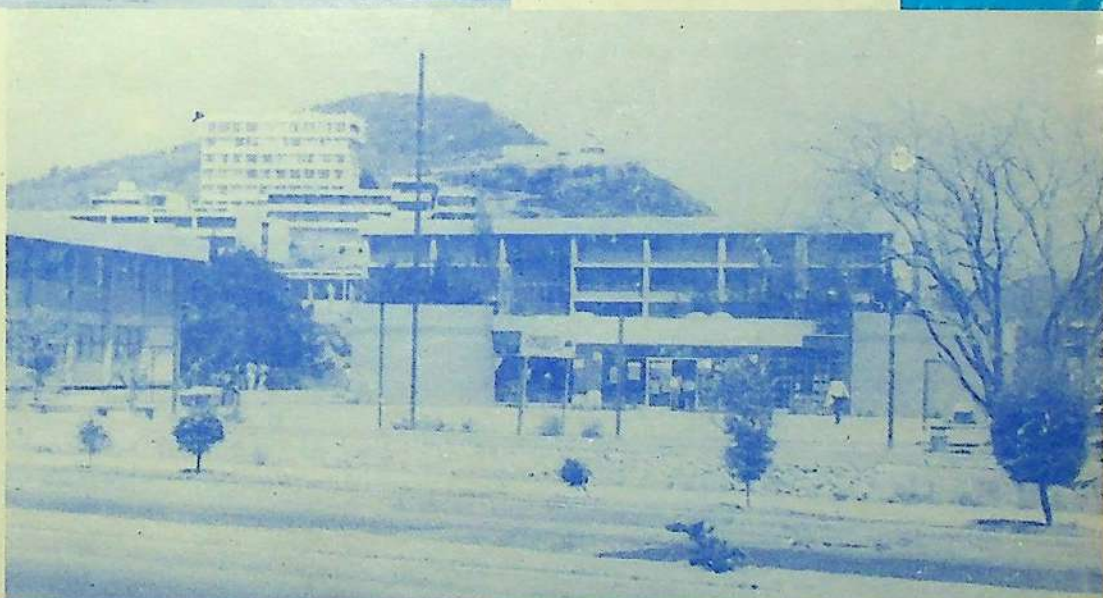


# COATEPEC

PORTADA: COATEPEC, Revista de la Facultad de Humanidades  
de la UAEM, Año 1, marzo de 1987.





Coatepec, Revista de la Facultad de Humanidades semestre  
marzo-agosto

Toda correspondencia dirigirla a la Facultad de Humanidades,  
Paseo Tollocan esquina Av. Universidad, C.U., Toluca, México  
Tel. 3 14 07

DIRECTOR: Alberto Saladino García.

CONSEJO EDITORIAL: Domingo Adame, José Blanco, Jaime  
Núñez, Juan Parent.

CONSEJO DE REDACCION: Fco. Javier Beltrán, Juan Luis  
Ramírez, Ruperto Retana.



## FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

Juan Parent J.

En una reflexión sobre la filosofía en Latinoamérica, Raúl Fornet-Betancourt de la Universidad de Eichstat nos advierte sobre este quehacer que se torna problemático. Nos muestra que el filósofo en nuestro continente "cuestiona radicalmente las concepciones tenidas por paradigmáticas y busca nuevas formas o modelos para el ejercicio de la filosofía".

Algo semejante me impulsa a las reflexiones que siguen. Podrían llamarse una filosofía de la filosofía en nuestras escuelas. O si el término es pretencioso, simplemente una observación sobre el modo de enseñar y hacer filosofía en las Universidades mexicanas.

Son varios los caminos de la investigación filosófica. En otra ocasión habíamos manifestado dos vertientes que parecen seguir siendo una útil referencia para la reflexión sobre un tópico nuevo.

Una de las vertientes es la del estudio de los grandes filósofos, de las corrientes de pensamiento, de temas específicos tratados en ciertas épocas, etc. Esta labor es imprescindible y debe seguir llevándose a cabo en las escuelas de filosofía. Es el camino que todos hemos frecuentado para penetrar en la forma de pensar de aquellos que han logrado desarrollar los raciocinios que han cambiado el curso de la historia de la humanidad.

Otra vertiente, que es igualmente importante, es la del estudio de los problemas actuales de tal forma que podamos hacernos presentes en el quehacer diario de nuestra sociedad. El compromiso es arduo y sin contar con la puesta en práctica de la primera vertiente no se podría ni imaginar un estudio efectivamente aprovechable.

