesto a cualquier tipo de encuentro, accidente o desconcierto, objetivo frágil, abandonado a la vulnerabilidad proletaria, indefenso ante el imprevisto acto criminal, es, también, la hermosura descastada en medio de la ordinariez cotidiana que multiplica, a su pesar, los signos expresivos que lo harán reconocible; y la geometría del folletín está dispuesta para dar un lugar al destino heráldico del niño en la arquitectura del decorado final. Después de describir rigurosamente cada clase social,

MICHEL GILLETTE

elementos que siempre permanecen localizables, medibles y sin variación, el desenlace, procedimiento burlesco que se ofrece al lector como natural y necesario, en los relatos se restablece el orden perdido, proclamándose el origen aristocrático del que vivió todo el tiempo al borde de la destrucción. Louise Michel rechazó con energía esos gestos pueriles, las falsas catástrofes y los relatos colmados de casualidades y hechos milagrosos, y abandonó a Paul Vladimir al destino incierto del revolucionario. “Transitamos por esa historia como por la vida, dejando a cada paso compañeros de viaje y uniéndonos a otros que a su vez nos abandonarán. Nunca la compañía del primer capítulo es la misma del último, ¡la muerte avanza con velocidad!...” El anonimato acoge a todos en un mismo silencio, y la tragedia cotidiana aparece desprovista de relaciones folletinescas. Nadine, princesa bondadosa, virgen del grupo de los internacionales, hija del pueblo, muere en medio del horror de las multitudes fusiladas: “¡Bakounine mira la marea de sangre que crece y me ahoga, tendré un velo de novia, rojo, como la aurora! ¡Justicia! ¡Justicia!”

18

Virginia, hija de un carcelero, seducida por la pureza y el martirio, sucumbe, víctima de la pasión revolucionaria. “Era la verdadera compañera del revolucionario, si la horca o el paredón de fusilamiento no se hubiera interpuesto.” Su desaparición no guarda ninguna relación con la costumbre folletinesca de eliminar a los pobres tipos que se han hecho inútiles, como sucede con Blancheton en la novela de Montepin, *Les filles de bronze*.⁴⁹ En la muerte de Virginia resuena la atrocidad de París vencido, de Cracovia abatida, de la clase proletaria ahorcada. Ajeno a los juegos folletinescos, que no lograron hacerlo claudicar y coronado con la gracia de la libertad, Agny se queda solo entre las ruinas del futuro, sabiendo que todavía los acontecimientos no han llegado al momento del desenlace. En esa perspectiva del final, el peregrinar revolucionario se opone a las costumbres sedentarias del folletín, pequeña fortaleza en donde reina la paz.

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

¹ E. Souvestre, *Riche et pauvre*, 1836, Charpentier, del folletín XLIV, p. 362-3 del segundo tomo.

Antoine, el famélico del relato, discute una vez más con Arthur, afortunado y de buena cuna: “¡Ay! ¡Le odio por naturaleza y por instinto! Desde el día en que nacimos, usted rico y pobre yo, ya éramos enemigos. ¡Le odio! ¡Le odio!, y no crea que este odio es producto de un arrebato, pues nace de mi alma, crece conmigo cada hora que pasa. Desde hace quince años, todos los días se ha atravesado en mi camino para mostrarme su felicidad al lado de mi sufrimiento. De niño, usted iba elegante y todos lo querían; yo cubierto de andrajos, era el blanco de las burlas. Embellecido con la belleza de los ricos, usted, mientras yo afeado por la pobreza. Nos hicimos hombres y una vez más lo encuentro en mi camino, insolente ufanándose de su prosperidad frente a mis miserias. A usted lo cobijan mientras a mí me corren, a usted le construyeron un puente para librar el precipicio, a mí me dejaron caer. Quince años he resistido, he sido paciente, mis cabellos encanecidos de tanto luchar y en el momento en que junto mis manos para agradecer a Dios, aparece un hombre que no ha hecho nada en la vida, que no ha sufrido, que nunca tuvo anhelos, un hombre feliz por derecho de nacimiento, que extiende su mano enguantada sobre mi tranquilidad y me la arrebatata...”

Sin duda, Louise Michel habría dado estos dos consejos: “Piénsalo Antoine, en la lucha del pobre, entre la inteligencia y la posesión, eres tú quien posee las armas del pueblo” (*ibid.*, p. 380). Hermano escucha: toma en tus manos la defensa de nuestra causa, por tu lado ayuda a preparar una sociedad mejor para todos” (*ibid.*, p. 394).

L'échelle des femmes (1835), un cuadro sobrio y violento de las miserias sociales que se posan sobre las mujeres de todas las clases, *L'homme et l'argent* (1839), *Le mât de cocagne* (1843), *Les réprouvés et les élus* (1845) demuestran que Souvestre fue un gran promotor de la democracia pacífica y un escritor muy importante (cfr. sus numerosas novelas entre 1845 y 1848).

² Al igual que el Sue de panfletos como *La France sous l'Empire* (Londres, JEFFS, 1857) escribió algunos libros incitadores, así *P. J. Proudhon, sa vie et son oeuvre*, 1865, Dentu, 36 p., y *Les transports de décembre 1851*, 1869, Librairie Central, 277 p.

³ T. Labourieu, *Les mystères de l'Empire par un espion politique et militaire recuellis et mis en ordre par*, 1879, Fayard, 99 entregas.

El ciudadano Labourieu, profesional del folletín, acusó a Ponson du Terrail de vil literato del Imperio, a Tropmann de inspector prusiano y ve en la

MICHEL GILLETTE

Comuna una maquinaria imperialista. Después de esa publicación léase *Les mémoires d'un déporté*, Fayard, 1880, 50 entregas. Relato de François Dumont, apodado *el lionés*, jefe de sección de la sociedad de estaciones, proletario internacionalista en lucha contra Karl Roseberg, príncipe de la canalla, falso hermano de la democracia, y como se debe, agente de Bismark (se termina en *Les villes maudites*).

⁴ Esta solución de continuidad no sería despreciada. Además, de los folletines propiamente dichos (reediciones u apariciones originales) en los fascículos semanales se permitieron mayores libertades en el campo de la creación: 1. Enorme distorsión de la realidad, variaciones bizarras de la historia política. 2. Datos militares, geográficos, enciclopédicos, médicos, artísticos, etc.

Les journeaux romans —del *L'Omnibus* hasta el *Journal des romans populaires illustrés*, del *Passe-temps* al *Grands romanciers*, etc.— y la pequeña prensa no fueron ni didácticas ni eclécticas.

⁵ C. Gueroult, *Les nouveaux exploit de Rocambole*, Capiomont Aine, Calvet et Cie., 50 entregas. De igual manera Cardoze J. *Les bâtards de Rocambole*, Boulanger, 50 entregas.

⁶ Dejamos de lado a Gastineau, Grousset, y a Pyat, al igual que a Morphy por la puesta en folletín de *Chiffonier de Paris*. Lamentable explotación de un hecho oscurecido por el racismo y el antisemitismo, la narración en nada se parece al suceso original. Recordemos aquí los dramas sociales: *Dioègene* (1846), *Les deux serruriers* (1841), *Le brigand et le philosophe* (1841, en colaboración con A. Luchet).

“Nuestra honestidad reside en el compartir, la vuestra en la acumulación. Es muy fácil para los ricos cumplir las leyes que instituyeron para sí, contra los pobres. Ustedes, para quienes la felicidad es una renta que perciben todos los meses, todos los años, ignoran lo que padece un pobre para ganar un florín...” (prólogo).

⁷ J. Boulabert, *Le guet-apens*, Le Electeur Républicain, 1881, 93 entregas.

“Dedico este libro: a mis hermanos deportados y en el exilio, a todas las víctimas de los 26 consejos de guerra estatuidos, al desprecio de la justicia por todo lo concerniente al asunto que se dice de la Comuna (1871); a Francia toda con el propósito de prevenirla contra aquellos que desean ponerla bajo el yugo de un imperio cualquiera. Campo de Nunbo, junio 1879.”

⁸ En *Le roi du bagne* (Fayard, 160 entregas) relato con una construcción tradicional, llaman la atención algunas aseveraciones en favor de “los solda-

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

dos desaforados de la Revolución, ¡del progreso a partir de la humanidad!...” (p. 384).

⁹ Rozando la promulgación de una máxima jurídica, las cuatro líneas del epílogo, cruel ocurrencia, vociferan contra la injusticia burguesa.

¹⁰ Evitamos el problema de la doble firma, puesto que la camaradería folletinesca fue algo muy común: Augu-Gullaude; Enault-Judicis Fere-Saint Ives; Fere-Moret; Zaccane-Moret; Fere-Cauvain; Labourieu-Bias; Rouquette-Fourgeaud; Rouquette-Moret; Nonancourt-Steinne, y tantos otros. Tampoco se citan los casos de aquellos que escriben los textos que otros firman, ni los relatos en co-autoría porque continuaron aún después de la muerte de los autores: Brehat-Fere; Navery-De Laroche, etc.

¹¹ Clement dio una excelente definición de la aristocracia de folletín (J. O. de la Comuna, 3 de abril 1871): “Hombres de costumbres frívolas y escandalosas, que intrigan, acumulan negocios y enredan los asuntos de este mundo. Repletos de orgullo y ambición, se cubren con su infamia y sentados, sobre los cojines mullidos de sus coches distinguidos con el escudo familiar, se pavonean en el trayecto de una corte a otra. No se visten porque las costumbres o el clima así lo exijan, sino para deslumbrar y hacerles creer que no son de carne y hueso como ustedes. Sus vidas son un eterno carnaval, llevan pantalones cortos cuando van a tal baile, con bandas doradas para tal otro. Tienen trajes verde manzana bordados, sombreros en abundancia, adornados con plumas.(...) Ellos no viven, moran en palacetes en donde todo es oro, mármol, terciopelo, todo dorado, desde el mueble hasta el lacayo...”

¹² Cfr. G. Duveau, *La vie ouvrière en France sous le seconde Empire; La pensée ouvrière sur l'educación pendant la seconde République et le seconde Empire*.

¹³ ¿El pueblo? ¡Ah sí hablemos de él! Embrutecido, intoxicado con política, cine, alcohol, café-conciertos y novelas por entrega; idiotizado por un periodismo en el que abundan hechos repugnantes, asesinatos horribles, cosas viles, cada vez más abatido por su trabajo en la fábrica o en la tienda, está preparado a soportarlo todo con resignación. ¿Qué puede hacer que no sea comer, vomitar y volver a masticar la porquería que se le ofrece? Dranem, Mayol, Pierre Decourcelle y sus seguidores, embruteciendo a las masas hacen más daño a sus semejantes que una peste” (*Les hommes du jour*, n° 114, 26 de marzo de 1910).

¹⁴ Al menos el de Sue (cfr. “Los jesuitas reducidos y vencidos por el socialismo, o la constitución de los jesuitas, y sus enseñanzas secretas en

MICHEL GILLETTE

concordancia con un proyecto de organización del trabajo. El cual, conforme a los principios exaltados en el judío errante, obtuvo, en términos celebratorios, el voto del señor Eugène Sue” (1845, 220 p.). Este igualitarismo, tan respetado por Marx, adjudica a *Mystères* la “contundentes definiciones de las palabras proletario y burgués” (Almanach de l’Organisation sociale, 1844).

¹⁵ C. Malato escribió numerosos folletines sobre diversos hechos ejemplares, como *Pierre Vaux ou les malheurs d’un instituteur* (para protestar contra el persistente rechazo de reparar el error cometido en 1852, el partido obrero de Dijon presentó, en 1893, la candidatura del hijo de un presidario. Elegido este último ocupó un escaño de 1893 a 1902). No hay que olvidar a M. Zevaco, L. V. Meunier (cfr. *Les clameurs du pavé*) y como escritoras de folletines de corte democrático a M. L. Gagneur (la venta de sus novelas en 1874 fue prohibida en las librerías de las estaciones por Broglie, y A. Leo (colaboró en el periódico *La Sociale* y defendió los derechos de París durante la Comuna).

¹⁶ Cfr. *Les mangeurs de peuples* 1871; *Les misères des gueux*, 1872, Lib. Internacional. “Esta extraordinaria obra, que se explica por la conocida vanidad del artista, está adornada con la reproducción de 60 pinturas de Courbet”; *Brise fer l’insurgé*, 1873, Fayard.

22

¹⁷ “*Les drames de la misère* no es uno de esos gritos de odio y de revuelta que se escuchan tan seguido en nuestros días contra los que poseen. Mas bien se trata de cuadros, a veces tristes, siempre fidedignos, que representan heridas, desventuras y sufrimientos de la humanidad, pero al mismo tiempo las alas de la caridad sobrevuelan a los desafortunados, y el esplendor de la fe ilumina el abismo que hasta ese momento los tenía en la sombra.” Véase del mismo, el epílogo de *Drames de l’Atelier* de Labourieu. Al contrario en el drama de Ferdinand Dugué *La misère* (1850): “tengo más confianza en el fuego y el hierro que en las palabras bonitas y los discursos largos”.

¹⁸ Cfr. los finales de las novelas de *L’Ouvrier*, de *Veillées des Chaumières*, y de *La Bibliothèque du dimanche*: “Ella lo ayudaría en sus labores; y como él, se preocuparía por mejorar su suerte. También pondría todo su empeño en hacer penetrar dentro de las clases obreras la religión de Cristo, tan grande, tan abierta, tan generosa, tan llena de misericordia. El cristianismo es como un gran banquete en el que se encuentran patrones y trabajadores, amigos divididos por la locura de las huelgas y que finalmente se juran alianza fraterna. Entonces, la religión católica, ahí donde había descontento y odio, aporta la resignación y la esperanza” (M. du Campfranc, *Etrangère*).

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

¹⁹ E. Enault, L. Judicis, *L'homme de minuit*.

²⁰ La educación, la moralidad, esa necesidad de arrepentirse son inmanentes. Cfr. J. de Saint Felix *Mademoiselle Rosalinde*. “¿Existe la justicia divina?”; *La porteuse de pain*. La justicia divina dicta el decoro de los epílogos: “¡Ah! Diximier tenía razón ¡existe un Dios! puesto que los logros fundados en el trabajo y el honor, aquí en la tierra obtienen su recompensa...” (*Les scandales de Paris*).

²¹ Primera parte, cap. XXVII.

Provenientes de Londres, los resucitadores invadieron el folletín policial (cfr. P. Feval, *Les mystères de Londres*; C. B. Derosne, *Les drames de Londres*; J. Boulabert, *La fille du pilote*). Antes que otra cosa ladrones de hermosas mujeres muertas, Bishop *le burkeur*, Anthony Tidkins, Kardel, dejaron sus actividades nocturnas antes de 1870 (sobre las hazañas de Burke, de Lare cfr. *Le journal des voyages*, n° 593). Diferentes a los anteriores, los rescatadores de cadáveres son “aquellos escrutadores que recorren las dos riveras del río hasta Saint Cloud” (*Le docteur noir*, p. 168), continúan sus actividades, naufragos criminales o simples vagabundos. Así todo cadáver no termina entre las manos de Dominique Husson (cfr. *Fantomas IX le fiacre de nuit*). Además, aquí no hablamos de los recogedores de cuerpos de personas que aún no han fallecido (cfr. Richebourg, *La dame voilée* y Navery, *Les héritiers de judas*).

²² Médico criminal, científico loco: Tito Paulus (cap. cit. y tercera parte, cap. XXIII, XXV).

A partir del tema anterior se puede extraer que al doctor Moore (*Les mystères de Londres*) le siguió una banda de colegas, criminales abominables: Brodard Peyrusse, *Madame Gil Blas*; Servières, *La femme de l'autre*; Behuard, *l'héritage du guillotiné*; Kaushlin, *Fiancée maudite*, etc. En ellos tenemos una anticipación del doctor Quartz (cfr. *Nick Carter*) en el *Misterieux docteur Cornélius*, ese científico loco que poco tiempo después habitaría las caricaturas (cfr. Buck Rogers, Brenda Starr). Y el profesor Schultze, Thomas Roch, sin olvidar el Kanak (*Les cages flottantes*)... En ese capítulo, Louise Michel, próxima a escribir *Monde nouveau*, evoca “todas las quimeras que se harán realidad en el futuro...” Nunca olvidado, ese personaje interviene, al final, como editor del manuscrito de Agny, una de las claves del relato, ¿ciencia y revolución? Nótese que sólo el doctor Doudoff, amigo de Bakounine, es llamado “científico militante” (p. 351).

MICHEL GILLETTE

²³ Labre, *Le cerbère de la Sophie*, p. 373. Si este “conserje y mozo, al mismo tiempo sirviente y verdugo, desde el principio juega el rol de cómplice homicida, hacia el final de las páginas, en compañía de la jorobada Edda “salvaje sirvienta de la Lucrecia”, lleva una vida silvestre: “Dentro de una madriguera (...) los cabellos largos, las uñas como garras, el cuerpo recogido, las extremidades largas y desproporcionadas, nunca hubo entre ellos y los animales tanto parecido” (p. 766). Al adoptar este tipo de “hombres lobo” nos hacen recordar otros dos elementos folletinescos: los hombres salvajes (cfr. Vidocq; Dumas; Berthet; Antonia; P. du Terrail, *Pas de chance*, Richebourg, *Jean loup*) y los animales delincuentes (cfr. Sand, *Mauprat*, Pradel, *Le compagnon de chaîne*, Grandpré, *Le capitaine Mandrin*). Desde *Les mystères de Paris* —sin olvidar a Souvestre, *Le bossu de Soumak*, *La maison de la rue de morts*— el jorobado se encuentra en numerosos relatos: Feval, *Alizia Pauli*; Coz, *La fortune des Poncave*; Merouvel, *Deux passions*, *Mortel amour*; Bertnay, *Le louveteau*; Boulabert, *Les Coureurs d’aventures*; Fere-Couvain, *Les drames de l’île noir*; Labourieu-Andrei, *Les hirondelles de nuit*; Bousсенard, *Roule-ta-bosse*; Debans, *La gibosse*; Navery, *Le martyr d’un père*, *L’elixir de longue vie*; etc. Casi siempre este individuo es un criminal (*La Mayeux* de Montepin, *Pauvre mignon* de Ladoucette, *Crao de Sue*, *La contesse Paule* de Richebourg, *Malédiction d’amour* de Mario, etc.) y Ponson du Terrail de ninguna manera escapó a los estereotipos que prevalecían, y demostró poca ternura por la Idiota, esa desdichada sirvienta de *Drames du Village*, “ser contrahecho y horrendo”, y en la saga de *Drames de Paris* encontramos frases como estas: “¡Sí como no! dijo Madeleine, una pequeña jorobada, bonita y con el espíritu de los seres contrahechos.” Mary manifestó una cierta compasión por esos desdichados, y da testimonio de ello con el maestro Chavarot en *Fièvre de son crime*. Haga lo que haga un proletario jorobado se quedará proletario y jorobado, en cambio una aristócrata desequilibrada podrá salir de la demencia (cfr. *Frederique*). Despiadado, el socialismo desarrolló el tema de la fealdad cuerpo-alma.

²⁴ “El tonel de aguardiente servido por Nicolás a los cosacos de la frontera estaba envenenado...” (p. 279, 540, 680; antídoto, 688). Al decir veneno nos referimos a savias secretas, escondidas tras los mostradores de las tiendas de las colonias (p. 693), o a “esa piedra azul que se consigue en el cuerpo de un reptil llamado serpiente negra” (cfr. *Les drames de Paris*). Monte Cristo ofrece una verdadera cátedra de toxicología a Madame de Villefort; y la explicación de Mary acerca de los efectos del amoníaco es indispensable

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

para la comprensión de la intriga urdida por Roscoff (J. Mary, *Le docteur rouge*). ¡Venenos! Hector Malot es un sabio cómplice al respecto (*Le docteur Claude*), al igual que Gaboriau (*Le crime d'orcival*), Moret (*La fille du décapité*), Merouvel (*Les tremor*), Decourcelle (*La buveuse de larmes*), Bouvier (*Mademoiselle beau-sourire*) y Barbara (*L'assassinat du pont rouge*).

²⁵ “El monstruo, olvidando que en esa habitación maldita todo era una trampa, posó el pie sobre un resorte, haciendo que una baldosa del piso se hundiera” (p. 512, 355). Ya Mordaunt en pleno combate con D'Artagnan, de pronto huye “como desaparecen esos fantasmas con el don de atravesar los muros” (*Vingt ans après*). Errando por los subterráneos, los folletines nos enfrentan a los candados dispuestos por Beauvallet, Boulabert, Cochinat —de los que se burló Alphonse Karr en *Une histoire invraisemblable*— sin olvidar a la Duquesa de Berry, que en Nantes inventó la novela por entregas (cfr. *Le secret de Lacenaire*, p. 29). Véase, entre otros, Brehat-Fere, *Splendeurs et misères de Paris*; Zaccone, *Les pieuvres de Paris*; Richebourg, *Les millions de M. Joramie*; X (Beaujoint), *Mémoires d'un agent de police*; P. du Terrail, *La juive du château trompette*.

²⁶ Después de raptar al bastardo Paul, Hans y Sophia se escapan por la alcantarilla n° 7, y los agentes responsables de la búsqueda 700 páginas más adelante hacen un pequeño papel. En otra parte, Ben Ismael es prisionero en el pozo n° 13 (p. 318).

Ciertas cifras son más utilizadas. El presidiario Vidocq lleva el número 117 y, años después Rocambole, “un condenado misterioso y taciturno”, se hará llamar el ciento diecisiete. Los títulos también ofrecen ejemplos: *Le n° 13 de la rue Morlot* (Pont-Jest), *Le dossier n° 113* (Gaborieu), *La chambre n° 7* (Navery), *Le fiacre n° 13* (Montepin), etc.

²⁷ ¡Pobre Richebourg! Dios ya no existe: “tanto arriba como abajo de nosotros lo único que existe es el azar” (p. 735). Es así como por una casualidad Flora encuentra a su hermana, después a Philibert, luego “en las barricadas de la calle Charenton se encuentran, como si allí se hubieran dado cita, Paul Doudoff, Agny, el viejo Gadsar y su mujer, los hijos de Trezel, la viuda Jeanne Megard, Cornelia Albért, Norlingen; y también por un encuentro debido al azar Labre y Edda salvan a Paulus, etc... En el fracaso criminal observamos que Bouvier enuncia la ecuación del azar para las intrigas amorosas: el amante de la madre de la niña que quería ahogarse tiene por amigueta a la querida del joven que salva la vida de la chica (*Mademoiselle*

MICHEL GILLETTE

Beau sourire). Ya en 1873, Xavier de Montepin señaló, “¿no es el azar el más fecundo, raro y fantástico resorte de los novelistas?”

²⁸ Primera parte, cap. IX, *La chambre de torture*. Este tema, generalmente anticlerical, da lugar a un grabado (p. 73). Torturas y religión católica: véase el cartel de promoción de *Maitresses du pape* de Taxil y Milo (1883, cartel firmado por Hopel). Cfr. *La petite Mionne, Le cabaret rouge*.

²⁹ Hans Froelich y Rafael, medio hermanos, hijos del cardenal Beppo, son un par de crápulas. Esto rompe las reglas tradicionales del folletín que fueron admirablemente desarrolladas en la primera parte de *Drames de Paris* (sir William y Armand de Kergaz) y, según las cuales la honestidad de uno se opone a la forma canallesca del otro. Cfr. Mary, *La pocharde, Les damnés de Paris*; Montepin, *Le médecin de Brunoy, La joueuse d'orgue*; Navery-Laroche, *Le roman d'un honnête homme*, etc., (en la novela policial: Steeman, *Cierges au diable*). Mucho antes que las hermanas siamesas de Savary, *Les filles de joie* de Guy des Cars, seguimos los destinos opuestos de Flora y Margot. Recordemos a Régine y Réginette en *Les amoureuses de Paris* de Geneviève, y de Pâlotte, *Gigolette*.

³⁰ Tercera parte, cap. XLVI. Versiones en folletín de hechos célebres: J. Beaujoint, *L'auberge sanglante de Peirebelhe*; P. Mahalin, *L'hôtellerie sanglante*.

26

³¹ Inevitable el diario. Richebour, trabajador dedicado, lo menciona muchas veces. Aquí al igual que en *La Margot* de Jogand-Ferald, *Mariée en blanc* de Montperreux, *La vie infernale* de Gabouriau, como en el asunto de Moyaux, el crimen de Bondy, el misterioso suceso de Bois-le-roi, el diario es el espacio de diversos acontecimientos.

³² Sin olvidar algunos desatinos: Paulus (prisionero en un oscuro subterráneo) encuentra la manera de medir que una gota de agua cae cada segundo. Al haber señalado la gota tantas veces tres mil seiscientos segundos, Paulus concluye que la noche había terminado (p. 634). A Phillipe Curval —ignorado en la bibliografía de la novela por entregas— le encantaría lo científico del dato.

³³ Bajo los rasgos de Giuseppe Felipe (p. 339). Simpático aunque impío para Clémence Robert, despreciado por Véssinier, Mandrin generalmente se rebela contra la política, así la página anuncia la reedición en cinco volúmenes a 65 centavos (*livre populaire*, Fayard) de la saga de Jules de Grandpré. Además como en la novela de Louis Noir, *La reine des voleurs*, a Mandrin se le presenta como un dato de referencia (p. 681-3).

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

³⁴ Algunos títulos: *Les trois bâtards* (Barot), *Les bâtards de Borgia* (Blanquet), *Un bâtard légitime* (Deligny), *Le bâtard parricide* (Demesse), *Le bâtard du bourreau* (Diguët), *Le bâtard légitime* (Gastyne), *Le bâtard de la papesse* (Labourieu), *¡Bâtards!* (Merouvel), *La bâtarde* (Montepin), *Le bâtard* (Ninous), *La bâtarde* (Pont Jest), etc.

³⁵ Abandonando la búsqueda de la paternidad, Louise Michel se aleja de M. L. Gagneur (*Les crimes de l'amour*). La bastardía poco importa. No existe el deseo de remontar el árbol genealógico, pero sí la voluntad política de “salvar a ese pequeño desdichado de la fatalidad de su nacimiento, de hacer un hombre libre al que estaba destinado a ser un tirano” (p. 244). Existe una guerra social: “Si nace hijo de un explotador, la apuesta es que usted lo será también; si es hijo de un proletario, seguramente será explotado” (p. 596).

³⁶ P. 555. “Ese es el destino de los revolucionarios, ninguno ha regresado para quejarse, pero los pueblos dejan de ver entre el cielo y la tierra esos frutos del viejo mundo cuyos huesos concibieron la libertad” (p. 508). Siempre ignorante del secreto de su nacimiento, Paul “se hizo médico a la edad en que los otros todavía eran estudiantes”, sus pacientes “eran trabajadores que hacían las veces de su familia” (p. 507). Amante de Sophia —la asesina de su madre— al descubrir una mañana su vejez maquillada Paul se deshace de “la pesadilla que remplazaba a su amada”. “Tú no eres culpable, exclamarían todas las voces, la sociedad podrida que acabamos de destruir te tendió una trampa” (p. 512).

³⁷ Por esas fechas aparecieron: *La France et la Russie contre la triple alliance* de Biot-Massard (Fayard, 225 entregas); *Français et russes* de Galli (Rouff, 215 entregas); *Nos amis les russes* de Delines (Boulanger, 50 entregas). Este último autor, profundamente fanático de la cultura rusa publicó numerosos folletines. Le Faure junto con Gugenhein estrenó en el teatro *Sainte Russie* (1902) y relató en compañía de Henri de Graffigny las hazañas de Mijail Ossipoff (*Les aventures extraordinaires d'un savant russe*). Hector France en *La vierge russe* (Geffroy, 313 entregas) hizo de Alejandro III “el emperador que deseó salvar a Rusia de la peste judía así como de la alemana”, y René Monfort escribió “la triste y conmovedora historia de la princesa Dagmar” (*La tsarine*, Fayard, 404 entregas). ¿Cuál fue la influencia que ejerció el príncipe Lubomirski, autor de *Chaste et infâme*?

³⁸ C. Robert, *Serfs et boyards ou l'esclavage en Russie, précédé d'un précis géographique sur la Russie*, 1854, Havard, 144 p.

MICHEL GILLETTE

Citemos entre otros a Fere, *Le cabaret rouge*; Noir, *Les compagnos de la hâche*; Saint Félix, *La chasse aux cosaques* (en el teatro, Arnault, *Les cosaques*). Señalemos dentro de la primera serie de los diarios de aventuras, tres títulos: *Aventures de trois fugitifs en Sibirie* (Tissot-Amero), *Les coq rouge*, *Aventures de deux petits parisiens en Russie* (Amoro) y *Les mangeurs de feu* (Jacolliot). Y nótese que *Le journal du dimanche* publicó en 1869 la obra de Mme. Cottin, *Elizabeth ou les exilés de Sibérie*.

³⁹ *Le bâtard de l'empire*, p. 32: "Él era salvaje y brutal como los enemigos, de donde provenía, y sus costumbres como las de sus compatriotas no están dispuestas a ser mejores por culpa del gobierno déspota que los rige" (*idem*). Jules Mary en *Paradis perdu* cita de manera extensa a Tissot.

⁴⁰ *Les faucheurs de la mort* (L'Ouvrier, año 7°), *Les martyrs de la Sibérie* (años 8° y 9°), *Marpha* (9°). *A travers Pologne et Russie* (L'Ouvrier, 4°). "M. de Lamothe no sirve únicamente a Polonia, está al servicio eterno, denunciando a todo el mundo esta guerra de exterminio" (J. Simon).

⁴¹ *Les amants de la Baronne*. No podríamos obviar a Irlanda en el discurso de Rocambole: "Irlanda siempre será simpática a los ojos de Francia, al igual que Polonia, y que todas las naciones oprimidas..."

⁴² Véase también: Beaujoint-Bougy-de la Brugere, *Les faiseurs des miracles: Imposteurs religieux et crimes célèbres de gens d'Eglise*; Jacolliot, *Un policier de génie*; Ploert, *Le moine incestueux*; Graux, *Les amours d'un jésuite*; Anónimo, *Memoires d'un religieux*; Gagneur, *La croisade noire*, entre otros.

⁴³ Característico de los folletines criminales es el abuso en la utilización de fisionomías de animales y calificativos zoológicos. Los ejemplos abundan: víbora, lobo, cuervo, "personaje con cara de sapo", etc...

⁴⁴ J. Beaujoint, *Les enfants du père Duchène*, 1871, Fayard, 19 entregas. La novela que se había previsto para 50 entregas provocó la ira del Ministerio del Interior... En ella encontramos una interesante distinción entre los republicanos y los seguidores de la Comuna.

⁴⁵ Alexandre Lamothe publicó en L'Ouvrier de 1871 a 1872 una serie de novelas nacionales donde con la última, *L'auberge de la mort*, fustiga la Comuna: se celebra una misa en las catacumbas. En 1875, a partir de compilaciones de las páginas más reaccionarias, entregará *Les compagnons du désespoir*.

⁴⁶ En otro orden de ideas, al contrario de la novela de Louise Michel, numerosos folletines se desenvuelven en medio de la fastuosidad imperial, y

INTERROGACIONES FOLLETINESCAS

voluntariamente ignoran la Comuna. Ejemplo de ello son: Demesse, *La petite orpheline*; Chapuis, *Un amour vrai*. El nombre de Louise Michel apenas si aparece en las anécdotas de la Comuna de las novelas por entrega de corte popular.

⁴⁷ Oponiéndose al egoísmo está la revolución, nada puede fundarse si no es a través de la dedicación que no es otra cosa que el amor a Dios y a los hombres, ahora bien, la revolución y el odio —al igual que las furias desatadas de la antigüedad— son infructuosos. Cfr. Lamothe, *Foedera la nihiliste, Nadiège* (1880); G. Du Vallon, *Natalie Koumiarof*; Le Faure, *Les faiseurs de bombes*; Thonin, *La bombe nihiliste ou le tigre de la Neva* (1882); G. De Weede, *Le deshérité*; Delines, *Les terroristes*; Mary, *Paradis perdu*; entre otros muchos y sin olvidar *Fantomas XXX, XXXI*.

⁴⁸ P. 339 (pero en la p. 277 dirá: “a pesar de la conocida rapacidad de los hijos de Israel y de su pretensión desmedida. En 1882 *Le chateau de Maiche* de Devoile fue como la clave de los síntomas que, bajo el nombre de movimiento antisemítico se produjeron principalmente en Alemania y Rusia contra los hijos de Israel, y cuya violencia sin límites excitó intensas represalias al interior de las naciones modernas”).

Izquierda antisemita: H. France estableció una comparación con las ratas, parásitos de cuatro patas “como los judíos que infectan el mundo”. Morphy, *Fiancée maudite*: “un hombre, o mejor dicho, un judío, una caricatura del género humano bajó con cautela una escalera, menos tortuosa para su alma si es que se puede adjudicar un alma a un ser que no vive sino en la ignorancia y por el oro”. Cfr. del mismo autor, *Mademoiselle cent millions*.

⁴⁹ Ese desgraciado prisionero salvado por actuar una comedia filial, en seguida será asesinado por Léopold, “otro instrumento del destino para deshacer lo hecho, y hacer salir de la tumba en la que habíamos arrojado a Blancheton”.

EL COLONIALISMO Y LA DOCTRINA DE LA PROPIEDAD DE LOCKE

*Barbara Arneil**

Resumen

La obra *Two Treatises of Government* de John Locke ha sido reconocida durante mucho tiempo como un pequeño artículo que formula preguntas que emergen de los acontecimientos políticos nacionales de Inglaterra durante la Restauración. Sin embargo, se han ignorado sus desarrollos políticos en el extranjero, especialmente en la colonización de América. Mientras que Locke y su mecenas, el Conde de Shaftesbury, estaban comprometidos con el desarrollo de la política colonial a través de su obra tanto entre los Propietarios terratenientes de Carolina como entre el Consejo de comercio y plantaciones, la oposición en Inglaterra durante 1670 respecto a la colonización del nuevo mundo era escandalosa. Muchos debatían que Inglaterra no tenía derecho a adueñarse de la tierra que ya estaba ocupada por otros, es decir, los indios americanos. A modo de respuesta, colonizadores como John Winthrop, Robert Cushman y Robert Gray, entre otros, escribieron tratados que defendían el derecho de Inglaterra de establecerse en América. En esencia, argumentaban que la voluntad de Dios era que la tierra estuviera a disposición de aquellos

31

* Departamento de Ciencias Políticas, British Columbia University, Vancouver.

BARBARA ARNEIL

que la cercaran y cultivaran pacíficamente sin perjudicar a nadie. Locke incorpora estos argumentos en sus capítulos sobre la propiedad y la conquista en el Segundo tratado, pero los transforma en una teoría que se basa en el derecho natural más que en el teológico. Por lo tanto, en el Segundo tratado las referencias repetidas de Locke a América y a sus habitantes hacen evidente que en sus teorías sobre la propiedad y conquista se incrusta una defensa vigorosa de las actividades coloniales de Inglaterra en el nuevo mundo.

El papel que América ha desempeñado ha sido inadvertido en la erudición de los *Dos tratados de gobierno* de Locke.¹ Aunque desde hace mucho tiempo se ha reconocido el peso sobre los asuntos de política nacional en las teorías que Locke desarrolló sobre la propiedad y los derechos naturales, se ha puesto poca atención a la importancia de la política exterior, en especial en lo referente a la colonización de América para el desarrollo de estos temas.² Esta contradicción es sor-

32

¹ Una obra reciente ha comenzado a reparar esta brecha en la erudición Lockeana. James Tully ha publicado "Placing the 'Two Treatises'", *Political Discourse in Early Modern Britain*, 1993, Cambridge, Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds.); *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, 1993, Cambridge; ver también, Thomas Flanagan, "The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy", *Canadian Journal of Political Science*, xxii, 1989; Herman Lebovics, "The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government", *Journal of the History of Ideas*, XLVII, 47, 1986; James Tully, "Discovering America", Main Paper II, The John Locke Conference, September 5-7, 1990, Oxford.

² La discusión sobre el contexto político nacional se revisa más recientemente en David Wootton, "*Revolutionary Politics* de John Locke y Richard Ashcraft" y en la respuesta de Ashcraft, "Simple Objections and Complex Reality: Theorizing Political Radicalism in Seventeenth Century England", en *Political Studies*, XL, 1, 1992. Ver también, Peter Laslett, "Locke and the First Earl of Shaftesbury", *Mind*, n° 241, January, 1952; Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, 1986, Princeton; David McNally, "Locke, Levellers and Liberty: Property and

EL COLONIALISMO Y LOCKE

prende debido al número de referencias específicas que Locke hace sobre América en su obra *Two Treatises* y la gran participación que tuvo a través de su mecenas, el Conde de Shaftesbury, en el desarrollo de la política sobre las colonias.

Como secretario de los Proprietarios terratenientes de Carolina (1668-1675) y del Consejo de comercio y plantaciones (1673-1675), Locke se adentró en los asuntos coloniales de su tiempo y estuvo al tanto de que el público inglés para el cual escribió fuera muy escéptico respecto de los asentamientos de Inglaterra en el nuevo mundo. Algunos de los opositores a la colonización, particularmente los religiosos puritanos en América, argüían que Inglaterra estaba ocupando tierras que ya estaban habitadas por otras personas: los amerindios.³

John Locke y el colonialismo

Antes de analizar los motivos específicos utilizados por los colonialistas y Locke en la obra *Two Treatises*, merece la pena considerar el grado de participación que tuvo en los asuntos que emergieron de la colonización de América. La evidencia de la familiaridad de Locke con los asuntos coloniales se encuentra en la colección de libros sobre los temas de comercio y viajes en las Américas, que escribió para varios cuerpos coloniales, y su correspondencia en la década de 1670 con los colonialistas de América sobre el tema de “los nativos”.

33

En la compilación de libros de su biblioteca se enumeran 195 títulos clasificados bajo la categoría de viajes y expediciones, que en su ma-

Democracy in the Thought of the First Whigs”, *History of Political Thought*, X, 1989; G. J. Schochet, ‘Radical Politics and Ashcraft’s Treatise on Locke’, *Journal of the History of Ideas*, L, 1989.

³ Hay un problema terminológico con respecto a los pueblos aborígenes de las Américas. El uso del término ‘indio’ para describir a los miembros de más de 800 naciones, podría ofender a alguien por inapropiado. Decidí utilizar ‘amerindio’ y ‘pueblos aborígenes’, términos utilizados en los Estados Unidos y Canadá respectivamente.

BARBARA ARNEIL

yoría describen viajes a las Américas realizados por exploradores europeos. Ejemplos de obras de esta compilación citadas en *Two Treatises* son la *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph D'Acosta y los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega.⁴ El interés de Locke en el nuevo mundo se reflejó también en la compilación de libros y sus anotaciones, clasificadas en la categoría de "comercio". Entre los once volúmenes referentes al comercio, en su compilación se encontraba una copia de *Britannia Languens*, la declaración clásica de la oposición a las plantaciones americanas presentadas al Parlamento de Inglaterra en 1680.⁵ Locke no sólo leyó sobre América y los argumentos referentes a la colonización, también escribió apuntes y ensayos sobre el tema. Además de los argumentos a favor del comercio internacional en su famosa *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest*, existen otros trabajos de la colección Lovelace que incluyen trabajos y apuntes no publicados sobre el comercio. En todos sus escritos sobre economía, Locke defiende la colonización y el comercio como la mejor manera para incrementar el influjo de dinero a Inglaterra.⁶

34

⁴ Para tener una lista de la compilación de obras de Locke ver: John Harrison and Peter Laslett, *The Library of John Locke*, 1965, Oxford.

⁵ La obra de Harrison and Laslett, *The Library of John Locke*, 1971, Oxford, enumera la lista de libros incluidos en la compilación de Locke según su propia clasificación. Entre los once libros listados por Locke bajo el rubro 'Comercio' se encuentran: S. Bethel, *An Account of the French Usurpation on the Trade of England*, 1679, London; *The Ancient Trades Decayed Repaired Again*, 1678, London; W. Petyt, *Britannia Languens or a Discourse of Trade Shewing the Grounds and Reasons of the Increase and Decay of Land Rents, National Wealth and Strength*, 1680, London.

⁶ Locke, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest*, Locke on Money, Patrick Kelly (ed.), 1991, Oxford, p. 222-3. "Locke, Notes on Trade in Sweden, Denmark and New England", 1696, Bodleian Library, M. S. Locke, c. 30, folio 38. "Notes for an Essay on Trade", 1674, Bodleian Library, M. S. Locke, c. 30, folio 18. "Of the American Plantations", Bodleian Library, M. S. Locke, d. 7, p.1. Este documento fue añadido a la colección Lovelace por Peter King el 8 de octubre de 1714.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

Patrick Kelly, editor de los escritos de Locke, comenta: “Locke sostiene que Inglaterra no tiene otra opción más que fomentar su comercio exterior.”⁷

Además de su colección de libros, existe una evidencia considerable sobre la magnitud que la política colonial tuvo en la obra de Locke de 1668 a 1675, cuando fungió como secretario del Lord de los Proprietarios de Carolina y del Consejo de comercio y plantaciones. Desde que se tienen registros de Carolina, se puede apreciar que la mayoría de las cartas fueron firmadas por Locke; algunas leyes, incluso las Leyes temporales de 1674, fueron escritas a mano y enviadas por él, así como un sinnúmero de notas que resumían las actividades también fueron escritas por su puño y letra. Además, escribió a los principales funcionarios en las colonias de las Bahamas y Carolina, incluyendo a Joseph West, Peter Colleton y Henry Woodward sobre su propio acuerdo en aquel tiempo. Finalmente, fue responsable, junto con Shaftesbury, de redactar las Constituciones de Carolina.⁸

H. R. Foxbourne describe el papel central que Locke desempeñó en la administración de Carolina:

Su influencia en lo referente al manejo detallado [de la colonia] parece haber sido de lo más extraordinario y el entusiasmo mostrado por él en el esfuerzo para asegurar la propiedad del asentamiento fue sorprendente. En el otoño de 1672, continuó su informal pero arduo oficio como secretario de propietarios.⁹

35

⁷ Patrick Kelly (ed.), *Locke on Money*, 1991, Oxford, p. 39.

⁸ Trabajos de Shaftesbury, Public Record Office 30. Ver también, *Collections of the South Carolina Historical Society*, v, 1897, Charleston, *Calendar of State Papers*, Colonial Series: America and West Indies (1661-1668), Noel Sainsbury (ed.), 1880, London.

⁹ H. R. Foxbourne, *The Life of John Locke*, I, 1876, London, p. 244. Aunque Foxbourne señala el año 1672 como el último de trabajo para el Consejo, Locke asistió a reuniones hasta 1675.

BARBARA ARNEIL

En el Consejo de comercio y plantaciones, donde fue secretario de 1673 a 1675, su trabajo también fue exhaustivo, como lo señala George Breer:

El Consejo de Plantaciones y su extensión tuvieron una vida conjunta de poco más de cuatro años; durante este breve período, mejoraron enormemente todo el sistema de control imperial. Mantuvieron juntas formales con un promedio de dos veces por semana.¹⁰

Los contactos que Locke realizó a través de Carolina y el Consejo de comercio le brindaron una oportunidad para averiguar más sobre los amerindios. La correspondencia entre Locke y los colonizadores americanos nos ofrece una evidencia de su profundo interés. En una carta fechada el 4 de septiembre de 1676, Joseph West, gobernador de Carolina, le escribe:

Su carta del 10 de junio acaba de llegar...a mis manos, la cual respondí camino a Bermuda y ahora le envío dándole a usted el mejor informe con respecto a los nativos de aquí; espero que sacie tanto sus expectativas como las de otros caballeros.¹¹

36

Otra carta dirigida a Locke y fechada el 12 de noviembre de 1675 por parte del Dr. Henry Woodward, un colono de Carolina que fungió como vínculo entre los colonos y las tribus locales, dice:

He realizado la mejor investigación posible en lo que concierne a la religión y adoración al Dios único, así como a las cos-

¹⁰ George Beer, *The Old Colonial System* (1660-1754), 1912, New York, I, p. 249.

¹¹ Carta de Joseph West a Locke, 4 de septiembre de 1676, *Correspondence of John Locke*, I, Esmond de Beer (ed.), 1976-1982, Oxford, Carta n° 318.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

tumbres de nuestros nativos, en especial de los indios de Port Royall con quienes estoy más familiarizado.¹²

La oposición al colonialismo

La participación de Locke en el desarrollo de una política colonialista ocurrió en el momento en que la opinión de la mayoría en Inglaterra se oponía firmemente a ésta. Sir Josiah Child, a quien Locke responde en su obra *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest*, afirma en su afamado *New Discourse on Trade*, que aquellos que favorecen la colonización del nuevo mundo por parte de Inglaterra sólo son, como Charles lo era, uno entre mil. “Donde hay uno que comparte mi opinión, puede haber mil que opinen lo contrario.”¹³ Del mismo modo, en su obra *England Treasure by Forraign Trade*, Thomas Mun escribió que era “la primer obra de interés específicamente económico que se sepa que Locke haya leído”,¹⁴ en apoyo al comercio exterior y las plantaciones; sin embargo, coincidía con Child en que éste era el punto de vista de una minoría.

Esta postura es tan contraria a la opinión pública que requerirá de varios fundamentos sólidos para probarla antes de que sea aceptada por la multitud, que protesta amargamente cuando ve cómo sale del Reino la más mínima cantidad de dinero.¹⁵

Estas muestras de oposición no son exageradas por parte de aquellos que defienden la plantación con fines retóricos. El informe del

37

¹² Carta del Dr. Henry Woodward a John Locke, 12 de noviembre de 1675, *Correspondence*, I, Carta n° 305.

¹³ Sir Josiah Child, *A New Discourse on Trade* (1689), 1804, London, p. 170.

¹⁴ Kelly (ed.), *Locke in Money*, I, p. 98.

¹⁵ Thomas Mun, *England's Treasure by Forraign Trade* (1664), 1949, Oxford, p. 14.

BARBARA ARNEIL

Comisionado de aduanas, *Britannia Languens*, y los tratados de eminentes figuras públicas como Sir William Coventry, John Evelyn y Roger Coke dan evidencia de que dicha postura se mantenía ampliamente.¹⁶

La fuerte oposición a las actividades de Inglaterra en América no estaba basada exclusivamente en los aspectos económicos. Durante el siglo XVII surgieron preguntas sobre el derecho de Inglaterra de apropiarse de tierra que ya estaba ocupada por otra gente. Quizás el caso más famoso sea el del Reverendo Roger Williams, ministro de Salem, quien proclamó públicamente que “el Rey no tenía derecho alguno de otorgar tierras, de las cuales se había apropiado la colonia, ya que pertenecían a las tribus Indias”.¹⁷ Williams fue arrestado y llevado a juicio. Aunque más tarde fue desterrado, Williams provocó, gracias a su juicio en la corte, el debate de cómo se debería establecer el derecho a la propiedad. John Winthrop, gobernador de Massachusetts, entre otros, fue forzado a dar una respuesta. El debate realizado a mediados del siglo XVII fue intenso y decisivo, en las colonias generalmente pobladas por religiosos puritanos.

38

¹⁶ *Britannia Languens*, o A Discourse of Trade Humbly Offered to the Consideration of this Present Parliament (publicado por vez primera en 1680), reeditado para Richard Baldwin, 1689, London; Sir William Coventry escribió: ‘la extensa y continua dirección de la gente joven y prolífica de las plantaciones’ fue la causa de la decadencia en Inglaterra, “Essay Concerning the Decay of Rents and their Remedies”, citado en Beer, *The Old Colonial System, 1660-1754*, 1912, New York, 1, p. 21-2. John Evelyn, comisionado oficial para el Consejo de comercio y plantaciones de 1672, quien nombró a Locke secretario del Consejo, escribió sobre “el número devastador de nuestros hombres que acuden en masa a las plantaciones americanas día tras día”, *Navigation and Commerce*, 1674, p.11, citado en Beer, *The Old Colonial System*, 1, p. 22, nota 2. Roger Coke, *A Discourse of Trade in Two Parts*, 1670, London.

¹⁷ Cfr., *The Cambridge History of the British Empire*, 1929, Cambridge, 1, p. 163-4. Merece la pena recalcar que Roger Williams antes de emigrar a América era el capellán de la familia Masham que vivía en High Laver, lugar donde Locke pasó los últimos años de su vida (1691-1704).

EL COLONIALISMO Y LOCKE

Así Locke, que estaba profundamente comprometido e interesado en el éxito de la colonización de América y al tanto de la fuerte oposición a ésta, en su teoría sobre la propiedad a la larga utilizó varios fundamentos ya empleados por aquellos colonizadores que defendían los derechos de Inglaterra a apropiarse de la tierra americana. Al examinar las premisas y parámetros de razonamiento que fueron desarrollados por Winthrop y otros defensores de los reclamos de Inglaterra contra los de los amerindios, se mostrará de manera específica cómo fueron incorporados dentro del Segundo tratado.

La defensa colonial

Cuando fueron desafiados por las acciones del Rev. Roger Williams y otros al defender el derecho de Inglaterra a tomar posesión de la tierra de los aborígenes, varios colonizadores importantes escribieron sus propios tratados. Entre los principales se encuentran *Virginia's Verger* de Samuel Purchas, *General Considerations for Planting New England* del gobernador de Massachusetts, John Winthrop, *Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing Out of England into the Parts of America* del Rev. Robert Cushman, *A Good Speed to Virginia* de Robert Gray, *The Historie of Travaile into Virginia* del primer secretario de Virginia, William Strachey, y *A True Report of the Late Discoveries* del aventurero principal de Terranova, Sir George Peckham, todos ejemplos de la defensa europea de su derecho en América.¹⁸ Es a esta tradición y como respuesta a preguntas similares dadas a los defensores de la plantación que John Locke escribió.

39

¹⁸ Samuel Purchas fue el autor y editor de una colección definitiva de volúmenes de viajes titulada *Purchas's Pilgrims*, John Winthrop fue el primer gobernador de Nueva Inglaterra. Robert Cushman fue un importante miembro y ministro laico de Massachusetts. Robert Gray fue el primero en escribir un folleto que vendía Virginia a potenciales colonizadores en Inglaterra. William Strachey fue el primer secretario de la colonia de Virginia y Sir George

BARBARA ARNEIL

Todos los escritores colonialistas comienzan con una pregunta u objeción formulada por aquellos que ponen en tela de juicio el derecho de Inglaterra de asentarse en América. Purchas pregunta, “entonces, ¿qué derecho tiene Inglaterra en desafiar a Virginia?”; Winthrop inquiere, “¿qué justificación tenemos nosotros, los hijos de Adán, de tomar la tierra que es y ha sido posesión de otros?”; Gray formula la pregunta directamente: “La primer objeción es, ¿con qué derecho o justificación podemos nosotros entrar en la tierra de estos salvajes, quitarles su herencia legítima y asentarnos ahí?” Finalmente, Cushman declara: “Algunos dirán: ¿Qué derecho tengo yo de vivir en el país de los salvajes?”¹⁹

Era una pregunta que predominaba en el debate de los asuntos colonialistas durante el siglo XVII. William Strachey, Primer Secretario de la Colonia de Virginia, escribe que no hay otro asunto que haya causado tanta consternación.

[Del] reclamo que hemos hecho de esta parte de América... he observado y clamado (pensé yo) y todavía lo pienso, denunciarla y llamarla una empresa ilegal y antinacional... ¿Por qué?

40

Peckham fue jefe aventurero en Terranova. Las obras que se utilizaron fueron las siguientes: Samuel Purchas, “Virginia’s Verger” en *Hakluytus Posthumous or Purchas’s Pilgrims Containing a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and Others*, XIX, 1906, Glasgow; John Winthrop, *General Considerations for Planting New England* (1629) en Alex Young, *Chronicles of the First Planters of the Colony of Massachusetts Bay* (1623-1636), 1846, Boston; Robert Gray, *A Good Speed to Virginia*, 1937, New York; Robert Cushman, “Reasons and considerations touching the lawfulness of removing out of England into the parts of America”, en Alexander Young, *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth* (1602-1625), 1841, Boston; William Strachey, *The Historie of Travaile into Virginia* (1612), 1849, London; Sir George Peckham, “A True Report of the Late Discoveries” en *Hakluyt’s Voyages*, VIII, 1904, Glasgow.

¹⁹ Samuel Purchas, “Virginia’s Verger”, p. 222; John Winthrop, *General Considerations*, p. 275; Robert Gray, *Good Speed*, C 3; Robert Cushman, “Reasons”, p. 242.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

Porque es una injuria contra la naturaleza; por lo tanto, (según ellos) esto no puede ser otra cosa sino un trabajo de pura impiedad y algo que no agrada a los ojos de Dios.²⁰

Quizás la suposición más importante que se haya hecho en estos tratados es que América podría ser considerada como un *vacuum domicilium* o tierra vacante abierta a todos para su posesión. Samuel Purchas califica a los ingleses como gente que “busca albergue en lugares vacantes”; George Strachey se refiere a “sus tierras baldías vastas, deshabitadas por ellos mismos” mientras Cushman describe a América simplemente como “vacía”.²¹ La tierra vacante tiene una connotación peyorativa en estos escritos, ya que son los habitantes quienes la rechazan activamente al no poseerla apropiadamente ni cultivarla adecuadamente. Por ende, si no existe una señal de propiedad privada la tierra puede ser identificada como vacante. Purchas concluye que los ingleses pueden poseer la tierra vacante, “especialmente donde la gente es salvaje y no demuestre ninguna señal de asentamiento y posesión”. Robert Gray, de Virginia, escribe que “estos salvajes no tienen una propiedad en particular en ninguna parte o porción de terreno en ese país, sino sólo una residencia general ahí”. John Winthrop escribe que “lo que es común a todos, no pertenece a nadie. Estos salvajes rigen en varias tierras sin ningún título o propiedad”.²²

41

Locke, en su capítulo sobre la propiedad, se refiere en repetidas ocasiones a la tierra que está vacante o deshabitada; en este contexto, América es el ejemplo dado más frecuentemente. Locke define de manera explícita el término deshabitada en el párrafo 42 al impartir de manera simultánea una connotación peyorativa a la tierra que yace allí, en

²⁰ William Strachey, *The Historie of Travaile*, *op. cit.*, p. 1-3.

²¹ Purchas, “Virginia’s Verger”, *op. cit.*, p. 222; Strachey, *The Historie of Travaile*, *op. cit.*, p. 19; Cushman, “Reasons”, *op. cit.*, p. 243.

²² Purchas, “Virginia’s Verger”, *op. cit.*, p. 222; Gray, *Good Speed*, C 3; Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 275-6.

BARBARA ARNEIL

común, e invoca una correlación directa e inversa a las formas de cultivo europeas.

La tierra que es abandonada a las manos de la naturaleza, que no tiene uso alguno para el pastizal, cultivo o siembra es, en efecto, deshabitada; debemos encontrar su beneficio, lo cual es poco más que nada.²³

En el párrafo 36 Locke se refiere a “los lugares tierra adentro de *América* vacantes”, y en el 37 les llama “el lote baldío sin cultivar de América”. En ambos casos el término baldío, considerado como antónimo de cercado y cultivado, se localiza en América.²⁴ Como los colonialistas, Locke piensa que la deshabitada también puede ser definida como tierra que no se ha trabajado de manera apropiada, llamándola “descuidada y consecuentemente, una tierra desperdiciada”.²⁵ El uso del término descuidada en los escritos coloniales es importante, ya que en caso de que se haya utilizado por otra gente, puede juzgarse que ésta ha renunciado a cualquier derecho con su simple descuido y así poner la tierra a disposición de otros. Por lo tanto, Locke habla del individuo quien “por su industria sobre la tierra descuidada y por consiguiente deshabitada, [incrementa] la reserva de maíz”.²⁶

La libre ocupación de América estaba frecuentemente vinculada con las descripciones de una población desbordante en Inglaterra y el deseo de trasladarse de la gente. El tema de una América vacía y una Inglaterra poblada generalmente está impregnado de una importancia teológica. Los autores comentan que la tierra aborígen tiene un paralelismo con las tierras bíblicas al comparar a los indios con las tribus nómadas de las primeras colonizaciones de Oriente Medio. Así, poblar la tierra tiene proporciones míticas que van de acuerdo con los éxodos

²³ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 42.

²⁴ *Ibid.*, párrafos 36 y 37.

²⁵ *Ibid.*, párrafo 36.

²⁶ *Ibid.*

EL COLONIALISMO Y LOCKE

descritos en los primeros libros del Antiguo Testamento. Roy Harvey Pearce escribe:

Demostrar la ocupación de la tierra ha sido fácil, aun para los puritanos, precursores peregrinos... los indios eran salvajes y por ende, necesitaban la conversión... las tierras de los indios estaban deshabitadas, las tierras Inglesas pobladas; por lo tanto, los ingleses estaban listos para partir a las tierras de los indios y ocuparlas.²⁷

Cushman utiliza esta aproximación de vacío y lleno en su tratado sobre el derecho de Inglaterra sobre el “país salvaje”.

Deberíamos...procurar y utilizar los medios para convertir a los salvajes; y los medios no pueden ser utilizados a menos que nosotros vayamos hacia ellos o que ellos vengan hacia nosotros. Ellos no pueden venir hacia nosotros, nuestra tierra ya está habitada; nosotros podemos ir hacia ellos, su tierra está vacía.²⁸

En su folleto de Virginia, Robert Gray describe los problemas de la sobrepoblación en su país:

Esto nos debe enseñar a los habitantes de este reino y país, prudencia y providencia, pues el Señor nos ha bendecido, y que nos hemos desarrollado para ser un gran pueblo a fin de que un lote no sea suficiente para nosotros: Nuestras multitudes, como demasiada sangre en el cuerpo, infectan nuestro país con peste y pobreza.²⁹

43

²⁷ Roy Harvey Pearce, “The ‘Ruines of Mankind’: The Indian and the Puritan Mind”, *Early American History: Indians and Europeans, Selected Articles on Indian-White Relations in Colonial North America*, 1988, New York, Peter Hoffer (ed.), p. 32.

²⁸ Cushman, “Reasons”, *op. cit.*, p. 243.

²⁹ Gray, *Good Speed*, *op. cit.*, B 3.

BARBARA ARNEIL

John White, autor de *The Planter's Plea*, describe a Inglaterra en términos similares, y señala a América como el país para absorber el exceso. "La tierra tiene la capacidad de ofrecer suficiente terreno vacío para recibir más gente de lo que este estado [Inglaterra] puede hacerlo."³⁰

Locke hace una distinción similar entre la tierra que está poblada en Inglaterra y la desocupación de tierra en el estado original. Concluye que las reglas de apropiación son diferentes en cada una.