Algunos fenómenos observables por cualquier intelectual atento a la vida, a las conversaciones y las costumbres universitarias me invitan a desarrollar estos pensamientos que deberían conducirme a una visión más clara de la Universidad y, a la vez, a una sugerencias pa-

ra el cambio, a mi parecer necesario, en la vida universitaria. Los cambios se darán en los planes de estudios, tal vez, pero sobre todo en la manera de enseñar no sólo en las escuelas de filosofía, sino también, y diría, sobre todo, en las otras escuelas hacia donde apunto mi proyecto.

El recurso a la descripción de algunos casos concretos será necesario para ubicar con mayor claridad de que se está hablando.

Silvia, maestra universitaria, acaba de tener una hija; la visitamos para felicitarla y al inquirir el nombre que dará a la niña, ella nos afirma con toda normalidad: se llamará Alejandrina "porque le tocó". El calendario impone así de manera indiscriminada el nombre de los hijos. Nos recuerda uno de los cuentos de Raíces, filmado posteriormente en el que un niño recibe la "protección" de la bicicleta porque el primer "ser" que pisó el marco de aserrín en torno a la casa no fue un animal sino bicicleta de un familiar de visita.

Santiago, maestro de economía de una de nuestras Universidades, se presenta en una mesa redonda para tratar el tema del juego de azar. Su intervención, en la que confunde el juego, institución básica de toda sociedad con el juego de azar, es característica de su manera de vivir: él es un jugador de lotería porque el azar hace parte de su vivir diario y lo encuentra normal, más aún, lo justifica.

Sonia tiene maestría y ocupa un cargo de responsabilidad en la administración de un postgrado de otra Universidad mexicana. Sonia tiene varios hijos y para evitar mayores daños a su salud física, cuelga amuletos al cuello de sus pequeños para alejar de ellos el mal de ojos. La magia, como el azar en el caso anterior, son constitutivos de la *Weltanschauung* de estos universitarios.

Alberta es doctora en medicina y tiene ya muchos años de experiencia. En una mesa redonda, invitada para tratar con otros maestros de la emancipación de la mujer, afirma con toda seriedad que el hombre no po-



dría soportar los dolores del parto y que la naturaleza hizo bien las cosas así. Las mujeres son diferentes de los hombres y hay que mantener esta distancia social y, desde su punto de vista, biológica.

Roberto es odontólogo, profesional instalado, universitario reconocido y postgraduado. En una visita a su casa lo encontré con su familia. Una pequeña jugaba en la alfombra. De repente llama a su esposa y le dice "que la niña no ande con un solo zapato porque es de mala suerte".

Los casos narrados aunque parezcan de otro mundo o de otra época son todos vividos por el que los cuenta y ocurridos en los últimos doce meses.

Esta situación refleja lo que me atrevería en llamar ausencia del salto hacia la nueva visión del mundo que la Universidad tiene por función cumplir. La Universidad mexicana se ha degradado poco a poco hasta ser simple escuela profesional. Parece que para construir un puente o para extraer una muela no se requiere de una nueva visión del mundo. Los cálculos y la precisión de las nuevas herramientas hacen un trabajo casi perfecto. Sin embargo, la Universidad no puede abdicar de su responsabilidad principal. De ella debemos hablar más ampliamente.

Observamos que el sistema político y social en el que estamos inmersos no dá de sí, estamos ante el fin de una época. Esta época que se acaba es la que fue marcada por la presencia de los profesionales del bienestar y de la comodidad. Muchos estudios de filosofía política se han encaminado hacia la denuncia, útil en su tiempo, de la explotación del hombre por el hombre. Esta explotación sigue presente y no decaerá fácilmente, pero es urgente ahora observar que la dominación ha tomado el primer lugar en la destrucción del hombre.

Los ricos y los poderosos impiden el desarrollo de la vida de los hombres. Los modos de vida autónomos son desplazados, son destruidos y en sociedades deshe-

chas las grandes organizaciones comerciales, culturales o políticas imponen a cada cual una obligación.

Se abre así la segunda observación que quiero hacer en relación al abandono de nuestras Universidades. Se ha impuesto un racionalismo tecnológico encima de una cultura aún popular con barníz de "estudios superiores", que no tiene nada que ver con el producto final de la "educación" universitaria.

Vuelvo a los casos concretos vividos y apelo a Maricela. Ella también es doctora en medicina, tiene estudios de postgrado además de su especialidad como médico. Ante la necesaria reflexión sobre su quehacer y el método empleado por la medicina en su investigación, no dejaba de afirmar cada vez que se sentía afectada en su seguridad intelectual: "pero, finalmente, el único método es el método científico".