Es verdad, que la *tierra*, que es bien común en *Inglaterra* o en cualquier otro país, **donde haya mucha gente** [el énfasis es mío] bajo un gobierno, cuya gente tiene dinero y comercio, nadie puede ocupar o poseer parte de esta tierra sin el consentimiento de sus conciudadanos.³¹

Continúa diciendo que en el estado de naturaleza que es América, "era muy distinto. El hombre de ley estaba por debajo, estaba más bien llamado a la *posesión*. Dios mandaba y Su voluntad orilló a este hombre al *trabajo*".³²

44 | Dado que América estaba deshabitada, abierta a la posesión y podía absorber un desbordamiento de población inglesa, muchos de estos escritores recurrieron a la *Biblia* para ofrecer la justificación teológica específica para dicho desplazamiento. El ejemplo utilizado con mayor frecuencia es el de Abraham y Lot, quienes buscaban nuevas tierras y cuyos rebaños habían crecido en un tamaño considerable: "las tierras ya no podían saciar su hambre". Lot va a Jordania y Abraham se dirige a Canán donde Dios [le] dice: "Levántate, recorre el país a lo largo y a lo ancho, porque a ti te lo he de dar."³³ Probablemente, Samuel Purchas

³⁰ John White, *The Planter's Plea*, citado en Chester Eisinger, "The Puritans, Justification for Taking the Land", *Essex Institute Historical Collections*, 1948, LXXXIV, p. 138.

³¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 35.

³² *Ibid.*

³³ *Génesis* 13.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

sea el primero en utilizar este pasaje de la *Biblia* en particular a fin de justificar la apropiación de la tierra por parte de los ingleses en América:

La misma razón dio la libertad a otros hombres que desean un lugar adecuado para asentarse... especialmente donde la gente es salvaje y no posee ninguna tierra en ninguna parte. Por ende, los santos patriarcas [es decir, Abraham, Lot y Jacob] acamparon en esas tierras y pastizales, cuando aquellas regiones todavía estaban despobladas: y así el mundo entero se asentó y pobló con colonias anteriores y posteriores y, por ende, Virginia ofreció espacio suficiente para su población.³⁴

Winthrop también hace una referencia específica a este pasaje bíblico:

¿Y por qué no los cristianos tienen la libertad de ir y habitar entre ellos en sus tierras baldías y bosques... tan legalmente como *Abraham lo hizo entre los sodomitas?* (*Génesis xiii*).³⁵

Otro colonizador, Solomon Stoddard, emplea la misma referencia:

Había una parte de la tierra que no fue adquirida, ni había la necesidad de hacerlo; era un *vacuum domicilium*... Por ser la primera promesa de Dios, la humanidad tenía que dominar la tierra. Cuando Abraham llegó a la tierra de Canán, utilizó la tierra vacante como él quiso.³⁶

45

Por último, Cushman utiliza también el mismo pasaje del *Génesis* para justificar el derecho de Inglaterra sobre América.

³⁴ Purchas, "Virginia's Verger", *op. cit.*, p. 222.

³⁵ Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 276. Mi énfasis en esta cita y las otras continuarán con el tema.

³⁶ Solomon Stoddard, "An Answer to Some Cases of Conscience", *The Puritans*, 1938, New York, P. Miller y T. Johnson (eds.), p. 457.

BARBARA ARNEIL

Como los antiguos patriarcas salieron de lugares más pequeños en busca de lugares más espaciosos donde la tierra estaba sin trabajar y baldía, y nadie la utilizaba, aunque ya habitada; como dice el *Génesis*... así que ahora es legal tomar la tierra que nadie ha utilizado y hacer uso de ella.³⁷

El empleo del capítulo 13 del libro del *Génesis* es importante, ya que en su capítulo sobre la propiedad Locke se refiere al mismo pasaje para dar un ejemplo de la tierra baldía que puede ser legítimamente apropiada en el estado de naturaleza cuando, como en el caso de Abraham, alguien puede habitar en otra tierra.

Pues hemos visto, que en aquella parte del mundo que en un principio estuvo habitada, y por ende, es mejor que esté habitada, aun desde tiempos remotos como los tiempos de Abraham... cuando no había espacio suficiente en el mismo lugar, ya que sus manadas pacían juntas, ellos, por común acuerdo, como Abraham y Lot lo hicieron, se separaron e incrementaron su pastizal donde mejor les pareció (*Gen. xiii, 5*).³⁸

46

El principio es el mismo tanto para Locke como para los otros escritores. No sólo es legal sino agradable a los ojos de Dios que la gente que ha sido trabajadora y haya utilizado sus propias tierras y recursos deba desplazarse a otro lugar cuyos habitantes no hagan uso de la tierra. La idea que Dios le dio a Abraham ese terreno "largo y ancho" de la tierra nueva no se pierde en aquellos escritores colonialistas o en el Rey, quien les ofrece las patentes. Para los ingleses, tanto el derecho natural del reclamo de las tierras como la justificación teológica para tal apropiación se enraizaban en el trabajo y en la industria.

El trabajo de la tierra consiste principalmente en cercarla y cultivarla, por lo tanto, para estos escritores el reclamo de la propiedad sobre un pedazo de tierra incluía dos etapas: el primero, cercarla; el segun-

³⁷ Cushman, "Reasons", *op. cit.*, p. 243-4.

³⁸ Locke, *Two Treatises, op. cit.*, II, párrafo 38.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

do, cultivarla. Son estos dos elementos los que distinguen el uso de la tierra de los ingleses del aborigen. En lo referente al primer elemento, Winthrop añade a su descripción de los amerindios que no poseen tierra alguna, citada anteriormente, la siguiente explicación, “puesto que no cercan ningún terreno ni tampoco tienen ganado para cercarlo”, y continúa diciendo que los ingleses “se apropiaron de algunas parcelas de tierra al cercarlas”.³⁹ Esta necesidad de cercado se sentía tan profundamente que los gobiernos coloniales con frecuencia forzaban a los amerindios a cercar sus predios con el objeto de comprobar su propiedad. Osgoode escribe, “Plymouth y Massachusetts... dieron la orden que los maizales de los indios deberían estar cercados... Connecticut buscó el mismo objetivo a través de una orden general”.⁴⁰

El cercado fue utilizado por Locke en varias ocasiones en su capítulo sobre la propiedad. Su definición inicial de la propiedad privada de la tierra declara que: “Él, como si por su trabajo le perteneciera, la cercará y separará de los demás.”⁴¹ Locke vuelve a introducir la idea de cercado en cada aspecto de su argumento. En el párrafo 33, el cercado es comentado en relación al daño de los derechos de otros, en el párrafo 38 en relación con el desperdicio, y en el 48, en el contexto de la utilización del dinero.⁴² La idea de cercado también se centraba en los planes de los Lores propietarios para la colonización de Carolina, que dependía de la supervisión y trazado de los límites a fin de dar su porción de tierra a cada colonizador.⁴³

47

³⁹ Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁰ Herbert Osgoode, *The American Colonies in the 17th Century*, I: The Chartered Colonies: Beginnings of Self-Government, 1904, New York, p. 532.

⁴¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 32.

⁴² *Ibid.*, párrafos 33, 38 y 48.

⁴³ Así, las instrucciones de los lores Proprietarios a Andrew Percival en mayo de 1674 eran: “Usted no le otorgará la tierra a nadie que venga a colonizar bajo su régimen, sino bajo la condición de que se asienten en comunidades y se apropien de la tierra de acuerdo con las leyes enviadas a usted.” Carta de Shaftesbury al Consejo en Ashley River, 11 de junio de 1675, *Shaftesbury Papers*, Public Records Office, Fajo 48, n° 55, p. 156.

BARBARA ARNEIL

El segundo elemento importante en lo referente al reclamo de la tierra es la aplicación de la industria, especialmente del cultivo agrario. La descripción de Cushman de la tierra aborigen dice:

El país todavía está virgen; la tierra sin cultivar; las ciudades sin construir; el ganado sin asentar. Estamos rodeados de gente inútil y floja, los nativos de este país, no pueden... ayudarse a sí mismos, mucho menos a nosotros.⁴⁴

La Corte General de Massachusetts dejó clara la importancia del cultivo al considerar el reclamo de los Amerindios sobre el derecho natural de la propiedad; en su juicio:

probó manifiestamente que los indios que sólo tenían un derecho natural a demasiada tierra como la tenían o podrían cultivarla, luego entonces el resto del país estaba abierto a cualquiera que pudiera cultivarla.⁴⁵

48 Para Locke, el cultivo de la tierra yace en el corazón de los derechos de propiedad sobre la tierra. Inmediatamente después de formular la pregunta de la tierra en el capítulo cinco, asevera que el principio que gobierna la propiedad privada es esta forma específica de trabajo:

*Mientras más tierra sea trabajada, cultivada y mejorada por el hombre y pueda sacar provecho de ella con sus frutos, más será de su propiedad. Él, como si por su esfuerzo le perteneciera, la cercará y separará de los demás.*⁴⁶

⁴⁴ Robert Cushman, "Discourse: The State of the colony and the need of public spirit in Colonists", *Chronicles of the Pilgrim Fathers*, 1841, Boston, Alexander Young (ed.), p. 265.

⁴⁵ Eisinger, "The Puritans, Justification for Taking the Land", *op. cit.*, p. 136.

⁴⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 32.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

A lo largo del capítulo de Locke sobre la propiedad existen referencias en lo que toca al cultivo agrario de la tierra. En el párrafo 35, habla sobre el “cultivo” de la tierra; en el 36, sobre el “arado, la siembra y la cosecha”; en el 37, sobre el “labrado o trabajo de la tierra”, y en 42, sobre el “pastizal, labrado y siembra”.

Para muchos escritores —inclusive para Locke— es evidente que Dios heredó América a quienes la cultivaran. Piensa John White:

Él... nunca ofrece un regalo que no se disfrute: la manera en que la humanidad se beneficie de la tierra, a través de su cultivo y habitación aún no puede ser imaginada.⁴⁷

Winthrop escribe:

Toda la tierra está en el jardín del Señor, y se les ha dado a los hijos de Adán para que sea cultivada y labrada por ellos. Entonces, ¿por qué permanecemos aquí hambrientos de espacios y habitación... y mientras tanto países enteros sufren, siendo esta tierra destinada al uso del hombre, a que siga baldía sin sembrarse?⁴⁸

En el párrafo 34 sobre la propiedad, Locke recalca el mismo punto:

Dios dio el mundo a la humanidad; pero no es de suponerse que su intención era que este mundo siempre permaneciera sin cultivarse y en común para todos. Él se lo dio a los trabajadores y racionales (y el *trabajo* habría de ser *su título*).⁴⁹

En el párrafo 37 Locke aclara quiénes son los trabajadores cuando compara el valor de 1000 acres de “tierra baldía sin cultivar en América” con “10 acres de tierra fértil similar... en Devonshire”, que ha sido

⁴⁷ White, *The Planters' Plea*, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁸ Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 272.

⁴⁹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 34.

BARBARA ARNEIL

“bien cultivada” por granjeros ingleses. De nuevo, en el párrafo 41, Locke se refiere a “varias naciones de los americanos”, quienes, “por querer cultivar [la tierra] por medio del trabajo, no tienen la centésima parte de las ventajas que los ingleses disfrutaban”.

Para Locke, como para los otros colonizadores, los amerindios, no sólo adolecen de industria sino de la aplicación de la razón y el desarrollo de las artes así como de la ciencia. Cushman describe sucintamente las carencias de los amerindios: “No son trabajadores, tampoco tienen arte, ciencia, aptitudes o facultades para utilizar la tierra o frutos que ésta les brinde.”⁵⁰ También para Locke, es a los “trabajadores y racionales” a quienes Dios dio la tierra. Como los escritores colonialistas, él cree que los amerindios han fracasado en lo referente al desarrollo de su raciocinio. En *Essay Concerning Human Understanding*, escribe:

[Existen] naciones enteras... entre las cuales... la naturaleza sin cultivar se ha dejado a su merced, sin la ayuda de cartas, disciplina y los avances de las ciencias y las artes.⁵¹

50

El desarrollo de las artes y las ciencias, según Locke, es un mandato que proviene de la *Biblia* y tiene un vínculo muy cercano al primer dominio otorgado por Dios a todos los hombres sobre la tierra. En el Primer tratado, Locke escribe:

Esta primera y grandiosa bendición de Dios todopoderoso, *Sed fructíferos, multiplicad y poblad la tierra...*, incluye también el desarrollo *de las artes y las ciencias y los provechos de la vida.*⁵²

⁵⁰ Cushman, “Reasons”, *op. cit.*, p. 243.

⁵¹ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 1975, Oxford, Book I, cap. IV, sec. 8.

⁵² Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, I, párrafo 33.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

Comenta que los amerindios tienen el potencial de ser trabajadores y racionales, pero sólo si están dispuestos a renunciar a ellos mismos durante el proceso. En su *Ensayo*, concluye:

Si el Rey de *Virginia Apochancana* hubiera sido educado en Inglaterra, [habría sido] tan buen matemático como cualquiera. La diferencia entre él y un hombre *inglés* educado yace en: Que el ejercicio de sus facultades estaban delimitadas en sus formas, modos y conocimiento de su propio país... nunca emplearon las partes, facultades y poderes para el trabajo; más bien se conformaron con modas e instrumentos de su país, así como los descubrieron, sin ver más allá.⁵³

Los ingleses son trabajadores y racionales y, por ende, gracias a su trabajo, son los propietarios legítimos de la tierra americana. Los amerindios se pueden volver trabajadores y racionales, según Locke, sólo si están dispuestos a renunciar a sus propias costumbres en favor de “la razón”.

Al comparar la capacidad de trabajo de los ingleses y los amerindios, el valor del trabajo es descrito tanto por Locke como por los primeros defensores de las plantaciones inglesas en términos de proporciones. Por ejemplo, la tierra puede rendir diez veces o cien veces más según la adecuada aplicación del trabajo. Frecuentemente estas proporciones se asemejan a una comparación entre la fertilidad del suelo americano y la escasez de dinero de los ingleses, y la necesaria conclusión de esta industria es lo que marca la diferencia. Purchas lo plasma exactamente en estos términos:

No son más de 5,000 hombres capaces de trabajar con sus brazos, los cuales utilizados de manera civilizada bien podrían dar de comer a 1,500,000 y muchos, muchos más; en cambio,

51

⁵³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, op. cit., Book I, cap. IV, sec. 12.

BARBARA ARNEIL

en nuestro país [Inglaterra] aparentemente se da el caso sin tener una herencia natural tan rica.⁵⁴

Las proporciones de Winthrop son decididamente más bajas en términos de trabajo, pero reflejan una comparación similar entre la aplicación de la industria en Inglaterra y América, donde los rendimientos serían 100 veces mejores en lo referente a la extensión de tierra fértil.

Muchos hombres, que se pasan mucho tiempo en el trabajo y les cuesta recuperar o a veces mantener un acre o dos de terrenos [en Inglaterra], buscan muchos cientos de acres, para su bienestar o progreso, en otro lugar [es decir, Virginia].⁵⁵

Stratchey, al igual que Purchas, plasma la proporción de 1 a 1,000.

En sus terrenos deshabitados baldíos y vastos, de los que no sabrían aprovechar uno de 1,000 acres.⁵⁶

52

Locke, al comparar el valor de un acre de tierra cultivada en Inglaterra con un acre en América, utiliza proporciones similares.

Las provisiones que sirven para dar apoyo a la vida humana, producidas por un acre cultivado de terreno cercado, equivalen... a diez veces aquellos que dan fruto en un acre de tierra de una riqueza similar, que yace baldía y que pertenece a todos.⁵⁷

El elemento final en todas estas justificaciones en lo referente a los reclamos ingleses en América es que no causarán daño alguno a los amerindios. Más bien, éstos sacarán mayor provecho del conocimiento, aptitudes y tecnología de los ingleses. En primer lugar, no puede haber

⁵⁴ Purchas, "Virginia's Verger", *op. cit.*, p. 222.

⁵⁵ Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 272.

⁵⁶ Strachey, *The Historie of Travaile*, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁷ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 37.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

daño alguno porque hay más que suficiente en lo que respecta al uso de la tierra tanto para los ingleses como para los amerindios. Purchas escribe:

Y si un país puede habitarse en algunos lugares, mientras que otros permanecen deshabitados, la misma razón dio la libertad a otros hombres que quisieron un lugar adecuado para que se asentaran, donde (sin hacer daño a otros) puedan subsistir por sí mismos.⁵⁸

De igual forma, Winthrop da como una de las razones del por qué los ingleses no pueden hacer daño alguno a los amerindios: “Hay más de lo necesario para ellos y para nosotros”.⁵⁹ Locke toca el mismo punto:

Tampoco tuvo esta apropiación de cualquier pedazo de tierra al cultivarla ningún perjuicio a otros hombres, ya que todavía había suficiente tierra buena y se podía utilizar más de la necesaria... Nadie puede pensar en hacerle daño a otro hombre al beber el agua del mismo río, pues esas aguas son suficientes para saciar la sed de todos.⁶⁰

53

Muchos de los defensores del derecho de Inglaterra sobre la apropiación afirman que el conocimiento y la tecnología traídos de Europa, lejos de provocarles algún daño sólo beneficiaría a los amerindios. Strachey escribe:

Tampoco es en perjuicio alguno de quienes no tomaremos por la fuerza su sustento ni sus labores... sino preparar y fincar nuevas tierras, y así abrirles también un nueva forma de economía y manutención.⁶¹

⁵⁸ Purchas, “Virginia’s Verger”, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁹ Winthrop, *General Considerations*, *op. cit.*, p. 277.

⁶⁰ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 33.

⁶¹ Strachey, “Virginia”, *op. cit.*, p. 19.

BARBARA ARNEIL

Este argumento llega hasta tal punto, que unos cuantos observadores concluían que, de hecho, los Amerindios darían la bienvenida a los ingleses en sus tierras con el objeto de beneficiarse de la cultura superior, la religión y el conocimiento agrícola. Francis Higginson, escribe en su obra *New England's Plantations*:

[Los indios] profesan su beneplácito sobre nuestra llegada y cultivos aquí... porque hay abundancia de tierra la cual no poseen para su utilización.⁶²

Winthrop coincide con este punto de vista: "Llegaremos con la buena licencia de los nativos."⁶³ Locke hace un comentario semejante: "Los mismos habitantes [admirarán] a ustedes, quienes, por su industria sobre... la tierra baldía, han incrementado la producción de maíz, que ellos querían."⁶⁴ Locke concluye motivando a sus lectores ingleses a que cultiven las tierras baldías de América sin temor a infligir daño al nativo:

Que plante en lugares baldíos tierra adentro en América; veremos que las posesiones de las que él se pueda hacer... no les darán motivo alguno de queja.⁶⁵

54

Comercio vs. conquista

Locke lleva su defensa de los derechos de los colonizadores ingleses más allá de la de Winthrop y otros escritores colonialistas en lo referente al dinero y la conquista, punto central en los escritos de Locke

⁶² Francis Higginson, *New England's Plantation en Chronicles of the First Planters*, p. 257.

⁶³ Winthrop, *General Considerations, op. cit.*, p. 277.

⁶⁴ Locke, *Two Treatises, op. cit.*, II, párrafo 36.

⁶⁵ *Ibid.*

EL COLONIALISMO Y LOCKE

sobre la economía en las colonias, dando prioridad al primero, como se refleja en su obra *Some Considerations*:

Existen sólo dos formas de enriquecerse: la conquista o el comercio... Nadie es lo suficientemente vano para tener en mente el derrochar las riquezas del mundo con nuestras espadas y echar a perder a las naciones derrotadas. Por lo tanto, el comercio es la única alternativa para nosotros... ya que éste pone en ventaja nuestra situación así como a la industria y la inclinación de nuestro pueblo... y naturalmente va de acuerdo con nosotros.⁶⁶

Cuando en el capítulo 5 introduce la noción de dinero es, aparentemente, para vencer la condición de desperdicio, si bien el trueque de bienes no pereceros hubiera servido para ese propósito. El verdadero propósito del dinero —“pequeña pieza de metal amarillo”, es decir, de oro— para Locke era conducir el comercio en abundancia con el resto del mundo. Por consecuencia, cualquier acre de tierra disponible podría ser apropiado y cultivado en América sólo por aquellos que tuvieran oro y plata, en consecuencia, los amerindios eran incapaces de llevar a cabo esa tarea. Locke escribe: “Los habitantes que no se hayan unido con el resto de la humanidad, en el sentido del uso del dinero en común, han dejado ‘*grandes porciones de tierra* [que yace] *baldía*’.” Continúa diciendo que con la carencia de acceso al mercado mundial para vender sus productos, los amerindios nunca podrían apropiarse de estas tierras más que para su indispensable subsistencia.

55

¿Cómo es que un hombre valore diez mil o cien mil acres de *tierra* excelente... de las parcelas cercadas tierra adentro de *América*, si no tiene esperanza alguna de vender el fruto en otras partes del mundo para obtener *dinero* por la venta de ese producto? El cercar la tierra no valdría la pena y lo veríamos de-

⁶⁶ Locke, *Some Considerations, op cit.*, p. 222-3.

BARBARA ARNEIL

volverle a la naturaleza salvaje común esas parcelas que sólo abastecerían las mínimas necesidades de supervivencia para su familia.⁶⁷

Es el potencial de intercambio de riquezas de la tierra a través del comercio con moneda sólida con otros países lo que motiva y justifica la apropiación masiva de la tierra a través de los intereses colonialistas ingleses, escribe Locke en unos apuntes de un ensayo inédito sobre comercio: “El fin principal del comercio son las riquezas y el poder... las riquezas consisten en una gama de bienes movibles que brinden un precio al extranjero... especialmente mucha plata y oro.”⁶⁸

56 | Así, el trabajo otorga al amerindio la propiedad, pero sólo en los productos agrícolas y en pequeñas parcelas de tierra, mientras que el uso del dinero otorga al inglés la propiedad en todo lo demás. Locke declara enfáticamente que son éstos, quienes tienen dinero, los poseedores del derecho a posesiones mayores: **“La invención del dinero... introdujo (a través de acuerdos) posesiones más grandes y un derecho a ellas”** [el énfasis es mío]. Posteriormente, Locke afirma que fue el acuerdo en lo referente a la utilización “del oro y la plata” lo que pone en “evidencia” “que los hombres hayan acordado repartir la posesión de la *tierra* de una forma desproporcionada y desigual”, o sea, todo el mundo. En lo que toca a los criterios de la industria y la racionalidad, Locke no excluye de manera explícita a los amerindios de dicho comercio internacional, sin embargo, piensa que éstos podrían apropiarse de tanta tierra como los ingleses sólo cuando lleguen a un acuerdo en la utilización del oro y la plata como dinero.

Mientras que el dinero era un medio aceptable por el cual los colonizadores podían limitar la apropiación de la tierra a los aborígenes y desarrollar pacíficamente el potencial del suelo americano, la conquista no lo fue. Para Locke y los defensores del colonialismo inglés, la

⁶⁷ Locke, *Two Treatises, op cit.*, párrafos, 45, 48.

⁶⁸ “Notes for an Essay on Trade”, 1674, Bodleian Library, M. S. Locke c. 30, folio 18.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

guerra era un método español de apropiación, justificada a través de la doctrina católica de una “guerra justa”. Más que por la fuerza, los ingleses, habrían buscado la apropiación de la tierra por medios pacíficos, es decir a través de actividades agrarias descritas anteriormente o por medio de la compra de éstas a los amerindios. La teoría de la conquista de Locke en el capítulo 16 del Segundo tratado refleja su punto de vista categórico en lo que respecta a los métodos coloniales de Inglaterra, con una postura que él mismo llama “doctrina extraña”, por la que sostiene que la victoria sobre cualquier otro pueblo no implica un derecho sobre sus posesiones. En otras palabras, la tierra no puede adquirirse por la fuerza.

Un *conquistador obtiene...* un poder absoluto sobre las vidas de aquellos quienes al ponerse en un estado de guerra, las pierden; pero él no tiene ningún derecho ni título sobre esas posesiones. De esto no me cabe la menor duda, aunque a primera vista esto parecerá una doctrina extraña... El *derecho de conquista se extiende sólo a las vidas* de aquellos que se unieron a la guerra, *no a sus bienes*.⁶⁹

57

Locke reconoce tanto en su experiencia personal como en su obra *Two Treatises* que la colonización pacífica es más una idea que una realidad, existente más en los propietarios de Inglaterra que en los colonizadores del nuevo mundo. En una carta escrita por Locke de puño y letra al gobernador de Carolina el 3 de mayo de 1671, hace mención a que los propietarios amonestaron a los colonizadores por no emplear métodos pacíficos de cultivo y comercio y haber utilizado la violencia para apropiarse de las tierra americanas.

Tampoco pensamos que es ventajoso para nuestro pueblo vivir de la rapiña y el pillaje, actividades que no permitimos ni permitiremos. Plantación y comercio es tanto nuestro proyecto

⁶⁹ Locke, *Two Treatises*, *op cit.*, II, párrafos 180, 182.

BARBARA ARNEIL

como el interés de ustedes, y si siguen nuestras instrucciones les abriremos la brecha para que obtengan todas las riquezas de los españoles en aquel país.⁷⁰

En el capítulo sobre la conquista en el Segundo tratado, Locke reconoce, a través de su experiencia colonialista, que la fuerza o la violencia son las justificaciones generalmente más aceptadas para poseer tierras nuevas: “No hay nada más familiar cuando se habla del dominio de países que digamos... la conquista..., pues brinda un derecho de posesión.” No obstante, en sus escritos sobre economía así como en el capítulo 16 del Segundo tratado, espera ofrecer un nuevo y aparentemente “extraño” modelo de colonización que se ajuste mejor a las disposiciones de los ingleses. Locke concluye en *Some Considerations*: “Asegurar nuestra navegación y comercio [es] más el interés de este reino que las guerras o la conquista.”⁷¹

58

Merece la pena recalcar que John Locke continúa con el debate en *Two Treatises*, en donde explica que la excepción singular sobre los conquistadores que obtenían el derecho sobre la tierra de otros correspondía cuando la tierra permanecía baldía: “Cuando hay más tierra de la que los habitantes poseen, y nos hacen partícipes de ella, cualquiera puede tener la libertad de utilizar esa tierra baldía.”⁷² Así, son más bien el trabajo pacífico en la tierra baldía y el comercio, y no la conquista, los que brindan tanto un título justo en el nuevo mundo como un método superior de colonización.

⁷⁰ Carta de Lord Ashley (después Conde de Shaftesbury) a William Saile el 13 de mayo de 1671, escrita con puño y letra de Locke, *Shaftesbury's Papers*, Public Records Office, Bundle 48, n° 55, p. 91. Como se señala en este texto, Lord Ashley fue mecenas de Locke (n.r.).

⁷¹ Locke, *Some Considerations*, op. cit., párrafo 232.

⁷² Locke, *Two Treatises*, op. cit., II, párrafo 184.

Conclusión

De esta manera, el debate sobre el derecho de Inglaterra a ocupar la tierra de otro pueblo desempeña un papel importante en la obra de Locke titulada *Two Treatises*, en particular en su capítulo sobre la propiedad. Al igual que los defensores de las plantaciones inglesas, Locke comienza con la premisa de que la tierra en América es principalmente “baldía”. De acuerdo con estos escritores, es voluntad de Dios que esta tierra no permanezca sin cultivar y sea disponible al bien común. Al igual que Winthrop, Strachey y Purchas, Locke concluye que es a través del cercado y el cultivo de predios como los colonizadores ingleses cumplirán con los deseos de Dios en el nuevo Canán de América, como Abraham y Lot lo habían hecho según el libro del *Génesis*. Se pone en tela de juicio que dicho cultivo de tierras no haga daño alguno a los amerindios, sino que les traerá beneficios por medio del conocimiento compartido y mejores cosechas.

Por último, más que a través de la conquista violenta de los pueblos aborígenes locales, el asentamiento inglés debe estar basado en el cultivo pacífico de la tierra baldía. En el contexto del debate candente y las denuncias puritanas sobre la apropiación de la tierra aborigen de Inglaterra como una “obra de llana impiedad y nada agradable a los ojos de Dios”, los defensores de la colonización, incluyendo a Locke, han justificado en términos de mandamientos de Dios la apropiación de la tierra de América a los escépticos, tanto en el viejo como en el nuevo mundo.

Existen dos formas importantes por las que el argumento de Locke es distinto del de los otros pensadores mencionados, quienes anclan la doctrina del trabajo, por medio del cultivo y el cercado de terrenos, en el derecho natural más que en el teológico. Si bien Locke incorpora muchos de los argumentos de Purchas, Winthrop y otros defensores de las colonias de Inglaterra en su doctrina de la propiedad, la obra *Two Treatises* es una articulación original de aquellas ideas, ya que la

BARBARA ARNEIL

apropiación de la tierra por quien la trabajo es derecho inherente a voluntad de Dios.

Todo hombre tiene una *propiedad* dentro de su *persona*... A ella, nadie tiene ningún derecho sino el mismo hombre. La *labor* de su cuerpo, y el *trabajo* de sus manos, nos atrevemos a decir, son propiamente de él. Con su labor se mezcla con lo que la naturaleza le ha provisto, produciendo algo que, por ende, se vuelve en parte de su *propiedad*.⁷³

Por lo tanto, Locke concluye que un inglés se puede adueñar de tierra en América no sólo porque está cumpliendo la ley de Dios, como otros sostienen, sino porque tiene el derecho inherente de hacerlo, a través de su trabajo. La justificación de Locke sobre el derecho de Inglaterra al suelo americano se volverá muy importante en el desarrollo de la política *india*, a medida que las justificaciones teológicas de los puritanos de Nueva Inglaterra del siglo XVII sean superadas por el pensamiento de los republicanos del siglo XVIII basado en los derechos.

60 | La segunda diferencia importante entre la obra *Two Treatises* y los colonizadores americanos es la creencia implícita de Locke en que los amerindios podían disfrutar de los mismos derechos naturales de los ingleses si cumplían con los mismos criterios básicos de ser trabajadores y racionales, con lo cual no excluye de manera explícita a los amerindios del derecho de la apropiación, sino que aclara las condiciones bajo las cuales podrían disfrutarlo. Deben ser trabajadores y adoptar formas agrarias de trabajo, en oposición a la caza o al pastizal, deben renunciar a sus "formas, modas y conocimientos" del desarrollo de las artes y ciencias, y deben adoptar el oro y el comercio internacional como la base de su comercio con otros. En esencia, deben convertirse en europeos.

El vínculo entre el colonialismo y la teoría de Locke de los derechos naturales tiene tres implicaciones amplias. La primera es el reconoci-

⁷³ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.*, II, párrafo 27.

EL COLONIALISMO Y LOCKE

miento de que la teoría de Locke sobre la propiedad debe ser reevaluada no sólo a la luz de Sir Robert Filmer y las intrigas políticas nacionales del día, sino también como una respuesta a las preguntas formuladas por los intereses colonialistas de Shaftesbury. La segunda implicación, hablando en términos más generales, es el reconocimiento del vínculo cercano entre la teoría de los derechos naturales y el colonialismo. Mientras que C. B. Mac Pherson y otros sostienen que la doctrina de Locke es una reflexión del “individualismo posesivo” de los inicios del capitalismo, realidad histórica conflictiva de la Inglaterra del siglo XVII, cuya problematicidad teórica será superada por una conexión muy cercana y tangible entre Locke y la plantación americana.⁷⁴ Finalmente, la doctrina de los derechos naturales, que supone en sí la trascendencia del estado de naturaleza por la sociedad civil deja al amerindio, descrito en la obra *Two Treatises*, en una situación complicada, imposible, teórica y posteriormente históricamente. Si los conceptos trabajo y racionalidad, definidos por Locke para incluir las artes, la ciencia y el dinero europeos, deben ser el precio para la ciudadanía, la elección es clara. El amerindio puede permanecer en el estado de la naturaleza y renunciar esencialmente a sus derechos a la tierra o unirse a la sociedad civil y renunciar a sí mismo. La conciliación de la teoría liberal con los reclamos aborígenes sobre ellos mismos y su tierra continúa saturada de esta dicotomía subyacente entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, y de la implícita necesidad teórica de que los reclamos comprendidos en el primer elemento sean asimilados en el segundo, a través de la propiedad privada y la razón.

61

⁷⁴ C. B. Mac Pherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962, Oxford. Para las críticas, ver Peter Laslett, “Market Society and Political Theory Review of Mac Pherson”, *Historical Journal*, VII, 1964; Isaiah Berlin, “Hobbes, Locke and Professor Mac Pherson”, *Political Quarterly*, XXXV, 1964.

LA VERDAD SILENCIADA

*Javier Meza**

La premeditación de la muerte es premeditación de libertad; quien ha aprendido a morir olvida la servidumbre; no hay mal posible en la vida para aquel que ha comprendido bien que la privación de la misma no es un mal: saber morir nos libra de toda sujeción y obligación.

Miguel de Montaigne

...porque la vida es una enfermedad que con el tiempo se remedia.

María Zambrano

63

Cuenta una vieja historia jasídica que cuando el niño está dentro del vientre de la madre un ángel le enseña toda la Torah (Enseñanza, Ley), pero al nacer, al primer contacto con el aire, otro ángel le pega en la boca y al instante olvida lo aprendido. ¿Qué sentido tiene esto? Para Rabí Baruj “si no fuera por el olvido el hombre pensaría incesantemente en la muerte. No construiría

* Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

JAVIER MEZA

su casa ni acometería empresa alguna”.¹ Ciertamente, gracias al olvido, la cruel certeza de nuestra muerte se mitiga pero sólo momentáneamente, pues no se elimina. Quizá es una obligación y un derecho dividir nuestro pensamiento entre el ángel de la memoria y el ángel del olvido, dicotomía que sólo interrumpe la muerte.

Otro sentido de la anterior historia podría ser ilustrarnos acerca de la amenaza de olvido que pende sobre el ser desde que nace, y cómo éste se defiende recurriendo a la memoria aun cuando sabe que, al final, siempre triunfa el ángel del olvido a través de la muerte. Quizá en algunos el ángel del olvido no se encuentra, o bien no actúa y se mantiene quieto. Entonces la verdad quema y es imposible olvidar, ni siquiera fugazmente, la muerte de los otros y la propia. Pero sobre todo la de los otros. Probablemente por eso decía el poeta Serguei Esenin “Yo me entregué al vino/ para no padecer por nadie”.

Como animales conscientes de nuestra muerte, las alternativas para vivir sobrellevando nuestra única certeza no son muchas. Para enfrentarla la mayoría de las sociedades siempre han recurrido a la esperanza de otra vida más allá de la muerte o a la fe en la reencarnación. La Edad de la Razón y su “atrévete a saber” anunció la muerte de Dios y con ella la agobiante angustia de la soledad del ser. A la consciencia del infinito exterior y el infinito interior, siguió la angustia de pensar que no exista nada después de la muerte. No fue gratuito que, por ejemplo, ilustrados como Montesquieu respondiesen irónicamente a tal perspectiva: “Aunque la inmortalidad del alma fuera un error, sentiría no creer en ella; confieso que no soy tan humilde como los ateos. Me satisface el crearme tan inmortal como Dios. Aparte de las ideas reveladas, las ideas metafísicas me dan la esperanza de una felicidad eterna a la que no quiero renunciar.”² No obstante, ante tal amenaza, otros sólo encontraron alivio buscando ideas para crear una vida abso-

64

¹ Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros*, 1978, Buenos Aires, Paidós, t. I, p. 150-1.

² Charles Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, 1944, Buenos Aires, Libertad, p. 12-3.

LA VERDAD SILENCIADA

lutamente justa y perfecta, y no esperar a la vaga promesa de encontrarla en el más allá.

Pero la materialización de la esperanza de poder construir paraísos terrenales nunca llegó. Los tiempos han continuado siendo terribles como todos los tiempos. Y el mundo caminó por otros derroteros borrando casi totalmente toda imagen de redención e ilusión.

Según Paul Valéry, en la historia antigua de las culturas del Mar mediterráneo el comercio de los espíritus precedió al comercio de las cosas o, por lo menos, los dos comercios se acompañaban muy de cerca. Es decir, se complementaban. De tal forma que con el incesante intercambio de las cosas, recíprocamente se enriquecían las ideas, las obras artísticas y los valores espirituales. Hoy, podemos preguntarnos: ¿qué ocurre cuando el intercambio de las cosas, acompañado del ángel del olvido, domina y desplaza cada vez más el intercambio de las ideas? Para la sutil opinión de Erasmo de Rotterdam, el individuo más despreciable era el comerciante. Mordazmente decía de él: "La más loca y despreciable de todas las clases humanas es la de los mercaderes. Ocupados sin cesar en el vil amor a la ganancia, emplean para satisfacerla los medios más infames: la mentira, el perjurio, el robo, el fraude, la impostura. A pesar de ello creen que deben ocupar un primer puesto en la sociedad y no les faltan aduladores rastreros que no se avergüenzan de cantar sus alabanzas en público para recoger algunas migajas de aquella riqueza mal adquirida."³

La anterior invectiva resultó profética. Hoy, la tenacidad del mercader lo lleva a ocupar algo más que un primer puesto en nuestras sociedades: simplemente vivimos en un mundo organizado por ellos. Mundo respecto al cual ya casi todo se ha dicho, pero como a menudo se olvida, hay que volverlo a repetir. El reinado del ángel del olvido en nuestra época se instauró a partir del surgimiento de nuevas deidades: la propiedad, el auto, la televisión, el consumo incesante. Y nuestras vidas, organizadas por la publicidad, se volvieron uniformes a pesar de que creamos ingenuamente ser autónomos y originales. Este último espe-

65

³ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, 1968, Barcelona, Zeus, p. 85.

JAVIER MEZA

jismo repercutió directamente en la consolidación de nuestro conformismo. Y aun cuando la muerte, como tema, se pusiese de moda, ¿para qué pensar en ella si poseemos todas las bondades de los nuevos dioses que incluyen, por supuesto que en primer término, el olvido?

Pues en nuestras sociedades planificadas se organiza todo: tanto la vida como la muerte, pero también el olvido, el cual se ejerce sobre las dos primeras. Es decir, la amnesia se institucionaliza y se convierte en virtud. Por ejemplo, la muerte real se sustituye por imágenes falseadas. Y la muerte organizada, racionalizada, se hace discreta. Simplemente se pueden desvirtuar las consecuencias de la guerra: ésta no deja huellas, destrucción o secuelas. Las armas “inteligentes” sólo destruyen a quien realmente lo merece y nunca a la inocente población civil. Mediante tales afirmaciones, las cifras de los muertos se minimizan y volatilizan hasta desaparecer totalmente en el aire. También, quizá el terror nos hace olvidar, pero al olvidar ya estamos listos para presenciar un nuevo terror.

66

Igualmente la imagen de la muerte simulada nos divierte con placer porque finalmente se convierte en cotidiana y vulgar. Se hace ajena y ficticia. Es posible que una tragedia de Shakespeare ya no entretenga porque presenta muy pocos muertos. Pero si a pesar de todos los esfuerzos la certeza de la muerte persiste, entonces hay que mitigarla con la esperanza inútil y vacía. Con la esperanza de que la ciencia puede salvarnos de la muerte o, por lo menos, alejarla, disfrazarla, persuadirla de que no llegue pronto. Nuestra soledad narcisista busca ávidamente remedios para no enfermar y envejecer. Según los consejos médicos, la frugalidad en el comer y el ejercicio nos mantendrán sanos y longevos. Además, el cuerpo ligero, siempre joven, cumple con las órdenes del canon estético que condena a la vergüenza y a la mofa el cuerpo con grasa excesiva.

No obstante, la delgadez y la salud del cuerpo ante el espejo que nos indica que existimos, tarde o temprano se ve humillado por las arrugas de la carne y el brillo de las canas que indican que el cuero se vuelve viejo. Entonces, aparece la ayuda de las cremas, los ungüentos, las arcillas, los maquillajes para rejuvenecer. La blancura de los cabellos

LA VERDAD SILENCIADA

se disfraza, se tiñe, y el ridículo aparece en los cabellos rubios, castaños o negros pero con raíces blancas. La cirugía también corrige y ayuda: orejas, nariz, senos flácidos, bolsas de los ojos, se convierten en otros. Porque lo importante es borrar toda huella que nos evoque a la muerte. También la ciencia observa el interior del cuerpo buscando atajar la enfermedad. Sin embargo: “La exploración del cuerpo interior no suprime la angustia, sólo la desplaza. En lo más profundo de este cuerpo cuya apariencia satisfactoria observo en el espejo, ¿dónde se oculta el microbio, el virus que se ensaña en destruirlo? ¿Dónde? ¿Cuándo limita el encarnizamiento etiológico? Se plantean amplios problemas, deontológicos para el médico, financieros para la seguridad social.”⁴

En nombre del orden, del bienestar, de la salud y de la producción, el Estado-Nación dominó a los cuerpos mediante el establecimiento de instituciones como escuelas, cárceles, hospitales, manicomios, hospicios, asilos para viejos, etcétera. Pero, como ya hemos visto, sobre todo se quiso arrancar y silenciar a la consciencia de la muerte. Pues en efecto, el miedo a la muerte sirve a la servidumbre, pero olvidarla aún más. Aproximadamente desde las primeras décadas de nuestro siglo empezó a ser común morir en clínicas u hospitales alejados de las miradas de los otros. Desde entonces “...el decoro prohíbe cualquier referencia a la muerte. Es mórbido, se habla como si no existiese. Solamente hay gentes que desaparecen y de las que no vuelve a hablarse —y de las que quizá se hablará más tarde cuando se haya olvidado que han muerto...— ya no son los niños quienes nacen sin que se les desee, sino los muertos los que desaparecen entre las flores”.⁵

¿No es cierto que la civilización occidental esconde, disfraza o disimula a la muerte? Si no es así, ¿entonces por qué tenemos miedo y des-

67

⁴ Antoine Prost y Gerard Vincent, “El cuerpo y el enigma sexual” en *Historia de la vida privada. La vida privada en el siglo XX*, bajo la dirección de Philippe Ariés y George Duby, 1991, Buenos Aires, Taurus, t. 9, p. 309.

⁵ La reflexión es de Philippe Ariés y es citada sin fuente por Antoine Prost y Gerard Vincent en el “El cuerpo y el enigma sexual”, *op. cit.*, p. 340.

JAVIER MEZA

precio por los viejos, por los moribundos, por los incurables? Se dice que cuando el viejo sabe de alguien que muere se alegra por no ser él, pero ¿nada más el viejo? La política civilizatoria que convierte a la muerte en una verdad silenciada se manifiesta sobre todo en la inexistencia de un lenguaje en los vivos para consolar a los que mueren. ¿Qué decir a un moribundo?⁶ La carencia asimismo se refleja en nuestro abierto desprecio por los viejos, ante quienes a menudo olvidamos que “con la edad se pierde la capacidad de enamorar pero no la de enamorarnos” (Luis Cernuda).

La soledad conformista llena de ruidos de nuestro mundo moderno tiende a eliminar los medios idóneos para expresar sentimientos como el amor y la ternura. La fecunda espontaneidad de la poesía ante la vida, el amor y la muerte, sucumbe ante la razón política acostumbrada a enfrentar a la muerte con la muerte de los otros, aun sabiendo perfectamente que no se derrota a la muerte con la muerte. A la pérdida de los mejores medios para expresar sentimientos, hay que agregar la pérdida de la memoria histórica que es “...la única forma en que siguen viviendo los muertos en la memoria de los vivos”.

68

La falta de familiaridad con la muerte provocada por el raptó oficial de los cuerpos, crece también con una educación que impone, por pretendida asepsia y salud psíquica, alejar a los niños de los moribundos. Y no importa que el contacto con la muerte real sea sustituido por las abundantes muertes ficticias presentadas en películas y revistas. Tiene razón Elias cuando dice: “...me induce a pensar que dar a conocer a los niños los hechos escuetos de la muerte humana como una cosa natural, hacerles saber que su propia vida es finita, como la de los restantes seres humanos, tendría un aspecto benéfico”.⁷ En efecto, el respeto a la vida de los otros empieza por el reconocimiento de la mortalidad propia. Pensar en mi muerte me permite pensar en la muer-

⁶ Esta constituye la pregunta fundamental planteada por Norbert Elias en *La soledad de los moribundos*, 1989, México, FCE, Cuadernos de la Gaceta, n° 53.

⁷ *Op. cit.*, p. 28.

LA VERDAD SILENCIADA

te del otro. Si bien es cierto que a cada ser le corresponde vivir su vida y su muerte, también es cierto que nuestra necesidad de vivir no debe ser a costa de los demás.

En nuestros días se habla mucho de la sustitución del Estado benefactor por un Estado neoliberal. La dureza de las políticas económicas impuestas por la máquina de dominio así lo indican. Su lema es: protección sólo para los ricos y pérdida de derechos humanos para los pobres. Desgraciadamente se habla muy poco de la vieja filosofía política y social liberal cuya una de sus piedras angulares consistió en educar a la sociedad civil a resistir al poder y su corrupción. Ideas tan viejas como la propia libertad humana que reposa en el vital libre albedrío.

La falta de interés e inversión económica estatal en las instituciones médicas, y en general en todos los espacios públicos de educación y castigo, podría permitir que las sociedades repensasen sus cuerpos para rescatar las dimensiones secuestradas por las instituciones y sus discursos oficiales y burocráticos.

Las posibilidades de recobrar mediante formas nuevas la consciencia de la muerte, gracias a los cambios políticos y económicos, aumentan también con la aparición de nuevos flagelos como el SIDA. Virus que, posiblemente, constituye un cruel obsequio de la ingeniería genética impulsada por los fines militares de los Estados que aprovechan las inclinaciones perversas de la ciencia por alterar a la naturaleza para crear monstruos. El asesinato del amor también sirve para indicarnos que el problema de la muerte es un problema de los vivos pues los muertos están libres de todo. Es decir, ellos ya “han pasado a la mayoría” y constituyen la verdadera democracia.

Los vivos necesitamos otras maneras de mirar a la vida y a la muerte, pues a cada uno corresponde vivir su vida y su muerte ya que una y otra están estrechamente ligadas. Decir vida es decir muerte: ésta es el fin de aquélla. Se vive para morir. Todo lo amado y odiado, y todo lo que nos resulta indiferente lleva el mismo camino con el único fin de que la vida no se detenga. La muerte es garantía del resurgir de la vida, por lo mismo, ante la muerte ni el olvido ni el silencio son la solución. “Quizá a la muerte sólo se le vence dando a la vida un sentido libre que

JAVIER MEZA

perdure.” Por eso Séneca proponía que no se debe ni aborrecer ni amar demasiado a la vida, y a la muerte no invocarla ni causarla. Pues en la vida existen dos trabajos: aprender siempre a vivir pero también aprender siempre a morir para esperar el final con “paso recio y firme”.

Para Séneca la muerte era un consuelo, pues gracias a ella uno no se enferma, deja de estar atado y se deja de morir. Montaigne, por su parte, coincidía con él y agregaba: “Toda la sabiduría y razonamientos del mundo se concentran en un punto: el de enseñarnos a no tener miedo de morir.” En otras palabras quien pueda enseñarnos a morir nos enseña a vivir.

¿ES INEVITABLE UN MÍNIMO DE DOGMATISMO?

*Armando Cíntora**

Resumen

Se argumenta que la actitud racional, así como los métodos y metas básicas de la ciencia son —sin circularidad— injustificables, y que han de ser meramente aceptados, que tienen el carácter lógico de dogmas o axiomas. Esta situación establece límites lógicos a la racionalidad y crea la posibilidad lógica de un relativismo de fundamentos.

Llamar a alguien dogmático es hoy en día un insulto ¿pero es justa esta acusación? en otras palabras ¿es posible eludir todo dogmatismo?

Voy argumentar que un **mínimo** núcleo de dogmas metodológicos es inevitable, que no podemos eludir un mínimo dogmatismo. Y si alguien ha de ser justamente criticado como dogmático será sólo porque su dogmatismo rebasa este mínimo núcleo dogmático.

71

I. En el *Eutifrón*, Platón sugiere que la actitud racional¹ sea caracterizada como la búsqueda de justificaciones para nuestras creencias y acciones. Esta recomendación será recogida posteriormente tanto por los cartesianos como por los humanos. Para ambos, demostrar la ca-

* Departamento de Filosofía, UAM-I, Conacyt.

¹ Si la racionalidad es una actitud, entonces es básicamente un atributo de las personas y será sólo derivativamente una atributo de las creencias, los fines y las acciones.

ARMANDO CÍNTORA

rencia de justificación, por ejemplo, de una creencia es equivalente a mostrar que la creencia no puede ser aceptada racionalmente.² Estas dos tradiciones si bien coinciden en identificar racionalidad con justificación, difieren en el carácter de las autoridades invocadas en sus justificaciones: los cartesianos invocan la autoridad de intuiciones intelectuales, los humeanos la autoridad de las experiencias sensoriales. La actitud racional, según estas tradiciones, es la de *P*.

P: 'No aceptaré ninguna posición, acción, o meta, que no pueda ser justificada por la experiencia o el argumento.'³

Ahora, la actitud descrita por *P* puede sólo ser aceptada por aquellos que valoren el argumento y la experiencia, pues no es posible con argumentos, o evidencias empíricas, convencer, a quien no los valora, a valorarlos. No es posible convencer con argumentos a alguien a adoptar la actitud racional, si ese alguien no cree en el valor de la argumentación. Es decir, *P* será sólo aceptada por aquellos que, al menos inconscientemente, ya hayan aceptado *P* y por ende el valor del argumento o la experiencia.

72

La adopción de la actitud racional misma, no puede ser justificada racionalmente sin circularidad, pues requiere de su propia aceptación si alguien la ha de adoptar racionalmente. La actitud *P* es por ende autorreferencialmente inconsistente y por lo tanto falsa.

Pero aún si por imposible *P* no fuese inconsistente, todavía tendríamos que lidiar con la regresión al infinito, la que nos conduciría a una incesante demanda de justificación, como la recomendada por *P*. Re-

² Cfr., M. A. Notturmo, "The Evolutionary Turn: A Role for Philosophy?" en *Evolution, Cognition and Realism*, 1990, USA, University Press of America, p. 94; W. W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, 1984, Illinois, Open Court, p. 115.

³ Los argumentos en cuestión pueden ser del tipo medios-fines; por ejemplo, en el caso de las acciones o métodos éstos serían justificados si hay buenas razones para considerarlos como los más eficaces para el logro de metas argumentadas como valiosas o deseables.

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

gresión que sólo podría ser detenida con una afirmación dogmática, o lo que es lógicamente equivalente, con una 'justificación' circular, es decir, con una mera reiteración —como ya lo hiciera notar Sextus Empiricus.

II. Debido a la injustificabilidad de *P*, Popper concluyó que la actitud racional ha de ser adoptada como resultado de una decisión irracional, o a-razón, es decir, como resultado de un acto de fe.⁴ De esta forma la irracionalidad, o la a-razón, tiene prioridad lógica sobre la actitud racional. El compromiso con la razón, el compromiso más básico del racionalista, tiene que aceptarse gratuitamente, sin fundamento, dogmáticamente. Porque si se nos pidiese una justificación de nuestra actitud racional, lo más que podríamos hacer es reafirmar, reiterar, nuestra preferencia por la razón. En esta concepción popperiana la razón está lógicamente limitada y la actitud racional, no es —no puede ser— racional.

Como resultado de esta situación, la razón proporciona una excusa a todo tipo de dogmáticos para que se aferren a sus axiomas. Ya que si el dogmático es criticado por el racionalista, éste siempre puede responder con un *tu quoque*. En otras palabras, puede decir:

¡Pero si tú también eres un dogmático! ¡Pero, si tú también eres un irracionalista!

Si tu compromiso con la razón es sólo un dogma ¿entonces cómo puedes racionalmente criticar a otros dogmáticos?

Y así se crea la posibilidad de una Babel de diversos dogmas, de diferentes *ecclesias*, todos igualmente legítimos, aunque sólo de acuerdo a sus propias luces. Se abren así las compuertas a un relativismo de diferentes fundamentos.

⁴ Cfr., R. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1945, London, Routledge, p. 230-1.

ARMANDO CÍNTORA

III. W. W. Bartley, enfatizó este punto, y creyó poder evadir esta falta de auto-inclusión de la actitud racional si sustituía la búsqueda de justificaciones por la búsqueda de criticabilidad. Con esta modificación podríamos caracterizar la actitud racional como *Q*.

Q: es la actitud de quien considera toda posición como abierta a la crítica, la de quien no tiene compromisos, ni siquiera con su actitud racional. Por lo tanto este racionalista pan-crítico no requiere de ningún acto de fe irracional, o a-razional, y justifica nada y considera todo como criticable, inclusive su misma actitud racional.

La disposición del héroe bartleyeano a criticar todo, implica que para Bartley aún las verdades necesarias son criticables, aunque la crítica de tales verdades, puede estar condenada al fracaso.

Criticable no es lo mismo que revisable, ni lo mismo que posiblemente falso. Criticable, es más bien, una ausencia de compromiso, de adicción intelectual, por cualquier posición.

74

Una de las dificultades con esta teoría de la racionalidad es la vaguedad del término 'criticable', pero una dificultad aún más seria es que conduce a una paradoja análoga a la del mentiroso: si se supone que *Q* es falsa, entonces se concluye que *Q* es verdadera; también si se supone que *Q* es verdadera, entonces se concluye que es falsa. Por ejemplo, considérese el siguiente argumento simplificado⁵ que proporciona una posible interpretación de la teoría de Bartley:

⁵ Como F. J. Post ha puntualizado, este argumento es defectuoso porque presupone implícitamente que si una posición es falsa, entonces existe un argumento que la muestra como falsa. Esto es lógicamente equivalente a decir que si no hay un argumento que muestre una posición como falsa, entonces no es falsa y es verdadera. Y este último presupuesto es inconsistente con una concepción realista de la verdad, como la de Bartley. Post mejoró el argumento, pero la paradoja persistió. Cfr., F. J. Post, "A Goedelian Theorem for Theories of Rationality", (1987), en G. Radnitzky and W. W. Bartley

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

(A) Todas las posiciones son criticables

(B) A es criticable

Como (B) se infiere de (A), cualquier crítica de (B) será una crítica de (A), y muestra que (A) es criticable. Suponiendo que una crítica de (B) consista en argüir que (B) es falsa, podemos argüir: si (B) es falsa, entonces (A) es falsa; pero un argumento que muestre (A) como falsa (y que por ende la critique) muestra que (B) es verdadera. Así, si (B) es falsa, entonces (B) es verdadera. Cualquier intento por criticar (B) demuestra (B); de modo que (B) no es criticable, y (A) es falsa.⁶

Esta paradoja es resultado de la pretensión de esta teoría de ser una teoría de toda teoría, inclusive de sí misma. El racionalismo pan-crítico es por lo tanto auto-referencialmente inconsistente. Y el esfuerzo de Bartley por proporcionar una teoría de la racionalidad consistente y completamente incluyente (es decir sin compromisos irracionales o a-racionales) ha fracasado.

De modo que hemos de resignarnos a la racionalidad limitada y auto-excluyente del Popper de la primera edición de *The Open Society*, como la única opción viable. Una racionalidad limitada por una decisión no racional por la racionalidad misma. Una decisión que como hemos visto no es justificable sin circularidad, ni criticable sin paradoja.

75

IV. Otra concepción de la racionalidad sumamente influyente es la que encontramos en la Ética nicomaquea, en Hume, los utilitaristas y Quine, entre otros muchos.

Según esta concepción es racional quien selecciona los medios óptimos para alcanzar sus fines, y justifica esta selección. En esta concepción medios/fines o instrumental de la racionalidad, las creencias o

(eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, 1988, Illinois, Open Court, III, p. 265.

⁶ Bartley, *op. cit.*, p. 224.

ARMANDO CÍNTORA

teorías son racionales si son validadas por los métodos óptimos para el logro de algunas metas cognitivas consideradas como valiosas, tales como la predicción o la verosimilitud.

Esta concepción acepta que la búsqueda de justificación es una característica de la racionalidad, pero agrega que las acciones, los métodos han de ser instrumentalmente eficaces si han de ser racionales.

Esta caracterización de la racionalidad ha sido criticada como incompleta, pues si los fines buscados no son racionales por más justificada que sea la supuesta eficacia de los medios seleccionados para alcanzarlos, no puede ser plenamente racional. El desear nuestras metas puede ser suficiente para explicarlas como nuestras, pero no es suficiente para calificarlas como racionales, para esto último tendríamos que indagar no lo que preferimos, sino más bien, lo que debemos preferir, lo que es preferible.

76

Por otro lado, la racionalidad medios/fines tampoco puede ser justificada racionalmente sin circularidad. Si se nos pregunta ¿por qué he de ser instrumentalmente racional? Constatamos: porque es racional optimizar el logro de tus metas. Pero esta respuesta es una mera reafirmación de la doctrina que queremos justificar. Así pues, la racionalidad instrumental o de medios/fines ha de ser aceptada también dogmáticamente.⁷ Se podría intentar evitar esta conclusión afirmando que para vivir, para investigar no necesitamos el imperativo *sé instrumentalmente racional*, sino sólo el condicional *P: si has de ser racional, optimiza los medios para el logro de tus metas*. Pero entonces, resurge el problema, pues cómo justificar sin circularidad el hipotético imperativo *P*.

V. Encontramos análogos compromisos dogmáticos cuando intentamos justificar los métodos de la ciencia. Es de suponerse que la ciencia tiene algún(os) método(s) pues es inverosímil creer que los científicos han logrado los éxitos hasta ahora obtenidos como mero resultado del azar o del capricho. Ahora bien, cualesquiera que sean los métodos de

⁷ Cfr., Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, 1993, New Jersey, Princeton University Press.

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

la ciencia es de suponerse que incluirán alguna combinación de deducción e inducción.

La justificación, que no la mera explicación, de la deducción lleva a una regresión al infinito, que sólo puede ser bloqueada postulando como axiomas algunas reglas de inferencia. Por ejemplo, las incesantes peticiones de justificación del *modus ponens* por parte de la tortuga de Lewis Carroll no pueden ser satisfechas, como él lo hizo notar, sin invocar precisamente lo que se nos pide que justifiquemos, el *modus ponens*:

Desde luego, podemos probar un metateorema con el propósito de que el *modus ponens* esté preservando la verdad en el lenguaje-objeto. Sin embargo, la meta-prueba requiere inferencia en el metalenguaje, y esto, a su vez requiere que el metalenguaje tenga el *modus ponens* o alguna otra regla de inferencia que despierta, por lo menos, iguales sospechas. Para probar que un tipo de regla está preservando la verdad, es necesario tener y usar reglas de deducción en la misma prueba. Por lo tanto, no podemos probar sin circularidad o regresión viciosa que el *modus ponens* esté preservando la verdad, es decir, no podemos justificar la deducción.

(...) No podemos probar, sin circularidad, que no se encontrará ningún contra-ejemplo del *modus ponens*.⁸

En cuanto a la inducción Hume célebremente argumentó que nuestra propensión psicológica a hacer inferencias inductivas no justifica estas inferencias. Y que estas inferencias inductivas no pueden ser justificadas deductivamente sin un *principio de inducción*. Principio que, o tiene que ser aceptado sin sustento o ha de ser justificado por un principio de inducción de orden mayor, y entonces amenaza una regresión al infinito.