Andrés, maestro de psicología, terapeuta clínico, instaló su lugar de trabajo para recibir a los pacientes. Para indicar la característica dominante de sus servicios, colgó un cartel que dice: "Ingeniería de la Conducta".

La ingeniería sigue siendo un modelo de perfección para nuestros universitarios que creen más en las formas matemáticas, propias del método científico, que en el riesgo permanente que consiste en atender al ser humano en su plenitud y en su complejidad.

Al identificar el conocimiento con la ciencia, el positivismo afecta, disminuyéndolo, al hombre. Las funciones de la inteligencia son reducidas a la simple organización del material con el que se trabaja, pero este material ha recibido de antemano la marca de nuestra cultura comercial. La inteligencia debe criticar esta situación sino quedaría como sirvienta del aparato de producción en vez de ser su guía.

Horkheimer indica en su *Eclipse de la Razón* que "el crimen de los intelectuales modernos contra la sociedad no proviene tanto de su alejamiento cuan-



to del hecho que sacrifican las contradicciones y las complejidades del pensamiento a las exigencias de un pretendido sentido común" (entiéndase hoy y aquí, obtener mayores ganancias).

No es ahora el lugar de criticar el método científico, sino sólo la invitación a una reflexión en torno a su omnipresencia y al daño que causa a nuestra sociedad y al hombre en general.

Algunos han manifestado que ya no creen en nuestro sistema social, pero como lo hemos notado, éste sigue determinando los comportamientos y, -aquí va un excursus socio-político-, las reivindicaciones sociales.

Es una llamada que la Universidad sabrá hacer a su debido tiempo al sindicalismo. Es preciso encontrar una alternativa. Para eso se requiere de la reflexión. Es lo que pretendo iniciar con esta intervención. La Universidad cumplirá esta función o no será Universidad.

Antes de abordar la presencia de la filosofía en forma más explícita, es conveniente hacer de nuevo algunas consideraciones sobre la Universidad en general.

Sufrimos hoy entre muchas confusiones, la de no distinguir la difusión del conocimiento, propia de cualquier escuela, con la indagación, se confunde la entrega de diplomas, títulos y certificados que permiten





la entrada al trabajo profesional con los otros que colocan a su poseedor en una situación de responsabilidad social, transformadora de los marcos de referencia culturales.

Al haber elegido en nuestras Universidades la opción de salida al mercado del trabajo nos hemos sometido a las exigencias de nuestros clientes: políticas de gobierno o imposición de la clase empresarial.

La Universidad es reflexión sobre el saber - empezamos a ver la presencia de la filosofía—, reflexión sobre las prácticas sociales, sobre los valores, sobre la memoria colectiva de la sociedad.

Continuamente se plantea la relación entre Universidad y Sociedad, pero este planteamiento se resuelve en las soluciones meramente profesionales. Estar insertados socialmente es contribuir a la transformación. Nos topamos así ante un gran obstáculo: la no-funcionalidad de la Universidad. La confianza en nosotros mismos está en esta ubicación, no es el reconocimiento de nuestra tarea por las autoridades sociales o políticas.

Y ¿qué hay de la filosofía?

Châtelet en su libro *La philosophie des professeurs* define la filosofía como "la administración deferente de una cadáver" y Mongin dice: "es la repetición". Otro más, funcionario de nuestra Empresa Privada, afirmaba: "En filosofía se enseña a otros a enseñar filosofía".

Todo este pesimismo es aterrador ante la tarea que vislumbramos muros adentro de la Universidad, y extra muros.

De hecho llevar la reflexión sobre la filosofía en la Universidad me obligaría a interrogarme sobre las relaciones entre la enseñanza, la educación y la formación. Si no lo hiciera así ocultaría el sentido mismo de la filosofía que en Occidente se enseña y se práctica.

La filosofía en esta segunda vertiente de la que hablaba en su principio, ya no es el lugar donde se adquiere un conocimiento, sino el lugar de una toma de posición en cuanto al sentido de la vida. Para decirlo en otros términos, es hablar de formación humana, es hablar de cultura.

Considero prioritaria esta función de la filosofía en la Universidad cuando observamos que las tradiciones pierden su vitalidad, que se imponen dogmatismos políticos e intelectuales, que las instituciones (partidos políticos, empresas publicitarias, bancos. . .) aportan una significación a cuanto tocan para caer finalmente en puro funcionalismo.