⁸ W. C. Salmon, "Simposio sobre la evidencia inductiva", (1965), en R. Swinburne (ed.), *La Justificación del Razonamiento Inductivo*, 1974, Madrid, Alianza, p. 67-9.

ARMANDO CÍNTORA

Es decir, no podemos justificar la inducción empíricamente porque para esto necesitamos presuponer la inducción, y no podemos justificarla deductivamente porque no es deducción, excepto si introducimos como premisa un principio de inducción, pero entonces resurge la dificultad al intentar justificar este principio.

Y sin embargo constantemente hacemos inducciones, o creemos que las hacemos, pero dado que no podemos justificar esta propensión psicológica nuestra, hemos de concluir que la misma es irracional o al menos a-razional.

Concluimos entonces que hemos de aceptar tanto la inducción como la deducción dogmáticamente, es decir, sin una justificación no circular.⁹

Se llega a una conclusión análoga cuando buscamos justificar las metas cognitivas de la ciencia. Reichenbach¹⁰ opinaba que estas metas eran meramente el resultado de 'decisiones volicionales', mientras que Popper las consideraba sólo el resultado de convenciones o propuestas. De ser así las metas de la ciencia serían sólo el resultado de preferencias subjetivas, estarían dictadas por meros prejuicios.

78

⁹ Reichenbach y Salmon, entre otros, no están de acuerdo con esta afirmación y creen que existe un argumento pragmático en favor de la inducción. Este argumento dice: 'si alguna inferencia ampliativa puede ser exitosa, entonces las inferencias inductivas serán exitosas'. El problema es que las inferencias inductivas son sólo un elemento de toda una constelación de plausibles reglas de inferencia, y si hemos de preferir la inducción, hay que aceptar lo que Salmon denomina un 'principio de invariancia lingüística'. Principio que requiere de justificación con lo que resurge el problema escéptico. Además aún si este principio fuese justificado, no es claro que pudiese obviar las paradojas de Goodman.

En cuanto a la deducción, M. Dummet ha argumentado que puede ser justificada, sin embargo, llega a esta conclusión porque **sustituye** justificación por explicación. Realmente lo que Dummet hace es explicar cómo funciona la deducción, que no es lo mismo que justificarla. Cfr., H. Reichenbach, *The Theory of Probability*, (1949), 1971, 2nd, USA, University of California Press.

¹⁰ H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, 1938, The University of Chicago Press, p. 10.

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

Se ha intentado justificar, contra Reichenbach y Popper, las metas cognitivas de la ciencia como medios para el logro de fines ulteriores, tales como la sobrevivencia de la especie. Pero aún si esta justificación instrumental de las metas de la ciencia fuese adecuada, tendríamos que nuestra sobrevivencia sería el *desideratum* injustificable, el fin dogmáticamente valioso.

Nos vemos obligados entonces a concluir que como agentes racionales tenemos que presuponer sin justificación —es decir, dogmáticamente— algunos supuestos: la actitud racional (tanto como búsqueda de justificación que como búsqueda de eficacia en la consecución de nuestros fines), la inducción, la deducción, y algunos fines o valores básicos. Estos cimientos presupuestos marcan las fronteras lógicas de la razón y crean la posibilidad de un relativismo de fundamentos. Este relativismo es, sin embargo, quizás sólo una posibilidad lógica, pues dado nuestro común origen y condición estamos probablemente constreñidos a pensar de cierta forma. De modo que el relativismo de fundamentos aunque lógicamente posible, no es una seria posibilidad psicológica.

VI. Se ha procurado eludir estas conclusiones argumentando que son el resultado de un enfoque errado, de la búsqueda de justificaciones fundacionales, de hacer preguntas demasiado ambiciosas o globales.

Que si fuésemos sensatos nos conformaríamos con preguntas particulares o locales. En otras palabras, se nos dice:

no es razonable preguntar lo que no puede contestarse racionalmente. Tus dudas carecen de justificación, tus dudas no son razonables, no son naturales, pues nuestra ciencia tiene una historia de éxitos o al menos parece tenerla. De éxitos medidos en términos de predictibilidad, de control, de explicación. Y mientras siga teniendo éxito por qué dudar de sus supuestos. ¡Haz preguntas fructíferas!

ARMANDO CÍNTORA

El particularista quiere reformar la filosofía de modo que como la ciencia, avance sin cuestionar estos fundamentos metodológicos. Es decir, quiere que la filosofía proceda dando por supuesto un *background knowledge*, que proceda con supuestos incuestionados mientras no haya buenas razones para dudar de ellos.

El particularista quiere seguir una estrategia como la del marino de Neurath, quien impedido de tocar tierra y siempre en alta mar, hace pequeñas reparaciones a su navío, según las vaya requiriendo. Y como su navío ha sido confiable no duda de su confiabilidad, mientras no tenga buenas razones para hacerlo, ni intenta hacerle reparaciones preventivas, porque, de hecho, no puede hacerlas. Su lema es: *si funciona, no lo repares*.

A esta estrategia el escéptico reaccionará diciendo que sus dudas no requieren justificación, que son naturales, que son cuestionamientos intuitivos. Para el escéptico, el localista intenta evadir un problema filosófico y trata de ocultar que requiere de dogmas metodológicos, en otras palabras, para el escéptico el particularista adolece de deshonestidad intelectual, inquiriendo: ¿cómo es que el localista justifica su recomendación por las preguntas locales? ¿cómo es que justifica su supuesto de que las preguntas locales son las únicas razonables, las únicas sensatas?

80

El particularista podría a su vez intentar justificar su recomendación por las preguntas locales, invocando la concepción medios/fines de la racionalidad, pues según esta concepción no es racional proponerse metas inalcanzables, ya que no pueden guiar la acción, dado que no existe método o medio eficaz para alcanzarlas. Y el particularista agregaría que buscar respuesta a preguntas fundacionales es proponerse una meta inalcanzable, utópica, y por ende no razonable.

Pero, como he argumentado, la concepción medios/fines de la racionalidad no puede ser justificada sin circularidad. De modo que esta descalificación particularista del cuestionamiento escéptico está cimentada en un presupuesto injustificable, y que por lo tanto el escéptico no aceptará.

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

Terminamos entonces con un conflicto de intuiciones, sobre qué ausencia de justificación es más grave: ¿la falta de justificación de las dudas y preguntas del escéptico o la ausencia de justificación de nuestros presupuestos metodológicos?

VII. Entre los muchos filósofos contemporáneos que siguen una estrategia localista, destaca L. Laudan¹¹ quien ha propuesto una meta-metodología de la ciencia que intenta justificar empíricamente los métodos y fines cognitivos de la ciencia y de este modo evitar el relativismo. Laudan, empero, presupone sin justificación, como parte del *background knowledge*, la deducción, la inducción (lo que él llama R_1), la racionalidad instrumental, y algunos ‘cánones pragmáticos de éxito’, tales como la búsqueda de predictibilidad y control.

Y debido a estos presupuestos injustificados, Laudan no puede eludir, *malgré tout*, el relativismo fundacional consecuencia de sus presuposiciones injustificables.

Concretamente, para Laudan las reglas metodológicas de la ciencia son ‘hipotéticos imperativos’ de la forma: *si has de ser racional, y si quieres A, entonces sigue la regla M*, donde estos imperativos son respaldados como eficaces por algunas teorías empíricas, teorías sustentadas a su vez en la evidencia empírica, vía algunas otras reglas metodológicas. Y estas últimas reglas metodológicas serán justificadas en su turno como óptimas por otras teorías empíricas, y así *ad infinitum*. Para detener esta regresión, Laudan invoca una regla inductiva, R_1 :

Si las acciones de un cierto tipo, m , sistemáticamente han promovido en el pasado algunos fines cognitivos, e , y si las acciones rivales, n , no lo han logrado, entonces suponga que las acciones futuras que sigan la regla ‘si tu meta es e , debes hacer

¹¹ Cfr., L. Laudan, *Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism*, 1987, *American Philosophical Quarterly*, 24, n° 1, p. 19-31.

ARMANDO CÍNTORA

m' son más probables como promotoras de esos fines que las acciones basadas en la regla 'si tu meta es e, debes hacer n'.¹²

Laudan intenta defender R_1 con las siguientes dos afirmaciones,

R_1 parece ser una regla sólida para aprender de la experiencia. De hecho si (R_1) no es sólida, ninguna regla lo es.¹³

Ahora, no parece posible justificar sin circularidad la primera afirmación, pues son nuestras convicciones inductivas las que nos dirán si R_1 es 'sólida'. En cuanto a la segunda afirmación, relativa al condicional, requiere de justificación porque no es obvia, como lo ejemplifican popperianos como David Miller, que consideran —o al menos eso dicen— que la inducción es prescindible y un mero mito metodológico.¹⁴

Laudan requiere de la inducción, de (R_1), pero no la justifica sin circularidad. La inducción es meramente aceptada, dada por un hecho, y esta situación crea otra vez la posibilidad lógica de un relativismo fundacional.¹⁵

82

VIII. En conclusión, algunos dogmas o axiomas, es decir supuestos injustificables, son inevitables porque todo argumento requiere de premisas. Este hecho tan sencillo a veces se olvida o bien se oculta o

¹² Laudan, *op. cit.*, p. 25.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ Además la defensa pragmática de la inducción a la que hace alusión el condicional *si (R_1) no es sólida, ninguna regla lo es*, tiene que lidiar con las dificultades mencionadas en la nota anterior n° 7.

¹⁵ J. Worrall ha argumentado que la propuesta de Laudan tampoco puede eludir otra forma de relativismo: el relativismo histórico. Esto porque para Laudan tanto los métodos, las teorías, como las metas de la ciencia pueden cambiar, y de ser así no hay entonces estándares absolutos de progreso científico. De hecho, el progreso científico es para Laudan sólo relativo a 'nuestras luces' en un momento histórico dado (Cfr. Laudan, *op. cit.*, p. 28).

¿DOGMATISMO INEVITABLE?

disfraza por medio de argumentos circulares; pero, la circularidad es lógicamente equivalente al dogmatismo. La circularidad puede ser difícil de descubrir cuando los círculos son suficientemente amplios e inclusivos; mas, aparente o no, la circularidad, o su equivalente el dogmatismo, es finalmente inevitable.

Hay, sin embargo, una diferencia de matiz, de énfasis, de honestidad intelectual entre la circularidad y el dogmatismo. Mientras que el dogmático acepta abiertamente que requiere de axiomas, quien argumenta en círculos intenta ocultar este requerimiento.

La circularidad es un eufemismo, es el apelativo 'políticamente correcto' del dogmatismo.

NOTAS

MARGUERITE YOURCENAR, FLAMENCA Y CIUDADANA DEL MUNDO*

Vic Nachtergaele

En *Les yeux ouverts*,¹ Marguerite Yourcenar se queja de haber sido tan tarde —y aún tan poco— conocida por lo que es realmente. “Creo, por cierto, que el número de personas que me entienden aumenta poco a poco. Uno solamente puede ser conocido a la hora de la publicación de sus obras

* Traducción del francés y notas de Stéphan Sberro (Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM), del artículo “Marguerite Yourcenar, Flamande et citoyenne du monde” publicado en la revista de cultura neerlandesa *Septentrion* de la fundación Ons Erfdeel (nuestra herencia) en su número XIV, 1 de 1985 y reeditado en una compilación de esta revista, “Septentrion, le dialogue permanent” en 1992.

¹ “Los ojos abiertos”, una extensa entrevista que otorgó la escritora a Mathieu Galley, un famoso crítico de cine francés. Existe una versión castellana: *Con los ojos abiertos* (n.t.).

completas.” Ya llegó esta hora con la publicación de un primer volumen dedicado a su “Obra novelística” en la *Bibliothèque de la Pléiade*² en 1982.³ Esta consagración es justicia para un autor que vendió más de un millón de ejemplares de *Memorias de Adriano* y de quien tradujeron a 17 idiomas *Opus Nigrum*.⁴ Pero una audiencia universal y el reconocimiento oficial⁵

² Prestigiosa colección donde se publican los clásicos de la literatura francesa y universal con comentarios y críticas de especialistas (n.t.).

³ Desde la muerte de M. Yourcenar, en 1987, se publicó el resto de sus obras: teatro, ensayos, y poesía.

⁴ *L'oeuvre au noir* en francés.

⁵ Marguerite Yourcenar fue la primera mujer admitida como miembro de la Academia francesa, lo cual provocó enardecidas reacciones de escritores que se oponían a esta apertura (n.t.).

NOTAS

no hacen necesariamente que el autor así homenajeado sea más conocido. Ocurre que la hora del éxito es también la hora de las recuperaciones limitantes: algunos la rebajan al rango de autora de *best-sellers*, aunque un poco difícil buena para que entre dinero en las cajas de las librerías; otros la elevan sobre los altares del feminismo;⁶ otros, en fin, no resisten a la tentación de acostar su obra en la cama de Procusto del atavismo flamenco. Nos limitaremos a cuestionar la validez de esta última interpretación.

¿Fue Marguerite Yourcenar una flamenca que escribía en francés, ubicándose así al lado de De Coster, Verhaeren, Maeterlinck, Ghelderode?⁷

86

⁶ M Yourcenar reivindicaba su homosexualidad.

⁷ Bélgica es un país bilingüe donde se habla francés y flamenco. Hasta el final de la Primera guerra mundial, el francés era la lengua de la administración y de las élites nacionales. Los escritores, aunque a menudo de lengua materna flamenca, tenían la tendencia a escribir en francés. De Coster, por ejemplo, escribió *Till Uilenspiegel* (Till, espejo de búhos), una epopeya medieval flamenca que desató el nacionalismo cultural flamenco... en francés. Maurice Maeterlinck es el único belga que obtuviera el premio Nobel de literatura. La lista de los autores flamencos escribiendo en francés es mucho más amplia que la que da el autor. Hoy en día, sin em-

En un sentido, sí. En efecto, es descendiente de una familia de nombre flamenco Cleenewerck (trabaja poquito), de la cual nuestra autora pudo encontrar huellas hasta principios del siglo XVI (cfr. *Archives du Nord*).⁸ Sus ancestros, campesinos y después mercaderes enriquecidos, siempre vivieron en la misma pequeña región. Pero la lengua hablada en familia siempre fue el francés, usando el flamenco para hablar con la servidumbre y los granjeros. Así acostumbraba Michel Cleenweerck de Crayencour (anagrama de Yourcenar), padre de Marguerite, de nacionalidad francesa, casado con una belga, Fernande de Cartier de Marchienne, descendiente de una vieja familia de Lieja. Ella muere de una fiebre puerperal seis semanas después del nacimiento de Marguerite, en trágicas circunstancias relatadas en detalle en *Souvenirs pieux*.⁹ Por lo tanto Marguerite ten-

bargo, la mayoría de los autores flamencos escriben en flamenco o, mejor dicho, en neerlandés, la lengua oficial de Bélgica, de los Países Bajos y de algunos del Caribe —como Surinam, Curazao, Antillas holandesas (n.t.).

⁸ *Archivos del Norte*, es un libro autobiográfico. Flandes, y Bélgica se encuentran al Norte de Francia. Existe una misma cultura a ambos lados de la frontera, totalmente artificial, heredada de la derrota de Napoleón (n.t.).

⁹ “Recuerdos piadosos”, 1974 (n.t.).

dría una indiscutible ascendencia francesa y francófona: “El ser que llamo *yo* vino al mundo el lunes 8 de junio de 1903 alrededor de las ocho de la mañana, en Bruselas, y nació de un francés perteneciente a una vieja familia del Norte,¹⁰ y de una belga cuyos ancestros vivieron algunos siglos en Lieja antes de establecerse en el Hainaut.”¹¹ En este sentido se la puede comparar con los grandes escritores flamencos de expresión francesa, provenientes de familias flamencas galicizadas desde generaciones. Pero una gran diferencia salta a la vista: De Coster, Verhaeren y muchos otros crecieron y vivieron en un ambiente de tradición y cultura flamencas. No fue el caso de Yourcenar. Claro, vivió en el castillo de Mont-Noir pero solamente hasta los

¹⁰ Región al norte de Francia, física, cultural e históricamente muy cercana de Bélgica. La frontera entre ambos países es resultado de la derrota de Napoleón y de la “invención” de Bélgica como Estado “tapón” entre Francia e Inglaterra. En esta región hasta principios del presente siglo para muchos el flamenco era su lengua materna, pero hoy prácticamente ha desaparecido de Francia.

¹¹ *Souvenir pieux*, p. 11. La provincia más occidental de la nueva federación belga, de habla francesa, fronteriza con Francia y cuya capital es Mons (Bergen en flamenco) (n.t.).

nueve años y sólo durante las vacaciones de verano —bastante largas por cierto. La familia pasaba los inviernos en Lille o en el sur de Francia. Cuando se vende el castillo en 1912, los Crayencour pasan un año en Inglaterra y después se establecen en París. Tiene razón la autora cuando dice que no puede hablar de una infancia arraigada.¹²

¿Significa eso que no debe nada a Mont-Noir? De ninguna manera. Allí aprendió a amar lo que amará durante toda su vida: las flores, los árboles, los caballos, las vacas, los becerros, los perros, en breve, toda esa gran naturaleza de la que la mujer adulta gustará decir que es un pedacito ínfimo. A través de sus obras, vemos afirmarse cada vez más la pasión por el “mundo no humano o prehumano de los animales de los bosques y de los ríos, de los mares no contaminados y de las selvas no destruidas por nosotros”.¹³ ¡Para Yourcenar, el cosmos que carga al hombre importa más que el hombre que cree que domina el cosmos: la ola importa más que el nadador!

Debe también a sus vacaciones pasadas en Mont-Noir un sentimiento muy agudo de la igualdad y la solidaridad. Es erróneo suponer que los

¹² *Con los ojos abiertos*, p. 17.

¹³ Discurso de recepción a la Academia francesa.

NOTAS

habitantes del castillo vivían alejados de los del pueblo: la palabra —y el concepto— de ‘clase’ nos induce demasiado seguido a imaginar una comunidad jerarquizada, como dividida en castas, cada una viviendo en circuito cerrado. La pequeña Marguerite aprendió a muy temprana edad que el chofer, el jardinero, las cocineras y las criadas existen tanto como ella y que “se siente uno bien de estar con ellas cerca de la chimenea de la cocina... así, el Mont-Noir, la gran calidad del Mont-Noir para mí es la vida en el campo, el conocimiento de la naturaleza. Es muy importante para un niño haber crecido en un medio natural, haber encontrado a diario gente de todas índoles, haber vivido entre gente humilde”.¹⁴ En fin, debe a ese marco de su infancia esta fuerte idea que transcurre a lo largo de toda su obra: “Somos todos iguales y vamos hacia las mismas metas.”¹⁵

Un último componente que Yourcenar debe a su nacimiento en los Flandes franceses, tierra católica, es su apertura a lo sagrado: “Mi educación religiosa cesó muy pronto pero me felicito de haberla tenido porque es una vía de acceso hacia lo invisible, o si se prefiere, a lo interior”.¹⁶

¹⁴ *Op. cit.*, p. 18-9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 35.

Este contacto perpetuo del ser humano con lo eterno es un *leitmotiv* tanto de sus grandes novelas *Memorias de Adriano* u *Opus Nigrum* como del largo ensayo *Archivos del Norte*.

Amor a la naturaleza, sentido de la igualdad, apertura a lo sagrado no es una herencia nada despreciable. Sin embargo, será evidente para cualquier observador imparcial que no son valores exclusiva ni específicamente flamencos. Marguerite hubiera sido, con pocas diferencias, la que ha sido si hubiera nacido en Bretaña o en Lorena, lo cual no niega ni disminuye sus raíces flamencas, sino que las ubica exactamente.

A la pregunta de Mathieu Galey: “¿se siente Usted flamenca?”, contesta: “He vuelto a pensar en mis orígenes flamencos tardíamente, mientras redactaba *Archivos del Norte*. Estudiando estos ancestros creí reconocer en mí un poco de lo que llamo el “lento ímpetu flamenco”. Pero soy francesa tanto como flamenca. No solamente porque la mitad de mi familia paterna (por cierto, poco amable por lo que sé) era oriunda de Bethune¹⁷ y nunca habló flamenco, sino porque mi familia materna, belga y valona, era enteramente francófona. Una cosa más importante, y más verificable que por la sangre o el idioma,

¹⁷ Norte de Francia.

es que soy francesa de cultura. Todo el resto es folclórico.¹⁸

Pero esta pertenencia a la cultura francesa no es cultivada como un exclusivismo, porque agrega: “la cultura francesa es como todas las culturas, pequeñas o grandes, se esclerosa y se marchita en cuanto rehusa ser parte de una cultura universal”,¹⁹ así que nos equivocáramos si colocásemos a Yourcenar en la parte limitada de la cultura francesa. La miembro de la Academia advierte que el éxito de *Memorias de Adriano* responde a un malentendido: según una costumbre típicamente francesa, se consideró como una novela de amor, el de Adriano y Antineo. En varias ocasiones invectiva contra este egoísmo francés empantanado en penas sentimentales: “me llama la atención en la masa de novelas francesas que me llega, hasta qué punto permanecen subjetivas, encerradas en sueños, pesadillas, a menudo ensueños lánguidos y a veces áridos desiertos personales. Hasta la imagen que proponen de este tiempo ya no corresponde, me parece, a la época en la que vivimos”.²⁰

Yourcenar defiende constantemente una mayor apertura al mundo, una tolerancia activa para las

convicciones de los demás, el respeto a la minorías contra todos los exclusivismos, todos los particularismos. Esta actitud dialéctica tendida entre el arrojo hacia lo universal y el amor de lo particular determina su punto de vista sobre la lengua flamenca: “Francia intentó eliminar el celta en Bretaña y el flamenco en el norte (me he dado cuenta como nunca de este hecho estudiando la historia de mi familia). Son los Estados los que matan las etnias.”²¹ En consecuencia, está a favor de los movimientos regionalistas que hoy se desarrollan en Francia, “salvo si son artificialmente manipulados y acaban por ser un chovinismo más”.²²

Más allá de esta posición de principios ¿cuál es la presencia efectiva de Flandes en los escritos de Marguerite Yourcenar? Más bien escasa. Entre sus libros de ficción, vemos que sólo *Opus Nigrum* se desarrolla parcialmente allí. La novela evoca la atmósfera bulliciosa del Renacimiento temprano y de la Reforma, tal como la vive el protagonista ficticio del libro en sus viajes a través de Europa y durante una larga estancia en Brujas. La autora hace nacer a Zenón en esta ciudad, bastardo de un joven sacerdote de antiguo linaje florentino, Alberico de Numi, y de Hizonde Ligre,

¹⁸ *Op. cit.*, p. 273.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 273-4.

²⁰ *Op. cit.*, p. 253-4.

²¹ *Op. cit.*, p. 273.

²² *Ibid.*

NOTAS

hermana menor del gran banquero de Brujas.

Para la reconstrucción de las rivalidades políticas, de las disputas teológicas y filosóficas y de las prácticas judiciales, la escritora consultó un sinnúmero de documentos, como lo demuestra en su "Nota de la autora" de la edición de *La Pléiade*, donde menciona, por ejemplo, los *Relatos Anónimos de los Disturbios en los Países Bajos* (1565-1580) o el libro de Malcolm Letts, *Brujas y su pasado*.²³ Cabe además mencionar documentos genealógicos, a veces de ella misma, de donde obtiene los nombres de los comparsas: Colas Gheel, Wiwine Cauwersyn, (¡hermana del cura Cleenwerck!), Simon Adriansen, Jan Matthyjs (*¡sic!*),²⁴ Josse Han, entre otros.

90

En cuanto al aspecto físico de la gente común, la autora parece haberse basado en pinturas de la época. Los flamencos de *Opus Nigrum* invariablemente tienen el cabello rubio o pelirrojo, los ojos azules y una estatura imponente. Uno de los retratos más halagadores es el de Colas Gheel, un tejedor dotado de un espíritu in-

ventivo: "Ese hombre robusto, a la vez listo y pesado, que al gastar sin contar el dinero que no tenía, la hacía de príncipe a los ojos de sus aprendices a quienes pervertía los días de feria. Esta sólida masa de músculos, de pelo pelirrojo y piel clara amparaba una de esas mentes quiméricas y sabias a un tiempo, que siempre necesitan afinar, reajustar, simplificar o complicar algo."

Bella encarnación del "lento ímpetu flamenco" que mencionábamos más arriba. Si en este retrato uno reconoce una similitud con los personajes de Brueghel, quizá también podrá estar de acuerdo en encontrar en el retrato de Hilzonde Ligre un recuerdo de las serenas vírgenes de Memlinck. "Alberico de Numi se enamoró de esta niñita de pecho diminuto, de cara delgada, vestida de tiesos terciopelos bordados sobre los cuales parecía recostarse. Párpados nacarados, casi color de rosa, coronaban sus pálidos ojos grises. Su boca un poco tumefacta parecía siempre lista para exhalar un suspiro, o la primera palabra de una oración o un canto."²⁵

Se requirió otra vez la contribución de la pintura flamenca para el dibujo pícaro mandado a Zenón por Florian, el dirigente de la secta de los Ángeles. Se reconoce fácilmente *El*

²³ Malcom Letts, *Desclée de Brouwer*, 1926, Bruxelles.

²⁴ Aquí Vic Nachtegaele agrega una *sic* porque en flamenco el sonido *ei* se transcribe por *y* o por *ij*. Marguerite Yourcenar demuestra su ignorancia del flamenco (n.t.).

²⁵ P. 567-8.

jardín de las delicias terrenales de Jerónimo Bosch: “Una bella entraba en una tina para bañarse, acompañada por sus amantes. Dos amantes se besaban tras una cortina, traicionados solamente por sus pies descalzos. Un joven apartaba con una mano tierna las rodillas del objeto de su amor, que se le parecía como un hermano. De la boca y del orificio secreto de un joven prosternado emanaban hacia el cielo delicadas florescencias. Una trigueña paseaba sobre una bandeja una frambuesa gigante.”²⁶

A menudo los comparsas sólo son esbozados por algunos rasgos rápidos, siempre los mismos, como este bosquejo de las hijas de Danoutre: “Zenón reconocía su pelo rubio y sus ojos azules y (...) las piernas un poco pesadas de las muchachas.”²⁷ La mayor parte de los hombres exudan una salud espesa, mantenida por comilonas continuas. El capitán Henri-Maximilien Lige, por ejemplo, “comía enormemente para distraerse”.²⁸ Por cierto este rasgo no deja de sorprender: ¿todo el mundo comía con satisfacción en estos tiempos de guerras, disturbios y exacciones militares?

²⁶ P. 745-6.

²⁷ P. 587.

²⁸ P. 637.

En cuanto al aspecto moral, los flamencos se oponen a Zenón, hombre de gran cultura, por su espíritu pragmático. (No puedo dejar de ver en Zenón, bastardo, cosmopolita, erudito, que vive a escondidas por culpa de sus talentos excepcionales, un reflejo de la autora. ¿Acaso no se exilió en la isla de Mount-Desert en Estados Unidos, y no intenta a su vez colmar su ‘marginalidad’ con un universalismo obsesivo y una erudición inmensa?)

La burguesía flamenca de Brujas permanece indiferente a las cosas del espíritu: “En esta ciudad inquieta de muros colindantes, padeciendo por su puerto lleno de arena como un enfermo de sus cálculos, nadie se había tomado la molestia de hojear sus libros” (de Zenón).²⁹ El banquero de Brujas Juste Ligre, apodado el “Jabalito de Flandes”, se rodea de un “espeso lujo” adquirido gracias a “dos o tres recursos vulgares, siempre los mismos”.³⁰ Su hijo Henri Maximilien, de un pragmatismo radical, formula sus convicciones en estos términos: “Si la tierra da la vuelta, no me preocupa en este momento en que ando sobre ella y me preocupara aún menos cuando estaré acostado dentro de ella. En las cuestiones de fe, creeré lo que dirá el Concilio, si decide algo,

²⁹ P. 675.

³⁰ P. 621.

NOTAS

de la misma manera que cenaré esta noche lo que guisará el tabernero. Tomo mi Dios y mi tiempo como vienen, aunque hubiera preferido vivir durante el siglo en el que se adoraba a Venus.”³¹

El pueblo sigue sumido en las supersticiones medievales e ignora en absoluto los grandes debates que agitan los mejores espíritus del siglo. Esta ignorancia es, por cierto, natural ya que las ciencias utilizaban el latín y eventualmente el francés, lenguas desconocidas del pueblo flamenco. Por ende, este “dialecto flamenco” no despierta más que el desprecio de las clases acaudaladas: “una discusión en flamenco hizo que se atacaran de la risa el pequeño grupo de niñas de honor”.³² Y si Zenón frecuenta al prior de los franciscanos de Brujas es, entre otras cosas, porque ¡“su francés exquisito descansaba los oídos de la *papilla flamenca*”!³³

Cabe decir por cierto que el lector no puede determinar si estos comentarios sobre el flamenco hablado por las clases adineradas de la época son compartidos por la narradora.

No es pues sorprendente que las frases en flamenco sean rarísimas en el texto, como estas dos breves: *Voor U heb ik het gedaan*³⁴ y *Prachtig*

werk, mijn zoon, prachtig werk.³⁵

Uno puede constatar que la autora no intentó reconstituir el neerlandés del siglo XVI: ¿es este anacronismo signo de su ignorancia al respecto o creyó que de todas formas el lector francés no distinguiría la diferencia? La ortografía de algunos nombres es a veces rara, como Godeliève, disfrazado con un acento absolutamente incongruente.³⁶ En cambio la novela concluye con la hermosa divisa de los hermanos Van Eyck *Als ick kan*, que Marguerite Yourcenar traduce por “Como puedo”, sin duda una pala-

³⁵ “Magnífico trabajo, mi hijo, magnífico trabajo”, p. 576.

³⁶ En neerlandés, como en otras lenguas germánicas, no existen los acentos, al contrario de lo que pasa en las latinas, como el francés de la autora. Además el acento no reproduce la pronunciación de este nombre en flamenco, lo que lo hace aún más “incongruente”.

Cabe también señalar que la lengua neerlandesa escrita fue objeto de varias reformas ortográficas radicales, e inclusive gramaticales, como por ejemplo la supresión de las declinaciones de los nombres, que ya no se utilizan en la lengua moderna y subsisten solamente en algunas expresiones idiomáticas. Por eso, el neerlandés del siglo XVI es aún más alejado del actual que, digamos, el español o el francés de ambas épocas, lenguas que cambiaron mucho menos. Así que otra razón del “descuido” de M. Yourcenar podría ser haber razona-

³¹ P. 642.

³² P. 590.

³³ P. 679.

³⁴ “Lo he hecho para usted”, p. 680.

bra de ánimo destinada al lector desanimado ante las olas de ignorancia y maldad que rompen incansablemente sobre la humanidad: el individuo no puede cambiar gran cosa al curso de la historia, pero su grandeza consiste en hacer este poco.

Entre los ensayos, es evidentemente en *Archivos del Norte* donde Marguerite Yourcenar habla más abundantemente de los Flandes franceses. Ya se ha señalado en abundancia cómo esta auténtica obra maestra traza la historia de la región desde su emergencia del Mar del Norte, a través de las distintas ocupaciones extranjeras, hasta 1903. Investigación profunda, imaginación frondosa, estructura sólida y variada, detalles y anécdotas pintorescos, todo contribuye para hacer de esta obra una *summa* inteligente, conmovida y conmovedora sobre los Flandes franceses.

do como un lector francés actual (que puede leer a Molière sin dificultad con su ortografía o gramática, mientras que su homólogo holandés no puede hacer lo mismo con Vondel, el dramaturgo más famoso en los Países Bajos contemporáneo de Molière). Así una palabra tan común como *Ick*, yo, se escribe *ik* en el neerlandés actual. En este caso, como lo señala V. Nachtegale, M. Yourcenar respetó la antigua ortografía.

Aún es menester darse cuenta que los *Archivos del Norte* son la vertiente complementaria de *Recuerdos piadosos*: después de la evocación de la familia materna, la de la familia paterna. En ambos casos, la biografía verifica esta intuición fundamental de la escritora: todo individuo está ahogado como un alga en el océano del tiempo, todo acontecer está ubicado en el *Laberinto del mundo*.³⁷ En verdad no se trata de un cántico en honor de una familia, una raza o una región, sino de la búsqueda asidua, a través de la trama de la existencia, de la unidad misteriosa en la cual todo participa.

Esta unidad misteriosa, Marguerite Yourcenar no duda en llamarla Dios, por la boca de Zenón: "Ojalá que Él que quizá Es dilate al corazón del hombre a la medida de toda la vida."³⁸ Y no cabe ninguna duda que la autora misma asume este deseo: lo hizo grabar de antemano sobre su tumba. El lector decidirá si se trata de un último resurgimiento de su ascendencia flamenca.

³⁷ Se trata del título de la edición de ambas obras juntas. Una tercera se publicó desde la primera edición de este artículo que trata sobre la infancia de M. Yourcenar y se titula *Quoi, l'éternité?* (¿Qué, la eternidad?).

³⁸ *Opus Nigrum*, p. 564.

NOTAS

APUNTES SOBRE
EL CHOQUE CULTURAL ENTRE
EL MUNDO OCCIDENTAL Y EL ISLÁMICO

*H.C.F. Mansilla**

94

Aunque en forma mitigada por comparación a décadas pasadas, prevalece aún en América Latina, y no sólo en círculos izquierdistas, un sentimiento colectivo de solidaridad con el resto del Tercer Mundo. Pero se trata de un entusiasmo meramente verbal. A la opinión pública le es indiferente lo que pasa realmente en África y Asia, ya que sus puntos de orientación y sus valores normativos —como también sus fobias y aversiones— están determinados, de manera casi absoluta, por lo que ocurre en los Estados Unidos y particularmente en Miami. Hechos recientes y dramáticos en otros continentes, como las matanzas de Ruanda, el surgimiento de nuevas naciones (por ejemplo Eritrea y Somalilandia), la curiosa guerra tribal en Somalia, la restauración de la monarquía en Cambodia,

* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

el éxito de la democracia liberal en Oceanía (desde Papúa Nueva Guinea hasta Samoa), las brutalidades del régimen nacional-socialista en Birmania o la reunificación violenta del Yemen no perturban el sueño de nadie. No es del todo superfluo, empero, el preocuparnos por lo que sucede en aquellos ámbitos exóticos, debido a que vivimos en un mundo cada vez más pequeño y mejor intercomunicado, donde cualquier acontecimiento en lejanas tierras puede influir sobre nuestros decursos evolutivos.

El desarrollo del mundo islámico nos debería concernir por varias razones. Compartimos, aunque sea de modo diluido, un legado cultural y hasta racial muy importante, heredado mediante la colonización ibérica. Dos factores centrales de la cultura árabe-islámica no han sido ajenos a nuestra idiosincrasia: 1) la inclinación al dogmatismo, es decir a presu-

NOTAS

poner la existencia de una sola verdad en la esfera de la religión, la ideología y las convicciones, y 2) la tendencia a no separar la esfera religiosa de la mundana (o la privada de la pública), lo que es desfavorable a la moderna diferenciación de roles y actitudes. El área musulmana es hasta ahora pobre en experimentos exitosos de democracia pluralista y de economía de mercado. Prevalece aún el sistema de partido único y el régimen caudillista habitual. El respeto a las propias minorías étnicas y lingüísticas —para no mencionar obviamente las religiosas— es muy exiguo, como lo atestiguan los casos Irak, Irán, Sudán, Turquía, Siria y Líbano. Desde Senegal hasta Indonesia hay sólo dos países con estructura federal: Pakistán y Malaysia. Subsisten estados sin constitución escrita (como Arabia Saudita), sin parlamentos dignos de tal nombre (la mayoría de los casos) y sin prensa libre (Egipto es una de las poquísimas excepciones). La validez de los estatutos legales se circunscribe a la mera teoría.

Los últimos tiempos han traído consigo un desarrollo lleno de traumas para el ámbito islámico. El derrumbe de arraigadas ideologías convencionales, el colapso del otrora tan sólido sistema socialista —por el cual siempre existió la más amplia simpatía en los países árabes— y la con-

moción del orden tradicional por efecto de la exitosa cultura occidental del consumismo masivo, han suscitado en el mundo musulmán un vacío de valores de orientación. De aquí se nutren iniciativas violentas y caóticas; se acrecienta la tentación del encierro en sí mismo, pero igualmente la inclinación a combatir lo Otro, presunta encarnación del mal y de las propias dificultades. El hallar a los chivos expiatorios no es entonces tarea difícil: el fundamentalismo islámico los ha encontrado en los *diablos occidentales*.

Lo novedoso de la situación contemporánea parece residir en una curiosa amalgama entre una defensa de la propia tradición cultural (percibida en estado de máximo peligro) y una apropiación acrítica de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No pocos socialistas y revolucionarios, que se quedaron sin trabajo y sin ideas, se dedican ahora a fomentar credos religiosos fundamentalistas, inclinaciones particularistas de toda laya y designios reivindicatorios de minorías étnicas, junto con los nacionalismos más delirantes, como ocurre en Argelia, Asia Central, el Cáucaso, Sudán y Afganistán. Ahora bien, hasta cierto punto es comprensible la actitud de fundamentalistas y nacionalistas. En una época de fronteras permeables, de un sistema

NOTAS

global de comunicaciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. Sin embargo, la legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva, demagógica y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro. Esta actitud entrafña, como escribió Federico Mayor Zaragoza, una negación de los valores universales, un menosprecio de los derechos y libertades de la persona, un repudio a todo diálogo y a todo esfuerzo de educación para la tolerancia.

96

En el ámbito islámico se extiende ahora la opinión de que los derechos humanos, la filosofía racionalista, la ética del respeto liminar al individuo y las instituciones de la democracia occidental conformarían parte integrante de una inaceptable doctrina universalista, la que, a su vez, sería una forma encubierta de eurocentrismo y, por consiguiente, un instrumento de dominación cultural. No hay duda de que porciones centrales de estos fenómenos se han originado en el Occidente europeo y que a menudo han sido utilizados para justificar y consolidar un predominio imperial. Las facultades —o, si se quiere, las pretensiones— universalistas del

racionalismo europeo no han sido, empero, los factores causales de procesos como la cultura política del totalitarismo político, la trata de esclavos, el saqueo de los recursos naturales y el exterminio de los propios aborígenes, procesos muy comunes en los países musulmanes y que han tenido una historia más antigua y un alcance geográfico más dilatado que la moderna civilización europea occidental. Es claro que toda teoría con aspiraciones de generalidad y obligatoriedad concita reacciones hostiles; una ética de derecho universal, como la contenida en la concepción actual de los derechos humanos, es considerada como una máscara del imperialismo eurocentrista, y simultáneamente como un solapado y peligroso ataque a las propias tradiciones autóctonas.

El rechazo del universalismo a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante imperialista se conjuga con la búsqueda de una identidad cultural o nacional primigenia, que estaría en peligro de desaparecer ante el avasallamiento de la moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta indagación, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades musulmanas, intenta develar y reconstruir una esencia étnica, cultural, lingüística o histórica que confiera características indelebiles y, al mismo tiempo, totalmente

NOTAS

originales a las comunidades islámicas contemporáneas. Este esfuerzo puede ser calificado de traumatizante y de inútil: los ingredientes aparentemente más sólidos y los factores más sagrados del acervo cultural e histórico de los pueblos musulmanes resultan ser una mixtura deleznable y contingente de elementos que provienen de otras tradiciones nacionales o que tienen una procedencia común con los más diversos procesos civilizatorios. Son indudables los efectos negativos y hasta devastadores que de algún modo pueden ser asociados a la moderna lógica occidental, cuya aplicación en los países musulmanes ocurre habitualmente sin sus principios humanistas y sin su talante escéptico y autocrítico, lo que se manifiesta claramente en los desarreglos ecológicos que dimanan del intento de dominar y explotar hasta el último rincón de la Tierra. Pero aquella lógica ha producido igualmente los derechos humanos, la democracia pluralista y la concepción del respeto a las minorías; los grupos étnicos situados o mantenidos en una situación socio-económica discriminatoria comienzan a darse cuenta de las manifiestas ventajas que conlleva el universalismo occidental para defender sus intereses y acrecentar su participación en los usualmente magros frutos del crecimiento técnico-económico. Éste es claramen-

te el caso de las minorías de todo tipo que tienen que soportar las consecuencias del integrismo más radical, como se da actualmente en Persia, Sudán e Irak.

En las comunidades islámicas ortodoxas el Estado posee una dignidad superior a la del individuo; éste existe sólo en y para la colectividad. Derechos humanos, instituciones autónomas al margen del Estado omnímodo y mecanismos para controlar y limitar los poderes del gobierno son considerados, por lo tanto, como opuestos al legado coránico y llevan una existencia precaria. El comportamiento adecuado a tales circunstancias es el total sometimiento (lo que es el significado literal de *Islam*) a las autoridades temporales y espirituales, complementado por un quietismo intelectual bastante estéril. El desenvolvimiento del individuo en un ámbito liberado de la influencia perniciosa del Estado y protegido por estatutos legales fue totalmente desconocido en el mundo islámico hasta la introducción parcial de la legislación europea. Por ello es un hecho generalizado que hasta hoy el rol de los derechos humanos y políticos sea marcadamente secundario, que la división de los poderes estatales y el mutuo control de los mismos permanezcan una ficción, que el régimen de partido único goce de excelente reputación y que la autoridad supre-

NOTAS

ma tienda a ser caudillista, carismática e ilimitada. Todos estos elementos tienden a reforzar un *monismo* liminar: una sola ley, un único modelo de reordenamiento socio-político, una cultura predominante, una estructura social unitaria y, como corolario, una voluntad general encarnada en el gobierno de turno. Este sistema, que confunde aclamación con participación popular y la carencia de opiniones divergentes con una identidad colectiva sólida y bien lograda, corresponde, en el fondo, a un estadio evolutivo inferior y superado por la historia universal. Pero aún sin apelar a teorías evolutivas historicistas —que son una especialidad de la filosofía occidental y muy probablemente una justificación sesgada del desarrollo de Europa— se puede llegar a la conclusión de que la civilización islámica destruyó mediante su primera y muy exitosa expansión militar una pluralidad de culturas (la persa, las variantes bizantinas en Asia y África, las comunidades árabes preislámicas, las culturas autóctonas del Asia Central y otras), que habían alcanzado importantes logros civilizatorios propios, soluciones originales en la superación de problemas económicos, institucionales y organizativos y una brillantez inusitada en los campos del arte y la literatura. Para estos ámbitos la cultura islámica trajo consigo un retorno a modelos

socio-culturales arcaicos, adoptados, como se sabe, de una sociedad proto-urbana de beduinos, rodeada del medio hostil y aislante del desierto. Los defensores actuales del autotonomismo árabe-islámico olvidan que éste no es precisamente creación auténtica, libre y realmente aborigen de muchos pueblos del norte de África, así como del Cercano y Medio Oriente.

Contra los ideólogos del particularismo islámico se puede aducir que esta tradición propugna también la *validez universal* de sus principios, normas y valores de orientación, y de un modo bastante imperioso, cuando no despótico; que la historia de esta cultura está plagada de atropellos de todo tipo cometidos contra otros pueblos; y que la absoluta predominancia de la fe religiosa, que ha impregnado todo aspecto de la vida civil, no es favorable ni a un proceso más o menos autónomo de modernización ni a la comprensión de las otras comunidades (y, sobre todo, de sus singularidades) a nivel mundial.

El fundamentalismo islámico, sobre todo en sus variantes persa, sudanesa y argelina, exhibe una marcada negligencia con respecto al individuo y sus derechos pre-estatales: con el popular argumento de cimentar la unidad de la nación, cohesionar el cuerpo social y unir todas las energías en pro de un desarrollo acelerado, los

NOTAS

ideólogos de la liberación anti-imperialista han desempolvado ese legado indígena de colectivismo totalitario y lo han utilizado eficazmente luego de la independencia del Estado respectivo para acallar toda crítica al gobierno nacionalista o progresista, para impedir la formación de cualquier oposición política y, paradójicamente, para suprimir toda tendencia regionalista o étnico-cultural (es decir: eminentemente particularista) dentro del nuevo país.

En muchos países musulmanes las relaciones interhumanas estriban en un modelo de connotaciones racistas y místico-nacionales, modelo que presupone la fusión colectiva de las voluntades (preconscientes); la concepción de un contrato voluntario y surgido de una decisión libre y democrática ha jugado un papel muy limitado en la constitución de los nuevos estados. Este marco de referencia no deja mucho espacio a los derechos individuales, a la propiedad privada, al cosmopolitismo y al pluralismo contemporáneo. El fundamento étnico-cultural de un Estado engendra un instrumental ideológico y hasta material que puede ser usado para reprimir cualquier etnia menor que se sienta discriminada o cualquier idea o corriente política que parezca incómoda a los ojos de los nuevos gobernantes. Es comprensible que los llamados 'movimientos de liberación

nacional' de orientación islámica fundamentalista —como en Argelia, Yemen, Sudán, Irak, Eritrea y Somalilandia— hayan elegido el principio de la identidad étnico-cultural (conservador y hasta reaccionario) como fundamento de los nuevos estados y no la noción liberal del plebiscito cotidiano o la asociación voluntaria laica de los ciudadanos consultados previamente. La concepción de negociaciones voluntarias y surgidas de una decisión libre y democrática ha jugado un papel muy limitado en la política cotidiana de las naciones musulmanas. Este marco de referencia no deja mucho espacio a los derechos individuales, a la propiedad privada, al cosmopolitismo y al pluralismo contemporáneo. El rechazo de los valores y las metas universalistas es una típica actitud intelectual que emerge recién después de una relación extensa, ambigua y traumática con una cultura triunfante en los campos económico, tecnológico y político, y cuando una porción considerable de la propia población —empezando por las élites— adopta ostentativa e inequívocamente las pautas de orientación de las sociedades reputadas como superiores. A éstas se les atribuye precisamente el carácter de lo universal y de aquello avalado por el progreso histórico. Pero las capas y los grupos sociales que no han sido beneficiados de este

NOTAS

100

proceso —y muy especialmente sus intérpretes intelectuales— perciben todo esto como una traición a la esencia peculiar de aquella nación en condiciones de inferioridad, como una defeción de sus auténticas metas civilizatorias y como un abandono de sus tradiciones más sagradas. La reconquista de la identidad y de sus rasgos particulares resulta ser a la postre una *ideología* convencional, una racionalización de otra intención muy comprensible: el hacer pasar un modelo híbrido de desarrollo como si fuese la continuación o el renacimiento de un venerable legado histórico, soterrado momentáneamente por la agresión imperialista en connivencia con la reacción local. El régimen del integrista islámico no es obviamente un simple retorno al pasado y a sus valores identificatorios particularistas. Esta “cultura a la defensiva” (como la designó el brillante analista sirio *Bassam Tibi*) pretende una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno y la civilización tradicional en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas. Es decir, acepta de manera totalmente acrítica los últimos progresos de la tecnología, los armamentos, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por un lado, y preserva, por otro, de modo igual-

mente ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de la propia herencia histórica conformada antes del contacto con las potencias europeas. La consecuencia de estos procesos de aculturación, que siempre van acompañados por fenómenos de desestabilización emocional colectiva, se traduce en una irritante mezcla de a) una extendida *tecnofilia* en el ámbito económico-tecnológico, con b) la conservación de modos de pensar y actuar premodernos, particularistas (en sentido negativo) y francamente retrógrados en los otros campos de la vida humana. El resguardar y hasta consolidar la tradición socio-política del autoritarismo tiene entonces la función de proteger una identidad colectiva en peligro de desaparecer (barrida por los valores universalistas propagados por los medios contemporáneos de comunicación), de hacer más digerible la adopción de parámetros modernos en otras esferas de la actividad social, y mantener un puente entre el acervo cultural primigenio y los avances de una modernización considerada como inevitable.

A lo largo de la historia universal han existido muchos intentos de legitimizar estos regímenes híbridos y esta aceptación parcial y parcializante de la civilización occidental. Ya en

NOTAS

la China de comienzos del siglo XIX se hacía una diferencia entre la religión, la cultura, la filosofía y la política de los 'bárbaros' occidentales, por un lado, y sus técnicas militares e industriales, por otro. La misma actitud fue frecuente durante el primer intento de modernización en el mundo árabe, en el Egipto del siglo XIX bajo el despotismo ilustrado de *Mehemet Ali*. Lo primero debía ser rechazado tajantemente, pues era el núcleo de una sociedad aborrecible, pero lo segundo constituía lo 'aprovechable' de la misma, que podía ser utilizado sin contaminar la identidad de la cultura endógena. El resultado es una modernidad imitativa, que adapta más o menos exitosamente algunos técnicos de la sociedad industrial moderna, que pueden ser resumidos bajo la categoría de una racionalidad meramente instrumental. Pero sus otros grandes logros, que van desde la democracia parlamentaria hasta el racionalismo y la ética basada en el humanismo y la tolerancia, son escamoteados discretamente o rechazados con inusitada vehemencia, como en los casos del fundamentalismo islámico contemporáneo.

NOTAS

EN BÚSQUEDA DE LA HISTORIA: OCASO Y COLAPSO DEL DISCURSO OFICIAL SOVIÉTICO

*Evgueni Dik**

102

La historia es un diálogo permanente entre la sociedad de hoy y la de ayer. Así, el pasado se hace comprensible sólo a través de la experiencia moderna y puede entenderse a las luces del presente, pero a su vez el presente solamente resulta comprensible por el pasado. Es evidente que la interacción entre el pasado y el presente de la ciencia histórica convierte a ésta en un elemento importante tanto ideológico como político en cualquier época y en cualquier sociedad.

El forjamiento del discurso histórico oficial soviético y su ocaso representa en forma específica un proceso de desintegración ideológica, resultante de la producción de un cambio en el presente por medio de la recuperación y apertura del pasado. En este contexto, el debate y la discusión históricos se transforman en debate político.

* Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM.

La percepción marxista sobre la historia se formuló en una época caracterizada por la idea absoluta de progreso y la fe en la capacidad del ser humano para desarrollar conocimientos sin límites. El progreso de las ciencias naturales permitía suponer que sólo se deberían descubrir leyes semejantes para la sociedad, las cuales explicarían el desarrollo histórico inevitable de las formaciones sociales como resultado de la lucha de clases. Este cambio tendría que culminar con la creación de la última y suprema formación (comunista) que terminaría con las clases sociales. La historia terminaría, ya que la humanidad habría alcanzado un nivel superior, verdadero fin de la historia. Así como Hegel creía encontrar en el estado prusiano el último y superior logro del desarrollo de la sociedad, su alumno descubriría este absoluto en una formación social que ni siquiera había existido, sino que de-

bería aparecer el desarrollo de la lucha de clases en el seno de la sociedad burguesa, condenada a la autodestrucción de acuerdo con la 'ciencia' del materialismo histórico. Esta única causalidad metodológica tenía que predeterminar el entendimiento del desarrollo histórico. A la luz de dicha doctrina la historia tenía que explicar la inevitabilidad del comunismo o por lo menos su fase inicial —socialismo— aunque fuera en un solo país.

El primer discurso oficial histórico soviético formulado por N. Pokrovski y desarrollado por su escuela en los años 20, asumió al pie de la letra esta fórmula historicista. Así, el proceso histórico se aclaraba y explicaba en términos económicos. El estado, por ejemplo, se concebía como una construcción socio-económica cuyas clases gobernantes expresaban uno u otro interés de clase. Todo el desarrollo cultural, científico y religioso resultaba ser simple proyección de los cambios económicos y sociales dentro de la sociedad. El ser humano se convertía en una unidad económica. Según Pokrovski el desarrollo progresivo se manifestaba en el desarrollo de la lucha de las masas por su liberación social y económica. Cualquier oposición al estado se proclamaba progresista y el propio estado y sus instituciones eran considerados

represivos y ajenos a los intereses del pueblo.

Esta interpretación de la historia servía de base política para justificar la revolución y la destrucción del estado, que según la visión marxista tenía que desaparecer.

La instrucción histórica fue incluso suprimida en la escuela, y la historia fue reemplazada por la sociología (más bien por primitivas construcciones y de orden sociológico y económico).

Pokrovski escribía la historia de acuerdo con la línea política del momento, por lo tanto cualquier cambio político lo obligaba a reescribirla.

En estas circunstancias no resultó difícil acabar con la propia escuela de Pokrovski, cuando el curso de la construcción del socialismo y el fortalecimiento del estado soviético obligaron al régimen a transformar la visión del pasado para utilizar una nueva imagen de la historia rusa y soviética en la lucha por la consolidación del poder del Partido.

La revolución stalinista a fines de los 20 y comienzos de los 30 empujó a imponer el control total no sólo sobre la economía, la política, el arte, sino también sobre la memoria del propio pueblo, a excluir lo que no servía a la causa del socialismo y a acentuar lo que permitía fortalecer al gobierno soviético. La autoridad política y no los historiadores —incluso

NOTAS

fieles marxistas— dictaba el contenido de la historia, obligaba a tratar los problemas y los hechos de acuerdo con la línea general del Partido.

En octubre de 1931 Stalin publicó en las revistas *La revolución proletaria* y *Bolchevique* la carta titulada “Sobre algunos problemas de la historia del bolchevismo”. En ésta el jefe supremo dictó a los historiadores cómo tenían que trabajar y qué debían hacer. La primera tarea consistiría en una rápida revisión de la historia del Partido y del pueblo rusos. El hilo conductor de dicha historia tenía que ser la actitud y previsión histórica de Lenin, que educó y creó a su único sucesor Stalin. Por lo que toca a la metodología, se restaba importancia a los hechos y documentos. Lo más importante se desprendía de la dirección correcta del Partido. El 15 de mayo de 1934 con la disposición del Gobierno soviético sobre la enseñanza de la historia en las escuelas de la URSS se rehabilitó a esta disciplina como materia independiente. El nacionalismo ruso, antes atacado por el propio Stalin de acuerdo con la doctrina marxista, resultó necesario para consolidar al estado multinacional. La historia de Rusia, que antes se revisaba desde el punto de vista de la emancipación social, ahora se explicaba con base en la lucha por el estado fuerte, que finalmente se alcanzó con la for-

mación del imperio soviético. Es decir, el pueblo seguía siendo el centro del discurso oficial, pero si según Pokrovski éste aspiraba a la emancipación, según Stalin su máximo deseo era el estado fuerte y sólido. Por lo tanto, la escuela de Pokrovski fue proclamada anti-leninista y cancelada. Pero Stalin sólo utilizaba el nacionalismo para justificar su poder: el nacionalismo era positivo cuando estaba ligado con la consolidación socialista, es decir con el fortalecimiento del Partido y de su secretario general. Mientras tanto, la historia del Partido y del período soviético fue modelada en 1938 con la aparición de la *Breve historia del Partido*.

Al nivel de la enseñanza escolar de la historia se recuperaron algunas doctrinas nacionalistas. El proceso de soviétización de la historia se desarrolló en el contexto de su rusificación.

Es importante recordar que esta expropiación de la memoria histórica estuvo acompañada por la política de colectivización forzosa impuesta al campesinado y por la liquidación dentro del Partido comunista de la llamada “Guardia leninista”. Así, la transformación radical del presente requirió del control sobre el pasado por parte de la fuerza constructora del futuro.

Una de las consecuencias más dramáticas de esta intervención política

NOTAS

dentro de la historia fue la creación de una falsa conciencia histórica en la sociedad. La creación de mitos históricos tuvo un impacto drástico en los propios líderes políticos, al punto de que no podían comprender las realidades históricas ya que el discurso oficial les atribuía tanto del pasado como del presente, imposibilitándoles prever el futuro.

A nivel de la propia disciplina histórica, dicha postura significó la pérdida de independencia de la ciencia, limitación de la historia y su orientación a la interpretación con base en los documentos del Partido, y limitación en las fuentes históricas, ya que los documentos del Partido no hubieran podido someterse al análisis crítico interno. A fin de cuentas, el subjetivismo y la coyuntura resultaron elementos indispensables en la explicación del pasado. En este contexto la política prefería basarse en prejuicios, creados por la propaganda y supuestamente apoyados en los resultados del conocimiento científico. El pasado resultaba incomprensible y desconocido. El discurso oficial soviético no cambió con la política de destalinización. El deshielo en la época de Kruchov permitió interpretar algunos hechos y acontecimientos en forma más crítica. Fue proclamada la búsqueda de la purificación de la metodología marxista, tergiversada por Stalin. Sin embargo, el proce-

so histórico se siguió interpretando como el cambio en las formaciones socio-económicas con base en la lucha de clases y el desarrollo de otros ámbitos de la actividad humana (ideología, estado, etc.).

Es importante mencionar que la época de Kruchov se caracterizó por la recuperación de las historias nacionales. La historia soviética y rusificada, aunque seguía siendo la piedra angular de la explicación histórica, empezó a complementarse con un estudio de las historias nacionales de las repúblicas más amplio y diversificado que antes.

La imposibilidad de conducir al estado hacia un ambiente político desconocido, así como las necesidades de modernización e integración en el mundo moderno donde ya no existían posibilidades de preservar a la sociedad cerrada y aislada, provocó que el liderazgo soviético reconsiderara la conveniencia del conocimiento del pasado. Es importante recordar que ya en 1983, las dificultades de entendimiento de la realidad estuvieron ligadas con el problema del modelo instituido de socialismo. Andropov, el sucesor de Brejnev y ex-jefe de la KGB, es decir el jerarca más informado de la situación real en la sociedad y el estado, trató de lanzar la pregunta sobre el contenido real de la sociedad soviética en su ensayo titulado "Marx y algunos pro-

NOTAS

blemas de la construcción del socialismo en la URSS". Sin embargo, el acercamiento a la realidad en los primeros años de la era gorbacheana no fue fácil.¹

Además de la reacción por los problemas del presente, el cambio en la perspectiva histórica reflejaba la necesidad de entender una nueva etapa del desarrollo de la humanidad, dado que resultaba evidente que la predicción marxista-leninista sobre el ocaso del capitalismo formulada a principios del siglo XX ya no correspondía con los hechos.

La política de *Glasnost* (transparencia) fue indispensable en el intento de reconstrucción del sistema (*Perestroika*). El cambio en la concepción histórica otra vez se daba desde arriba y provenía de la necesidad política. Si Stalin 'regalaba' a los pueblos el permiso (controlado y limitado) de recordar lo que era necesario para su poder (en particular el nacionalismo ruso, y para otros pueblos sus nacionalismos locales si éstos favorecían la creación del estado poderoso y unido), Gorbachov 'regalaba', por medio de su política,

el permiso de criticar el presente y buscar las respuestas necesarias para entender las faltas del sistema en el pasado. Es evidente que al principio Gorbachov ni los liberales que le rodeaban asumieron la responsabilidad de introducir la política de *Glasnost* entre las masas, pues no deseaban la destrucción del sistema sino su mejoramiento. No era casual que la apertura hacia el pasado se desarrollara bajo la consigna: "Más verdad-más socialismo."

El acercamiento a las 'páginas cerradas', a las lagunas de la historia fue iniciada por periodistas, literatos y sólo al final por historiadores. Uno de los temas centrales de dicha apertura hacia el pasado resultó ser el de las alternativas históricas, es decir, el problema de las opciones de los cambios para el desarrollo social. Al mismo tiempo surgió la discusión sobre el problema ético del costo social de la instauración del socialismo, los problemas del funcionamiento del sistema soviético, las contradicciones drásticas entre el ideal socialista y la realidad del régimen, y la solución del problema del 'pecado primigenio' (el error inicial). Esta discusión planteó la pregunta sobre la continuación o ruptura entre la historia rusa y la soviética. Por lo tanto, la discusión inicial sobre las alternativas del socialismo, es decir sobre las causas que afectaron el proceso de

¹ El Partido temía perder el control sobre el pasado, pero el reconocimiento de los errores y fallas del presente aseguró la destrucción de las percepciones de la historia creadas y alimentadas por el discurso oficial.

NOTAS

construcción del socialismo en Rusia, empezó a tomar un cariz más crítico y más agudo cuando la opinión pública desenmascaró los crímenes no sólo de Stalin sino también los de la Guerra civil y la propia Revolución, comenzándose a cuestionar si el socialismo fue una opción histórica inevitable para Rusia. En este contexto se reabrió la antigua discusión entre occidentalistas y eslavófilos que a mediados del siglo XIX investigaba las causas de la crisis de la autocracia en Rusia. En la época moderna la búsqueda de las respuestas con respecto a las causas de la crisis del totalitarismo soviético pusieron sobre la mesa dos cuestiones que trataban de responder al por qué. La primera cuestión giró en torno al problema de la democracia y la libertad. Es decir, ¿por qué Rusia no se desarrolló de acuerdo con el modelo económico y político de Europa? La segunda se preocupaba por la búsqueda de las raíces nacionales perdidas como resultado de la Revolución. Es decir, ¿por qué Rusia rompió con su pasado cristiano, rechazó los principios morales cultivados a lo largo de toda la historia de la Santa Rusia y se convirtió en la URSS, una entidad política opuesta a los intereses nacionales y a la proyección política e histórica de los rusos?

Esta discusión puso en duda lo inevitable y el determinismo de los acontecimientos históricos, fundamental

en el discurso oficial marxista.

Sin embargo, la proyección política de esta discusión por su vinculación con las tareas de la crítica del presente, provocó una reacción emocional de desaliento e incluso de creación de imágenes históricas con respecto a hechos del pasado. Esto fue así porque mucha gente que sufrió en forma directa y personal los resultados de la victoria del bolchevismo deseaba expresar por medio de la crítica y rechazo del pasado su protesta contra la situación actual. En estas circunstancias la ciencia histórica ligada al aparato ideológico, es decir al aparato de justificación del presente, quedaba al margen del 'descubrimiento' del pasado. El estudio de la historia contemporánea de Rusia resultó afectado porque por la obsesión de búsqueda de alternativas positivas en el pasado, en el presente sólo se recordaban los tiempos cuando todas las opciones aún estaban abiertas, y los historiadores difícilmente pudieron participar de estas reflexiones porque para ellos los hechos del pasado estaban cerrados.

Por lo que toca a la transformación concreta del discurso oficial soviético en la época de Gorbachov, es posible marcar dos períodos. El primero, de 1985 hasta 1988 y el segundo de 1988 hasta el colapso de este discurso. Este último período se ca-

NOTAS

racterizó por el creciente vacío ideológico.

La recuperación del pasado se inició con la búsqueda de posibles alternativas al stalinismo. En 1985 todavía no dominaba la visión negativa con respecto al ideal socialista sino que se trataba de recuperar su imagen positiva, la herencia leninista. En este contexto surgió la discusión sobre las perspectivas económicas de la Rusia soviética después de la Guerra civil, desarrollándose el debate sobre la nueva política económica (NEP). Éste se abrió para responder a las necesidades económicas soviéticas del período de Gorbachov, como él mismo lo aclaró en el XXVII Congreso del Partido. Allí el líder soviético abogó por retomar un tipo de *prodnalog* impuesto a los productos alimenticios en 1921, que significó la transición de la política de restablecimiento de los mecanismos de mercado en las condiciones del momento. En respuesta a este llamamiento se desencadenó una campaña en los medios masivos de comunicación que trató de pintar un cuadro idílico de la NEP, garantizando su éxito tan sólo por la recuperación del principio de 'propiedad individual'. Durante esta campaña de rehabilitación de la NEP los hechos y tendencias reales de la situación económica de los 20 en Rusia no pudieron ser realmente apreciados. La rehabilitación de la

NEP sirvió de base para la rehabilitación política de algunos líderes y economistas soviéticos eliminados por Stalin en razón de que no apoyaron su plan de liquidación de la NEP. Los elogios a la NEP se acompañaron de maldiciones contra Stalin, verdugo del NEP y responsable de los crímenes cometidos contra los campesinos. La discusión sobre el nacimiento del stalinismo promovió la discusión con respecto a temas que tenían clara proyección en el presente, en particular la posibilidad de que un sistema de partido único pudiera garantizar las libertades civiles. Para esta cuestión se perfilaron dos posibles respuestas. Una que consideraba a Stalin y al stalinismo consecuencia de la tradición autoritaria en Rusia, la falta de una cultura política en el país y, por lo tanto, la imposibilidad de adoptar una política democrática y balanceada. Otra, representada por algunos escritores nacionalistas, trataba el fenómeno de Stalin como resultado de la propia Revolución. En este contexto, la discusión en torno del aniversario de la Revolución francesa en 1989 favoreció a los partidarios del último punto de vista. El rechazo de la Revolución como antecedente de la instauración de la dictadura aún dominaba entre 1988-9. Ligado a la discusión sobre las perspectivas de la NEP, el debate sobre la colectivización era inevitable y ne-

NOTAS

cesario, pero los métodos políticos adoptados para su realización, que abandonaban el plan cooperativo de Lenin, provocaron la tragedia de la colectivización. Sin embargo, las consecuencias dramáticas de esta política, la conocida dependencia de la URSS de los proveedores de cereales y la falta de productos alimenticios en las tiendas, en primer término las había padecido la población soviética durante las últimas décadas. Por lo tanto la opinión pública ya no podía satisfacerse con una explicación ambigua y sencilla.

Mientras tanto, la crítica a Stalin como líder político responsable por la traición al 'legado de Lenin', resultó ser el preludio del ataque general al propio sistema soviético.

El debate permitió abrir la discusión sobre las consecuencias económicas del stalinismo, sobre el carácter administrativo y voluntarioso de este sistema basado en la introducción del terror en la sociedad, prevaleciente hasta los años 80. Sin embargo, al principio economistas y literatos aún no se atrevían a identificar al sistema stalinista con el propio sistema soviético, dado que aquél se presentaba como una fase temporal y equivocada del socialismo que podría ser reemplazada por una nueva fase del sistema soviético. En el contexto político el stalinismo también se presentaba como una desviación temporal, pro-

ducto del concepto del socialismo que prevalecía desde la Revolución. En esta situación, la apertura de la ciencia soviética a las teorías occidentales respecto al stalinismo, su presentación y recuperación iniciadas en 1988, constituyó el ataque más directo a las bases del régimen. El renacimiento de la teoría del totalitarismo, que finalmente triunfó en la literatura histórica de los años 90 fue la expresión más clara de introducción de las interpretaciones occidentales. Los ataques contra la burocracia soviética como la clase dominante, significaron la transformación de la discusión histórica en la crítica al poder político del momento, que contribuyó a la desacralización del poder soviético. Otra discusión histórica que apoyó a esta desacralización y favoreció la restitución del principio del valor de la vida humana y a través de éste del problema del costo histórico, fue la discusión sobre las consecuencias de la Guerra civil y la Segunda guerra mundial.

En este contexto, uno de los hechos históricos que despertó la conciencia pública y acentuó la atención con respecto a los problemas morales fue la masacre de la familia de Nicolás II.

A fin de cuentas la discusión histórica con respecto a las alternativas puso en duda la necesidad de Revolución y abrió el debate sobre el posible

NOTAS

camino reformista de Rusia a principios del siglo. En estas circunstancias se hizo hincapié en la figura del primer ministro ruso Piotr Stolypin (1906-1911) y en sus reformas agrarias tendientes a acelerar el fortalecimiento de la propiedad privada en el campo.

La evidencia de que por medio de la recuperación del pasado y del rechazo de la historia soviética, o más bien la concepción de ésta como una cadena de errores y crímenes que cuestionó la legitimidad del sistema, despertó a la oposición conservadora. En marzo de 1988 el diario *Sovietskaya Rossia* publicó una carta de Nina Andreeva, profesora de un centro de estudios superiores de Leningrado. En ésta la autora criticó severamente la tendencia a representar el pasado soviético como una carrera de muerte, como un proceso de asesinato del pueblo.

La respuesta oficial a esta preocupación expresada entre los círculos legitimistas apareció en *Pravda* tres semanas más tarde, y sometió el cauteloso intento de Andreeva de frenar los ataques a Stalin a una aguda crítica. En términos generales la nueva base ideológica expresada en *Pravda* combinaba una fuerte actitud anti-stalinista con la firme convicción de que la Unión Soviética estaba en tan difícil situación que la verdadera *Perestroika* revolucionaria era vital-

mente necesaria. A pesar de que *Pravda* expresaba cierta preocupación por la tendencia de someter a la crítica total todo el pasado soviético, el objetivo principal de su ataque eran los partidarios de la visión tradicional del pasado soviético y no sus críticos radicales.

La respuesta de *Pravda* borró fronteras entre la crítica destructiva y la positiva impulsada por *Glasnost*. La ausencia de una definición clara de la política de *Perestroika*, la falta de comprensión de la sociedad, el estado y el manejo del concepto histórico marxista en la acelerada crisis de la situación del país contribuyeron al colapso del discurso oficial histórico en 1988-91.

Para 1990 la percepción de la historia soviética como laguna histórica de 70 años de camino hacia ninguna parte se consolidó en la opinión pública. La desacralización de Stalin y del sistema soviético se ha desarrollado bajo la consigna de regresar al 'tiempo histórico', a la civilización europea.

El ocaso del discurso oficial aceleró el ocaso de la enseñanza de la historia. Los *syllabus* oficiales de manuales elaborados en 1986 aún se basaban en los principios típicos de la doctrina oficial, por ejemplo, en las páginas stalinianas no se mencionaban acontecimientos como el colapso de la producción agraria, resulta-

NOTAS

do de la colectivización; interpretaciones falsas y falsificadas seguían dominando los manuales. Aún en 1988 los ingresados en los centros de enseñanza superior tenían que demostrar sus conocimientos históricos de acuerdo con las reglas de la doctrina oficial.

En estas circunstancias de dualidad y confusión con respecto al pasado los maestros y profesores tenían que elaborar su propia política educativa tomando la información proveniente de los medios masivos de comunicación.

Finalmente en 1988 los exámenes de historia fueron suprimidos en la escuela. La crisis de la educación histórica, la falta de una política educacional claramente marcada no será superada hasta que no se elabore un nuevo concepto histórico. Por el momento la historia se convierte en una materia sin control, afectada por la crisis del discurso oficial soviético, y obliga a reforzar la iniciativa individual por parte de los profesores y no por parte de las instituciones educacionales.

Sin embargo, el llamado al rechazo de los 'mitos históricos' no significa que los historiadores escapen de la coyuntura política y no creen nuevos mitos. Los intereses políticos, que tomaron un peso importante en las discusiones históricas, motivaron el reemplazo de un modelo ideológico

por otro en las exrepúblicas soviéticas, en las que tomó la forma de nacionalismo. Para la propia Rusia la expansión del lenguaje democrático, como el esperanto del sistema político universal, significó el rechazo de su ideal soviético. Mientras tanto es imposible recuperar su historia nacional en razón de que el zarismo y el imperio no son compatibles con la nueva proyección histórica moderna, que impide la elaboración de un nuevo discurso oficial.

La imposibilidad de sobrevivencia del discurso oficial soviético también fue resultado de la crisis metodológica. La metodología marxista soviética limitaba los métodos del análisis del proceso histórico a los de las ciencias naturales. Pretendía analizar la sociedad como una abstracción, sin reconocimiento del contenido humano del proceso histórico.

Es aún prematuro pronosticar el surgimiento de un nuevo discurso oficial post-soviético en Rusia. Sin embargo, es evidente que en las condiciones políticas marcadas por la xenofilia generalizada y el vacío ideológico, el futuro de la historia rusa y soviética se visualiza como un largo y amargo camino de opresión y fracaso hacia la integración a la civilización mundial, es decir europea, en la que dominan valores democráticos. La nación continúa desligada de sus raíces y no tiene una perspectiva

NOTAS

ideológica clara. La única salida que parece abrirse en estas circunstancias es el uso de las recetas occidentales: a principios del siglo esto significó la importación del marxismo y ahora la del liberalismo.

RESEÑAS

Tomás Granados Salinas,* *El dibujante de triángulos*, 1996, México, Pangea, 104 p.

El dibujante de triángulos y los *Elementos* de Euclides

Hace varios miles de años y en diversas culturas, se manifestó la necesidad de describir y medir figuras. Los griegos crearon la geometría como disciplina del pensamiento la cual comprende un entramado de afirmaciones eminentemente abstractas, que se verifican mediante argumentos deductivos, acerca de figuras ideales. Hay que mencionar a Eudoxo (ca. 408-355 a.C.) como uno de los primeros en organizar los teoremas geométricos dentro de una estructura formal basada en un conjunto de axiomas.

La geometría griega ha sobrevivido gracias a los famosos *Elementos* de Euclides que datan de 300 a.C. Los *Elementos* están compuestos por 13 libros los cuales sistematizan y resumen el conocimiento matemático que se tenía en aquella época. La forma como están escritos los *Elementos* contribuyó a establecer la manera peculiar en que los matemáticos tienden a publicar la versión final de su trabajo. Para aquel que a través de la lectura conserva y cultiva las maravillosas posibilidades del asombro, toparse con *El dibujante de triángulos* de Tomás Granados, es un encuentro afortunado. Los esfuerzos de la divulgación son recompensados al contagiarnos de ese ensanchado y gozoso ánimo que tenían tipazos sin rostro como Euclides.

El contenido de estos trece libros se conoce actualmente como la geometría euclidiana. La segunda cúspide en la geometría griega se alcanzó con el trabajo de Apolonio sobre las secciones cónicas, alrededor del 200 a.C.

113

* Estudiante de Matemáticas Aplicadas en el ITAM.

RESEÑAS

Los *Elementos* contienen definiciones, postulados y teoremas a los que nos lleva Tomás Granados después de un paseo por la Grecia Antigua y Alejandría. Las definiciones básicas no son particularmente precisas, como bien señala Granados. Por ejemplo, un punto es definido como un objeto sin partes, y la línea se define como un objeto sin anchura. Para Euclides una línea recta es lo que ahora conocemos como un segmento de recta. Dado que no se puede definir una noción enumerando todas las propiedades que no tiene, estas definiciones dejan mucho que desear y deben ser tomadas solamente como punto de partida. En cierto sentido, postulados y teoremas tienen una misma categoría para Euclides, pero con la salvedad de que los postulados son hechos aceptados como verdaderos sin prueba, mientras que los teoremas tienen que ser probados mediante argumentos lógico-deductivos a partir de definiciones y postulados. (A propósito del epígrafe, y sin conocer tampoco qué tan grande es la calvicie que va invadiendo el cráneo de Granados, me pregunto ¿cómo le habrá hecho Marina para demostrar su teorema?)

Los postulados de Euclides esencialmente son:

- 1) Se puede dibujar una línea recta desde cualquier punto a cualquier otro punto.
- 2) Se puede extender una línea recta finita continuamente hasta convertirla en una línea recta.
- 3) Se puede construir un círculo con cualquier centro y con cualquier radio.
- 4) Todos los ángulos rectos son iguales entre sí.
- 5) Si una línea recta intersecta dos líneas rectas y hace que los ángulos interiores sobre el mismo lado sean más pequeños que dos ángulos rectos, entonces las dos líneas, si se extienden suficientemente, se encontrarán en el lado sobre el cual están los ángulos menores a dos ángulos rectos.

114

Muchas dificultades están ocultas detrás de este sistema de postulados que, de hecho, no son suficientes para caracterizar a la geometría euclidiana. Tuvieron que pasar dos mil años para que el matemático alemán David Hilbert (1862-1943) pudiera formular con éxito un conjunto de axiomas para la geometría euclidiana en su libro *Grundlagen der Geometrie* de 1899. El

sistema complejo de Hilbert fue construido sobre los trabajos previos de Moritz Pasch (1843-1930) y de Giuseppe Peano (1858-1932) entre otros.

Sin mencionarlo explícitamente, Euclides asume que hay una distancia medible entre los puntos, una medida del área para las figuras y una medida de abertura para los ángulos. En el postulado 2 se expresa que un segmento de línea puede ser arbitrariamente extendido a otros segmentos de línea, o con la interpretación de una línea dada actualmente: que la línea recta tiene longitud infinita. Si tomamos el conjunto de los números reales como punto de partida, esto último es más fácilmente precisable (o formalizable) postulando que por cada línea hay una correspondencia biyectiva con el conjunto de números reales, de tal manera que la distancia entre cualesquiera dos puntos sobre la línea es el valor absoluto de la diferencia entre los dos números reales a los cuales los puntos corresponden. Hay que destacar que la descripción final de los números reales mediante una construcción puramente aritmética fue primeramente dada al final del siglo XIX cuando Karl Weierstrass (1815-1897), Charles Meray Meyer (1835-1911), Richard Dedekind (1831-1916) y George Cantor (1845-1918) casi al mismo tiempo e independientemente sugirieron dicha construcción.

Fue no obstante el quinto postulado de Euclides que atrajo mayor atención. Desde el comienzo los matemáticos estaban preocupados acerca de si éste era necesario o si era una consecuencia de los otros cuatro postulados restantes. A través de varios siglos se trató en vano de probar el quinto postulado de Euclides. Estos esfuerzos dieron lugar a muchas formulaciones equivalentes del mismo. La más famosa es debida a Playfair en 1795 y es conocida como el axioma de Playfair:

Para cualquier línea dada en el plano y un punto fuera de dicha línea, sólo pasa exactamente una línea a través de se punto la cual no intersecta a la línea dada.

Como consecuencia de sus definiciones y los cinco postulados, Euclides muestra en sus *Elementos* la validez del siguiente teorema:

La suma de los ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos (180 grados).

El ataque más famoso al problema en conexión con el quinto postulado de Euclides se debe al matemático italiano Girolamo Saccheri (1667-1733) el cual trató de probar este teorema usando solamente los cuatro primeros postulados de Euclides. Saccheri trató de obtener una contradicción asumiendo la existencia de ciertos cuadriláteros especiales (conocidos ahora como cua-

RESEÑAS

driláteros de Saccheri) para los cuales la suma de los ángulos en un triángulo fuese mayor que, o menor que, la suma de dos ángulos rectos. Se pudo probar que el teorema acerca de la suma de los ángulos en un triángulo es de hecho equivalente al quinto postulado, por lo cual Saccheri no tuvo éxito en dar una prueba correcta del teorema deseado. Pero con posterioridad se demostró que pueden construirse geometrías correspondiendo a cada uno de los tres casos de suma de los ángulos en un triángulo considerados en el trabajo de Saccheri, donde dicha suma sea mayor, igual o menor a 180 grados, llamadas respectivamente geometrías elípticas, parabólicas e hiperbólicas, terminología introducida por Felix Klein (1849-1925). El nombre más común para las geometrías parabólicas es, por supuesto, el de geometrías euclidianas.

Los libros pueden ser gordos o delgados, con letra chica o de tipografía amable, amenos y perspicaces o tediosos e impenetrables en ese hipergeométrico deambular por la lectura hay veces que algo secretamente trabaja en nosotros hasta atraparnos en una madeja triangular de razones, destellos y aventuras no-euclidianas.

Bernardo Bolaños, *El derecho a la educación*, 1996, México, ANUIES, 165 p.

Desde la introducción, el libro de Bernardo Bolaños trasluce dos fuertes motivaciones: un espíritu de denuncia y, al mismo tiempo, como no podía ser de otra manera, un gran esfuerzo propositivo. Conozco a Bernardo desde nuestros encuentros semanales en el Seminario Eduardo García Máynez sobre Teoría y Filosofía del Derecho y luego he seguido más o menos de cerca su trayectoria académica, social y política. En ella siempre he percibido ambas motivaciones a las que se agrega, como es fácil apreciar en este libro, una gran capacidad argumentativa y una pluma clara y ágil.

Por lo que hace a su motivación de denuncia no puedo más que aplaudir su lucidez, su valentía, su responsabilidad y compromiso universitario. En lo general estoy de acuerdo con ella, aunque por momentos me parece un tanto sesgada; comprensible, si tomamos en cuenta el entorno y el pasado inmediato en México. Me explico mejor, Bernardo concentra su atención en los errores y abusos del modelo neoliberal de educación, muy especialmente el modelo tecnócrata del salinismo y lo que perdura de él. Sólo de manera tangencial denuncia los posibles errores y abusos de lo que podríamos llamar una educación 'comunitaria', y prácticamente omite la denuncia a una educación tradicional conservadora. Sobre esta última, es probable que Bernardo pensara en lo ocioso de dedicarle algunas líneas en el libro, aunque creo que hubiera sido de interés sobre todo si pensamos que buena parte de nuestra élite gubernamental y empresarial se ha formado en escuelas y universidades confesionales. Regresaré más adelante sobre lo que he llamado educación comunitaria.

A la crítica del autor sobre el modelo neoliberal de educación, que suscribo plenamente, quisiera agregar un par de consideraciones de orden filosófico, que subyacen a sus planteamientos.

RESEÑAS

La primera consideración es que en el modelo neoliberal se parte de la idea de que el mercado se justifica deontológicamente, es decir, el mercado debe entenderse como algo bueno en sí mismo, siendo la educación un producto más que debe someterse a sus leyes y, de forma determinante, a la ley de oferta y demanda. De acuerdo con esta concepción, en palabras de Aronowitz y Giroux: “Los estudiantes deben estar bien dirigidos desde una temprana edad y su sed para adquirir habilidades comercializables debe cultivarse a través de una intensa competencia, aun desde las guarderías... un nuevo *ethos* se sobreimpone: la autoridad de un mercado ferozmente competitivo. La coerción aparece bajo la forma de un temor externamente inducido. Si no aprendes ‘nosotros’, la escuela, no te castigaremos, la vida misma lo hará.”¹ Pienso que la teoría del Capital Humano de Gary Becker o del *voucher plan* de Milton Friedman, no hacen sino reforzar tal concepción. Lo paradójico, como veré enseguida, es que la defensa a ultranza del mercado en aras de salvaguardar la libertad individual de los consumidores (en nuestro caso los educandos) termina asumiendo posiciones centralistas autoritarias.

La segunda consideración es que el modelo neoliberal parte de una pretensión, que en palabras de Max Weber llamaré de “neutralidad axiológica”. La salvaguarda de las preferencias subjetivas en el juego del mercado exige que el Estado y el Derecho permanezcan neutrales. De nueva cuenta, lo que resulta paradójico es que en lugar de proteger las subjetividades individuales y su dinamismo se termina en una defensa perversa del *statu quo*, es decir, en esquemas rígidamente conservadores.

Contra la primera consideración debe sostenerse que el mercado no es algo bueno en sí mismo sino que su valor depende de los bienes primarios que permita alcanzar o garantizar en el marco de un sistema democrático representativo. Tales bienes primarios —y de manera fundamental los derechos humanos— son anteriores a las leyes del mercado. Esto quiere decir que tales bienes o derechos no son susceptibles de negociación alguna: no pueden decidirse por la regla de mayoría. El derecho a la educación es un bien básico, por lo tanto, no es negociable en el mercado. Más aún, su satisfacción contribuye al desarrollo de una sociedad más igualitaria.

Por otra parte, lo pernicioso del supuesto deontológico del mercado es que su propia dinámica conduce necesariamente a un crecimiento acumulativo

¹ Stanley Aronowitz y Henry A. Giroux, *Education under Siege*, 1987, London, Routledge & Kegan Paul, p. 190-1.

RESEÑAS

de la propiedad y a una notoria injusticia social que llegará a un umbral en el que se produce el llamado 'efecto Mateo' (haciendo alusión al evangelista): al que tiene se le dará y al que no tiene, aun lo poco que tiene, se le quitará. Esto favorece la acumulación desproporcionada de la propiedad. Por ello, en este tipo de dinámica si la sociedad no quiere resquebrajarse como consecuencia de su propia inestabilidad social, el Estado se verá en la necesidad de asumir el papel de árbitro, y así el Estado, pretendidamente 'mínimo', se deslizará hacia un tipo de Estado, que en aras de la paz social, instrumentará profundas redistribuciones. Y dado que en el esquema neoliberal tal tipo de Estado no tiene una legitimidad *de jure* sino *de facto* se terminará en la implementación de un Estado intervencionista con fuertes dosis de autoritarismo. Esto es autofrustrante para el neoliberal porque en tales condiciones lo que se pone en peligro es la misma libertad de los individuos. Por supuesto, la educación no queda exenta de esta práctica autoritaria. Creo que esto es lo que quiere expresar Bernardo cuando afirma: "Si algo caracteriza al neoliberalismo en educación, es precisamente esa planeación educativa producto de la autosuficiencia del tecnócrata."²

Contra la segunda consideración relativa a la neutralidad axiológica creo que es necesario defender la idea de que una neutralidad a ultranza es también perversa. El neoliberal piensa que la única forma de garantizar la libertad individual o las preferencias subjetivas es negar toda posible objetividad a los valores y, por lo tanto, justificar la neutralidad estatal y jurídica. Lo que el neoliberal aceptaría, en el mejor de los casos, sería una educación que se propusiera exclusivamente una 'clarificación de los valores' pero sin pretensión de instrumentación y compromiso con los mismos, pues ello atentaría contra la libertad de los individuos. Lo paradójico es que con tales premisas arribaríamos irremediabilmente a posiciones conservadoras. Como afirma Amy Gutmann: "si aceptamos la necesidad de una reflexión crítica y de un razonamiento ético, si defendemos la diversidad de pensamiento, la libertad de elección, y un acuerdo coherente para la reducción de conflictos, entonces debemos aceptar valores como la racionalidad, la justicia, la creatividad, la autonomía y el reconocimiento de la igualdad entre los hombres. Más aún, si a partir de un falso subjetivismo, los niños y jóvenes llegan a la escuela creyendo que los negros, los judíos, los indígenas, los homosexuales, son seres inferiores que no merecen el mismo derecho que los demás, entonces la

²P. 93.

RESEÑAS

carencia no es de clarificación sino de crítica de los valores”.³ Lejos de asumir una posición crítica y comprometida en materia educativa el neoliberal termina legitimando un sistema educativo reforzador del *statu quo*, una educación bancaria como diría Freire.

Pero decía que así como suscribo plenamente la crítica de Bernardo a una educación neoliberal o libertaria, creo que se deja ver un sesgo a favor de una educación comunitarista cercana a las propuestas de lo que él mismo reconoce como izquierda liberal norteamericana. Paso con esto a su motivación propositiva.

Por supuesto, no me refiero con la expresión ‘educación comunitaria’ a la educación estatal que con razón es criticada por el autor cuando afirma: “...el derecho a la educación como un derecho del Estado elimina todo espacio para la autonomía individual”.⁴ Y en otro lugar: “...tampoco la educación pública superior tomaría en cuenta la voluntad de los individuos sino las necesidades de la industria o los requerimientos económicos de la nación. El margen de libertad individual sería exclusivamente una especie de derecho a competir por los sitios que las autoridades educativas decidan abrir en cada especialidad. Esta lógica supondría que si se considera inútil para el desarrollo económico la formación de más abogados o dramaturgos, el Estado podría cerrar legítimamente las carreras de derecho y teatro en las universidades públicas”.⁵ Hay en el fondo de estos comentarios una crítica y desencanto de la noción de Estado-nación que lo acerca mucho a las reflexiones sobre el tema que viene desarrollando en nuestro país Luis Villoro⁶ y, sobre las cuales, no tengo tampoco objeción alguna. No, no es a este tipo de educación a la que me refiero con la expresión ‘educación comunitaria’.

Me refiero más bien a la defensa que se deja ver en el libro, a veces de manera solapada, otras, explícitamente, de los valores encarnados en una sociedad civil identificada mayoritariamente con los más necesitados, con los grupos que han sufrido rezagos históricos y que no han sido de alguna forma compensados, con los grupos minoritarios y la propuesta de una so-

³ Amy Gutmann, *Democratic Education*, 1987, Princeton University Press, p. 55-6.

⁴ P. 95.

⁵ P. 96.

⁶ Véase Luis Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos” en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n° 3, ITAM-Fontamara, México, octubre, 1995.

ciudad pluricultural, muy cercana, por cierto, a la ofrecida en nuestros días por autores como Michael Walzer. Tal como la estoy presentando se me podría preguntar: ¿qué puede tener de criticable esta concepción? ¿Qué puede tener de peligroso una educación comunitaria que consolide el derecho humano a ser diferente? ¿Una educación que a partir del 4o. Constitucional proteja la lengua, cultura, usos y costumbres, formas de organización social de las comunidades indígenas, por ejemplo? En fin, ¿una educación comunitaria que se propone como alternativa viable a una educación libertaria, estatista o mediatizada por los factores de poder? Si es correcta la interpretación que estoy haciendo de las ideas de Bernardo, estoy realmente interesado en saber hasta dónde quiere llegar con la idea de una educación comunitaria.

Para Michael Walzer, por ejemplo: “la actividad política siempre tiene una base territorial: la vecindad (o el distrito, el pueblo, la municipalidad, el ‘fin’ del pueblo: el conjunto de vecindades contiguas) es históricamente la primera base para la actividad política democrática. La gente tiende a ser más abierta al conocimiento y más consciente, más activa y eficaz, cuando se encuentra cerca de casa, entre amigos y enemigos conocidos. La escuela democrática, por tanto, debería ser un ámbito circunscrito dentro de una vecindad: un ámbito especial dentro de un mundo conocido, donde los niños se reúnan como alumnos tal como algún día lo harán como ciudadanos”.⁷ Una educación comunitaria con su peculiar comprensión de la democracia.

Si por esta línea se inclina la propuesta de Bernardo, pienso que si para el neoliberal es reprochable su subjetivismo individualista aquí lo es el subjetivismo relativista. Al lado de la cara amable que pone el acento en una visión realista de las comunidades con sus rezagos y carencias y en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, aparece la cara indeseable que es la idea, en palabras de Carlos Nino: “de que si el elemento social debe prevalecer en una concepción de lo bueno esto puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad... La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar”.⁸ Creo que

⁷ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, 1993, México, FCE, p. 235.

⁸ Carlos S. Nino, “Liberalismo vs. comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n° 1, Madrid, septiembre-diciembre, 1988, p. 367.

RESEÑAS

uno de los errores del comunitarismo, además del señalado por Nino en cuanto a la posibilidad de sacrificar a los individuos en aras de una defensa incondicional de los valores y de la identidad cultural de la comunidad, es partir de la falsa idea de que todo grupo minoritario, por el sólo hecho de serlo, y por encarnar de mejor forma los valores de la sociedad civil, no es susceptible de equivocarse y de incurrir en agravios a terceros: la sola alusión a la expresión 'miembro de un grupo minoritario' conlleva ya una fuerte carga emotiva de valor positivo. Esta premisa es falsa. Las minorías también pueden equivocarse e incurrir en graves perversiones morales.

En materia educativa, ¿cuáles son los límites de un enfoque comunitario? ¿Es válida cualquier violación a las garantías más elementales en aras de salvaguardar la identidad cultural de las minorías o deben prevalecer los derechos individuales por encima de las demandas de los grupos minoritarios? Reitero, ¿existe algún límite al enfoque de una educación pluricultural? Es verdad que Bernardo afirma que: "El contenido de la educación que permite la convivencia plural consiste en algunos principios básicos (en primer lugar el de la tolerancia y los derechos humanos)."⁹ Bien dicho, pero hay que caer en la cuenta de que ambos valores, en circunstancias concretas, pueden ser excluyentes: una flagrante violación de los derechos humanos en el interior de una comunidad lo que demanda no es una actitud de tolerancia sino de franca intolerancia, precisamente para salvaguardar los derechos de los individuos que la integran. Ahí donde existe una sólida educación en los derechos humanos no se requiere de tanta muestra de tolerancia. Ésta recaería sobre los deseos secundarios de los individuos pero no sobre sus deseos primarios.

Quiero concluir mi participación con un último comentario. La apuesta de Bernardo por una izquierda liberal norteamericana (aquí situé el pensamiento de Michael Walzer y no una posición como la de John Rawls y su liberalismo igualitario), así como por el pensamiento de Paulo Freire y de Pablo Latapí, tal como señala en la introducción, por supuesto no es gratuita. Lo que une a estos pensadores es un claro compromiso por una educación crítica y social, preferentemente por las minorías, los necesitados y los oprimidos. Pero no hay que obviar tan fácilmente las diferencias. No es lo mismo el liberalismo comunitario de Walzer, que el marxismo crítico de Freire y que el cristianismo aristotélico de Latapí. La epistemología subyacente a

⁹P. 103.

RESEÑAS

cada uno, así como los fundamentos normativos y la propia concepción de una educación democrática varían en cada caso. Pero quizás no sean los fundamentos teóricos, en primera instancia, lo que motivó a Bernardo a la elección de estos autores sino un aspecto decididamente práctico: reitero, su lucha y compromiso por una educación en la equidad y en la justicia. Éste es un terreno en el que Bernardo se mueve con soltura, con pasión y, lo digo con la admiración y amistad que me une a él, con auténtica ejemplaridad.

¡Enhorabuena! por la publicación de este libro y estaré muy atento al próximo que ya debe estar en preparación.

RODOLFO VÁZQUEZ
Departamento Académico de
Derecho, ITAM

123

Texto leído en la presentación de este libro, llevada a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 9 de septiembre de 1997.

RESEÑAS

Fernando Savater, *El valor de educar*, 1997, México, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 226 p.

Educación, según lo indica la palabra latina *duchere* significa sacar o extraer. De ahí que Sócrates —educador excepcional— centrara su quehacer en la mayéutica: el arte de hacer parir al otro, hacer que otro hombre dé a luz a su propio ser, que nazca él mismo como sujeto autoconsciente, libre y responsable con su comunidad. Pero este prodigio por el cual los individuos humanos quedamos literalmente preñados de nosotros mismos, de esas propiedades esenciales en que consiste nuestra humanidad, está en crisis. Hay sin duda un quebranto en el magisterio y en su vocación humanista.

124

Los factores de la crisis son múltiples, no obstante, quizá su raíz esté en la mecanización creciente de la vida, la cual no consiste en el hecho de usar máquinas, sino más bien en la necesidad —impuesta por la explosión demográfica y la escasez de recursos naturales— de planificar y uniformar los estilos de vida dejando pocas alternativas a la individualidad y a la creación libre. La libertad y la dignidad del hombre no parecen tener cabida en el mundo actual. Se pierden los fines propios de la vida humana, se olvida la necesidad radical de *ser*. ¿Para qué, entonces, educar?

No obstante, por más radical que sea la crisis, tener conciencia de ella es comenzar a enfrentarla; no darse por derrotado. De ahí la importancia de disponerse a escuchar a distintos pensadores y, en particular, a un filósofo, como es el caso de Fernando Savater, cuyo libro: *El valor de educar*, presentamos hoy.

Savater es uno de los filósofos contemporáneos más lúcidos, fecundos e incitantes. En su vasta obra reflexiona desde el vitalismo, el humanismo y la subjetividad, a la vez que transmite una peculiar pasión por el valor para pensar por nosotros mismos y atender así tanto a los problemas teóricos como a los que nos plantea la realidad circundante. Desde luego, esta pers-

RESEÑAS

pectiva general está presente en *El valor de educar*, desde ella Savater aborda cuestiones capitales de la educación como: ¿qué es educar y para qué hacerlo?, ¿cuáles han de ser los contenidos de la enseñanza?, ¿debe la educación promover la originalidad y la autonomía o garantizar la identidad del grupo?, ¿debe ella atender a la eficacia práctica o al pensamiento creador?, ¿cómo educar?, ¿debe la educación ser para todos? Para atender a estas preguntas, el autor desarrolla seis capítulos, acompañados de un prólogo y un epílogo y añade una antología de algunos pensadores de la educación en la que incluye desde Homero hasta Julio Torri y José Bergamín, sin olvidar a Rousseau y Stuart Mill —entre otros.

A lo largo del libro Savater nos brinda reflexiones aleccionadoras para la realidad mexicana en tanto se plantea problemas de la cultura universal a la cual pertenecemos, sin embargo, hay que tener presente que las situaciones concretas con las que Savater ilustra sus ideas son hechos y problemas de la España actual.

Resaltan en *El valor de educar* la primordial confianza en la educación democrática, en el papel social del maestro, en la educación escolarizada en general y en la educación estatal y primaria, en particular.

¿Qué somos los catedráticos de universidades, los periodistas, los artistas y los escritores —leemos en las primeras páginas— sino maestros de segunda que nada o muy poco podemos si no han realizado bien su tarea los primeros maestros?¹

125

Asimismo, Savater confía en la filosófica como perspectiva adecuada para abordar diversos problemas educativos. Por ello, desde el primer capítulo encontramos una “mirada desde lo alto”, o cabe decir también “una mirada desde lo básico”, pues con ella se penetra en lo radical y primordial del fenómeno de la educación.

En el capítulo: “El aprendizaje humano” Savater encuentra el fundamento de la educación en nuestra condición *perfectible* que quedó bellamente plasmada en la frase de Píndaro: “Llega a ser el que eres”, es decir, el fundamento reside en la convicción básica de que el hombre no es propiamente tal por

¹ P. 14.

RESEÑAS

el hecho de haber nacido con un cuerpo humano, sino que ha de conquistar su humanidad a través del tiempo. El hombre está llamado a humanizarse, y la humanización sólo se logra —nos dice el autor, en la imitación de los demás. Pero esta imitación tiene dos condiciones específicas que la distinguen de la imitación animal: Primero, el reconocimiento de la ignorancia propia y de los otros. Sólo podemos educar y ser educados si tenemos presente el no saber que nos acompaña siempre. Y segundo, la comprensión de significados, esto es, la comprensión de la realidad a partir de la mentalidad que los hombres imprimimos en ella. Dicho de otra manera, se trata de asumir el conocimiento del mundo como vehículo de unión interhumana, como el medio que nos permite establecer contacto con otra subjetividad. Con base en esto, Savater hace evidente que la finalidad de la educación es fortalecer los vínculos humanos haciéndonos conscientes de la realidad de nuestros semejantes. Y no se trata de un mero pensar en las otras mentalidades, sino de ejercitar una auténtica reflexión autoconsciente que nos permita aceptar al otro como un sujeto libre, con una realidad propia que hemos de respetar y comprender, y a partir de la cual tendremos que modular nuestra voluntad. La finalidad de la educación es seguir existiendo como seres humanos. Educar es humanizar: reconocernos *en* la libertad del otro.

126

¿Y cuáles son los contenidos de la enseñanza? Para una mirada “desde lo alto” estos contenidos son la sociedad y el tiempo. En el fondo, a través del conocimiento aprendemos que nuestra vida se entreteje con la comunidad, aprendemos también que la condición humana es finita y que, por tanto, hubo otros hombres antes que nosotros de los cuales hemos de aprender. Lo enseñado es, a fin de cuentas, una tradición y una experiencia de los que llegaron antes al mundo. Pero también atiende Savater a la discusión contemporánea sobre la diferencia y el enlace entre instrucción y educación. Para él, debe haber una síntesis entre ambas, pues las dos son igualmente necesarias, aunque quizá haya que poner énfasis en la educación. Y es que mientras la instrucción desarrolla lo que Passmore ha llamado habilidades cerradas, aquellas de eficacia práctica y que una vez que las adquirimos no podemos ir más allá (caminar o aprender a usar una máquina), la educación pone en desarrollo habilidades abiertas, las que corresponden a la creatividad en general y en las cuales siempre se puede avanzar. Para que se dé la socialización humanizante es preciso —nos dice Savater— que se reconozca lo original e irreplicable de cada uno, la capacidad originadora de conocimientos, de habilidades y de valores morales.

Así pues, ante la pregunta sobre si la educación ha de garantizar la identidad del grupo o promover la autonomía, Savater nos invita a pensar que ella ha de realizar ambos hechos al mismo tiempo. La sociedad sólo se garantiza por la comprensión de significados, pero esta comprensión requiere de la actividad innovadora de los individuos. La sociedad sólo existe transformándose, por ello ha de propiciar la creatividad: el pensamiento crítico, la creación artística y la renovación permanente de valores, tales como la generosidad y la valentía moral.

Pero ¿cómo educar? En el capítulo titulado: “El eclipse de la familia” Savater analiza la crisis familiar y la pérdida de la niñez —del asombro propio de ésta— ocasionada por el carácter acrítico con que informan los medios de comunicación. Los padres, separados e incluso unidos, ya no quieren asumir su autoridad, la cual —bien entendida— consiste en ayudar a crecer al otro compartiendo con él la experiencia propia. Savater nos recuerda aquí que autoridad viene de *augeo*: crecimiento, y no de imposición arbitraria. Pero en tanto predomina en la sociedad actual un rechazo a la vejez y un desmedido afán por lo joven, los padres no quieren ser adultos, no son capaces de asumir su experiencia y transmitirla a los hijos, no quieren contribuir a la maduración social del individuo. Transitoriamente, la escuela ha de tomar este papel, pero además hemos de ser capaces de concebir de nuevo las figuras del padre y la madre intentando reunir autoridad, madurez, solitud doméstica, cercanía y abnegación. Resulta indispensable generar en los niños el “principio de realidad”: la asunción de límites y de fines a largo plazo, a fin de que aprendan a convivir. Pero ¿cómo generar, el principio de realidad en los niños? De acuerdo con Bruno Bettelheim, Savater reconoce que tal generación implica un esfuerzo, una renuncia por parte del niño, y que éste sólo realizará tal esfuerzo si se le infunde un “cierto miedo controlable”. No se trata desde luego de crear un miedo generalizado en la psique de los pequeños, pero sí de enseñarles a temer ante la posibilidad de perder el cariño de sus padres, con los cuales necesariamente tienden a identificarse. A este respecto, Savater cita el siguiente pasaje de Bettelheim:

Ya no podemos o queremos basar el aprendizaje académico en el miedo. Sabemos que el miedo cobra un precio tremendo en forma de inhibición y rigidez. Pero el niño debe temer algo si queremos que se aplique a la ardua tarea de aprender. Opino que para que prosiga la educación, los niños tienen que haber aprendido a tener miedo a

RESEÑAS

algo. Si no se trata del miedo a condenarse o a ser encerrados en la leñera, en estos tiempos ilustrados ha de ser *cuando menos*, el miedo a perder el amor y el respeto de los padres (o más tarde, por poderes, el del maestro) y finalmente el miedo a perder el respeto por ellos mismos.²

Por otra parte, Savater atiende a cuestiones específicas sobre la tarea pedagógica, como por ejemplo ¿cuál es el sentido y cuál la mejor manera de enseñar contenidos tales como ética, religión, educación sexual, uso de las drogas y la violencia. Sobresale en estos análisis el dedicado a la ética. En él advertimos que esta disciplina ha de ser enseñada tanto como una actitud a seguir en la que se haga patente la sociabilidad humana —de la cual los maestros han de dar buen ejemplo— como una asignatura específica que permita a los alumnos reflexionar críticamente y discutir los valores de su sociedad. Y sobre todo, en este análisis se revela el fundamento vitalista del filosofar savateriano. Las virtudes en que han coincidido los grandes pensadores son: el *coraje* para vivir frente a la muerte, la *generosidad* para convivir con los demás y la *prudencia* para sobrevivir entre las necesidades. Todas estas virtudes, provienen siempre, sin rodeos —dice el autor— del anhelo básico de *vivir más y mejor*.³

128

El penúltimo capítulo del libro trata la poca atención que se presta en los últimos tiempos a las materias humanísticas, como, precisamente, a la filosofía. A este respecto, el autor de *El valor de educar* nos recuerda un hecho fundamental, a saber: la química, la física, las matemáticas y todo conocimiento en general es humanizante, no hay humanidades sin este saber creado por los hombres. Por otro lado, también señala Savater que lo importante no es la cantidad de horas dedicadas a un saber, sino el *cómo* se enseña un conocimiento. Lo decisivo es que cualquier saber se transmita de manera dinámica, propiciando preguntas en el estudiante y no entregándole una lista de soluciones que han de paralizar su mente.

En el capítulo final, “Educar es universalizar”, se pone de manifiesto el vínculo estrecho entre educación y democracia autocrítica. Si educar es humanizar, socializar, ella ha de ser para todos, no puede excluir *a priori* a nadie, sino que por el contrario, ha de esforzarse por mantener de manera

² P. 74.

³ P. 84.

activa, y no meramente formal, el reconocimiento intersubjetivo, la auténtica comprensión y respeto a la libertad del otro, su derecho a saber y ser mejor.

Como todo libro, en especial aquellos que confirman el valor del pensamiento crítico, *El valor de educar* suscita acuerdos y desacuerdos, interrogantes y comentarios. Hay un aspecto en particular que quiero comentar diciendo no a Savater y, paradójicamente, diciéndole sí en atención a otro momento de su filosofar. Si lo que buscamos al educar es constituir sujetos sociales y libres al mismo tiempo, ¿por qué la educación infantil ha de tener como base enseñar al niño el temor a perder el cariño de sus padres?, ¿es acaso que sólo por este temor el niño va a asumir el límite y los fines a largo plazo? Desde luego, el miedo está en el niño, como lo está también en todos los animales, desde los más minúsculos hasta los mamíferos más desarrollados. Por tanto, lo que hay que enseñarle al niño no es a que sienta algún temor, sino más bien hay que enseñarle a *no tenerle miedo al miedo*. La conciencia de que el miedo, tanto el que parece incontrolable como el controlado, nos acompaña siempre y de que, sin embargo, a pesar de él, hemos de mantener las convicciones propias, parece ser una fuente más fecunda para la libertad y la socialidad. En vez de ver el origen de la ley en el temor, puede verse (como lo hace el mismo Savater en uno de sus libros más bellos y, a mi modo de ver decisivos para la conciencia contemporánea: *La tarea del héroe*) en la afirmación del querer fundamental, del deseo de ser mejor. Dicho de otro modo, quizá convenga más cultivar en el niño el afán de perfectibilidad que todos poseemos, realizar con él el ejercicio de la *duchere* enseñándole a gozar y gozarse a sí mismo en su esfuerzo por mejorar. Y desde luego, para esto también podemos apoyarnos en la propia capacidad racional del niño.

Por otra parte, y en relación con otro hecho, no creo que baste con reconocer la capacidad humanística de las ciencias para quitarle peso a la poca importancia que se le concede a las asignaturas filosóficas hoy en día, y tampoco basta con poner énfasis en el *cómo* sobre el *qué* se enseña. Quizá, precisamente en nuestro tiempo hay más necesidad que nunca de la *profundidad* que sólo la filosofía, bien impartida por supuesto, puede otorgar, y si el afán simplificador que invade la vida actual reduce la importancia de la conciencia filosófica es justamente por simplismo, pero no creo que ello pueda justificarse.

No obstante, y en definitiva, *El valor de educar* es una obra que, como todos sus ensayos, nos transmite algo más que un discurso claro e ilustrativo, Fernando Savater nos transmite lo que los griegos llamaron un *pathos*,

RESEÑAS

un sentir o una afección radical. En este caso nos contagia su confianza en el valor intrínseco de la educación y la democracia, y nos invita a renovar a ambas con valentía y esfuerzo continuado, pues como afirma él mismo en el epílogo del libro: el signo más notable de una buena educación es “querer más educación”.

LIZBETH SAGOLS

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

REVISTA DE FILOSOFÍA 90

AÑO XXX NUMERO 90 SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1997

ISSN 0185-3481

María Dolores Illescas N.

EL HOMBRE Y SU MUNDO

CAMINOS DE LA HISTORICIDAD 303

Olga L. Larre

LA CIENCIA Y UNA REINTRODUCCIÓN

CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO

DE FORMA 341

Raúl Fornet-Betancourt

INTRODUCCIÓN: APRENDER A FILOSOFAR

DESDE EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE

LAS CULTURAS 365

Ciro Schmidt

EL SER Y LA PALABRA

EN PARMÉNIDES 383

NOTAS 407

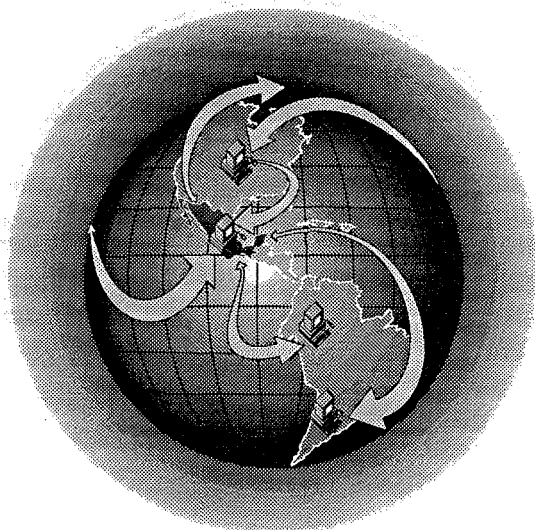
NOTICIAS 424

INFORMACIÓN 433

RESEÑAS DE LIBROS 438



INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO

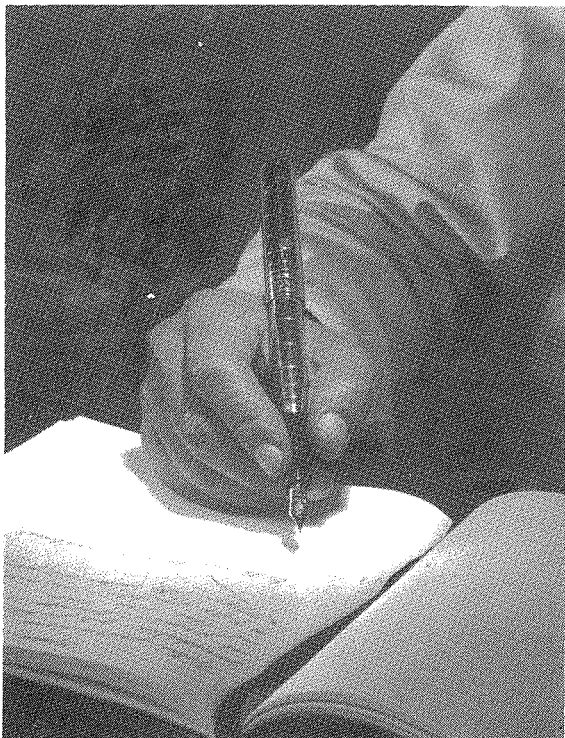


A TRAVES DE

INTERNET

DIRECCION INTERNET
<http://www.inegi.gob.mx>



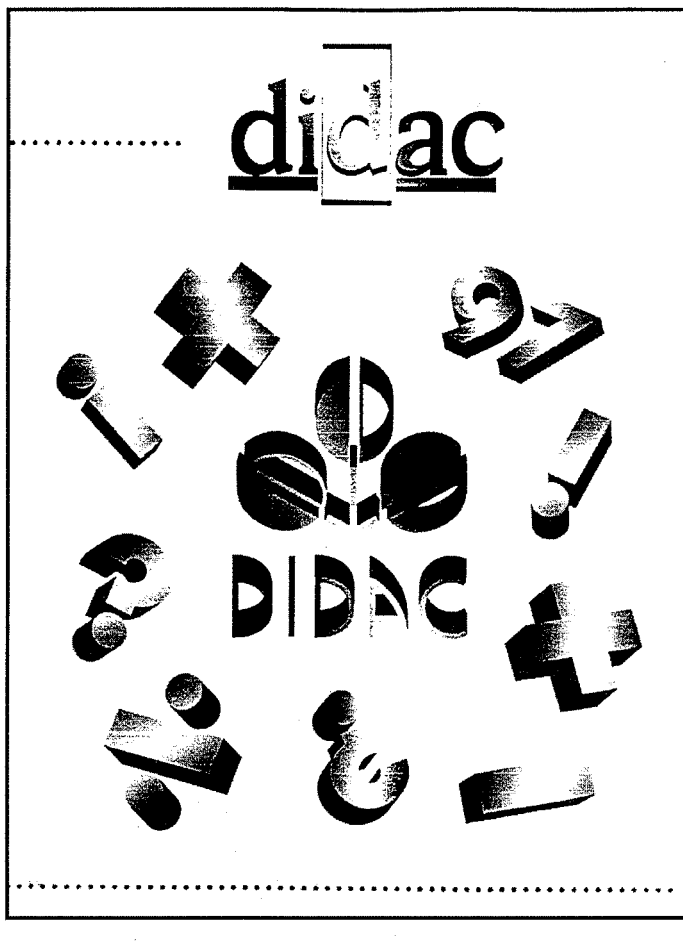


porque tenemos **el valor**
de enfrentar
una **hoja en blanco...**

en **unomásuno** tenemos un
compromiso con **nuestro lector**,
por eso le **ofrecemos** todo un año
de **información** con el más
detallado **análisis** desde
diversos puntos de vista, por
sólo 200 nuevos pesos...

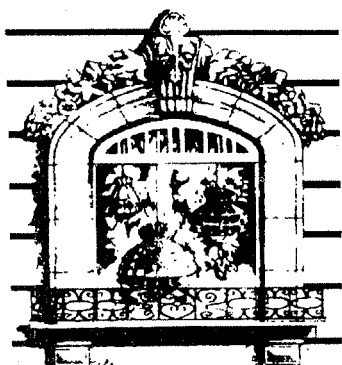
¡¡¡ suscríbese al 563-99-11 !!!

unomásuno
Lectura inteligente.



DIDAC / Universidad Iberoamericana
Centro de Didáctica, Otoño '97
Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe
Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F.,
C.P. 01210, Tel. 292.10.24





**LA CASA DE
CANTERA**
RESTAURANTE

Reservaciones: Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. 584-7597 y 584-3825

DE LO BUENO MUCHO

50%

DE DESCUENTO

SÓLO EN ALIMENTOS Y PAGANDO
EN EFECTIVO MÁS I.V.A.

**•GRAN BUFFET•
DE MARISCOS**

*Cortes de carne tipo americano
Comida internacional y mucho más...*

MÚSICA VIVA PARA BAILAR



FONDA SAN ANGEL

RESTAURANTE • PIANO • TERRAZA
COCINA MEXICANA
TRADICIONAL Y CONTEMPORANEA

VENGA A CONOCER NUESTRA
NUEVA TERRAZA
EN EL CORAZON DE SAN ANGEL

DESAYUNO • BUFFET
SABADOS Y DOMINGOS

DESAYUNO • COMIDA • CENA

DE LUNES A DOMINGO • PUERTAS ABIERTAS •
DE LAS 8 DE LA MAÑANA A LAS 12:30 DE LA NOCHE
PLAZA SAN JACINTO 3, SAN ANGEL 550 16 41
616 38 01

AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología, con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

*Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco.
16000 México, D.F.
MÉXICO.*

Suscripción anual (2 números):
- México: \$ 100.00 pesos, M.N.
- Otros países: US \$ 35.00.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US ds.

METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 2, Núm. 6, México, abril • junio • 1998

♦
TEORÍA Y METATEORÍA
¿POR QUÉ DIALOGAR?
Bruce Ackerman

♦
DOSSIER

LIBERALISMO *VERSUS* POSTLIBERALISMOS
LIBERALISMO Y JUSTICIA. REFLEXIONES SOBRE UN DEBATE INCONCLUSO
Enrique Serrano G.

RAWLS, SANDEL Y WALZER: UN DEBATE MÁS QUE IMAGINARIO
Dante Avaro

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA
Francisco Cortés Rodas

**EL RENACIMIENTO DE LOS LIBERALISMOS:
UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA LATINA**
Ángel Sermeño

♦
PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

ISAIAH BERLIN Y JOHN RAWLS
ISAIAH BERLIN: ENTRE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS
Steven Lukes

LA SOCIEDAD PLURALISTA Y SUS ENEMIGOS.
ENTREVISTA CON ISAIAH BERLIN
Steven Lukes

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS
Paulette Dieterlen

RAWLS Y EL FRACASO DEL LIBERALISMO POLÍTICO
Agapito Maestre

♦
CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

Suscripciones e informes:

Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO
Tel. (525) 633 3873. Fax (525) 633 3859 E. Mail: metapolitica@caligrafia.com

crítica

Vol. XXVIII / No. 84 / México, diciembre de 1996

SUMARIO

Artículos

MANUEL GARCÍA-CARPINTERO, *The Nature of Externalism: A Survey Prompted by John Perry's *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays**

Discusiones

G.F. SCHUELER, *How Can Reason Be Practical?*

ROBERT J. STANTON, *The Deflation of Belief Contents*

Notas bibliográficas

FLORENCIA LUNA, ARLEEN SALLES (comps.), *Decisiones de vida y muerte. Ciencia, lenguaje, filosofía* [Nora Stigol]

OSVALDO GUARIGLIA, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* [Carlos Pereda]

LEÓN OLIVÉ, *Razón y sociedad* [Isabel Cabrera]

Libros recibidos

CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondence should be addressed to *CRÍTICA*, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

SIGNO DE LOS TIEMPOS

¡La revista DIFERENTE, ACTUAL Y VERAZ!

En 36 págs. ORIENTACIONES SOLIDAS SOBRE
ECONOMIA, POLITICA, EDUCACION, FAMILIA, etc.

Los valores del Evangelio y de la Doctrina Social Cristiana
aplicados a nuestra realidad.

Publicación Bimestral

Suscripción anual \$100.00

Si quieres profundizar más en esta temática suscríbete a:

CUESTION SOCIAL

REVISTA DE PENSAMIENTO UNICA EN MEXICO

En 100 págs. Ensayos, Documentos, Comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social.

Publicación Trimestral. Revista de colección.

Suscripción anual \$100.00

Promoción Especial:

Suscripción anual a las **dos revistas \$180.00**

Reciba un regalo sorpresa mencionando este anuncio

Envíe giro postal y sus datos completos a:

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Pedro Luis Ogazón No. 56, Col Guadalupe Inn, 01020
México, D.F. Tels. 661-30-43, 661-56-12 Fax.661-42-86

En el D.F. llame y nosotros vamos.

DISENSO

Revista de Metapolítica

Director
Alberto Buela

Dirección Postal
Casilla 3198
(1000) Buenos Aires - Argentina

Tel/fax: (54-1) 774-5829

Correo electrónico:
bettybue@starnet.net.ar

Internet:
www.pinos.com/disenso.htm