Sartre en su escrito *Cuestiones de método* afirma que "educar no es añadir a la enseñanza las formaciones paralelas, sino, a partir de la misma enseñanza, introducir a los estudiantes en la realidad, iluminándola".

En otras palabras, si queremos filosofía en la Universidad, lo que queremos es una formación. Esta presentación pretender ser el inicio de una reflexión interdisciplinaria en torno a lo que entendemos por formación.

La defensa de la filosofía, la búsqueda de una correcta ubicación de la filosofía en la Universidad es solidaria de una lucha por la calidad cultural de la enseñanza. Finalmente se trata de rebasar la simple defensa de una disciplina y alcanzar el nivel de búsqueda de los lineamientos de una cultura común de referencia.



## FILOSOFIA Y UNIVERSIDAD

José Luis Jaime Correa.

Discernir acerca de la universidad y su papel en la sociedad representa una gran responsabilidad de los universitarios y de los profesionistas de la filosofía; por ello, las consideraciones aquí expresadas representan una contribución a esta tarea actual.

### POR UNA NUEVA RACIONALIDAD UNIVERSITARIA HACIA UNA NUEVA ETICA SOCIAL

La filosofía como orden intelectual, generadora de conocimientos, que critica y somete a examen constante el contexto social, económico y las formas ideológicas en que se expresa, se encuentra presente en todos los ámbitos del quehacer universitario. Por lo tanto, no podemos hablar de universidad sin filosofía, ni filosofía sin universidad; ambas coexisten y trascienden hacia el conjunto de la sociedad.

Así, la función crítica de la universidad es una función profundamente filosófica, en tanto que pone en cuestión el orden social existente.

Sin embargo, es necesario desmistificar el papel de la universidad como factor de cambio social, ya que con mucha frecuencia, en el discurso oficial y en el discurso alterno con esta afirmación se encubren proyectos, aunque parezca paradójico, ampliamente conservadores.

Se puede pugnar por el cambio social por parte del Estado, en el sentido de modernización y refuncionalización de la sociedad capitalista, asumiendo sólo una función administrativista y eficientista de la universidad, concepción que contribuye a la despolitización y enclaustramiento del universitario.

Por otra parte, cuando fuerzas universitarias se presentan como portadoras del cambio social, soslayando la calidad de la enseñanza, auspiciada por la ideologización y la concepción de que la universidad constituye un sujeto social más o menos homogéneo para la lucha política contra el régimen social existente, con una gran carga de romanticismo, se transforman en verdaderos obstáculos para el funcionamiento esencial de la universidad que es fundamentalmente académico.

Ambas concepciones no contribuyen a generar cambios sociales, más bien los detienen y cuando estos

finalmente se dan los hacen más dolorosos para la mayoría de la sociedad.

Ciertamente, la universidad no es un microcosmos que requiera de un tratamiento separado del contexto social y político donde se encuentra inmersa, como tampoco lo puede sustituir.

### POR UNA NUEVA RACIONALIDAD UNIVERSITARIA

Al criticar las concepciones anteriores no hay un desentendimiento del entrecruzamiento del interés económico, político e ideológico que está presente en la universidad y que expresa el entrecruzamiento de intereses de clases y fracciones de clases sociales; eso está presente, pero la preocupación principal está centrada en cómo lograr instrumentar una nueva red de relaciones sociales universitarias, que implica construir un sistema de organización de las funciones universitarias y del comportamiento colectivo de los sectores que integran la universidad comprendidos en el concepto incluyente, tradicional, de comunidad universitaria.

Pugnar por una nueva racionalidad universitaria implica desarrollar la democracia, y aunque existen múltiples equívocos respecto del concepto de democracia, para efectos del presente trabajo lo entenderemos en la acepción siguiente: como el "procedimiento para que se exprese la voluntad mayoritaria", en este caso para la labor autogestiva de la Universidad.

Así, el desarrollo de la democracia universitaria implica reconocer los avances logrados y no partir de cero.

Si partimos de que en la universidad se expresan las diversas modalidades sociales en cuanto a intereses ideológicos, preferencias políticas, culturales, etc., porque cada universitario no puede desprenderse de todo esto al pisar el Campus universitario, sigue siendo deseable y esperanzador el que prevalezca la cultura de la tolerancia y el diálogo expresada en el respeto al pluralismo ideológico y el rechazo a las formas autoritarias de administración universitaria. Porque quienes niegan esta realidad lo hacen en función de una preferencia política que busca hegemonizar o defender la hegemonía



ya existente en las relaciones universitarias.

Entre los sectores que integran la comunidad universitaria, prevalecen intereses específicos que no se pueden soslayar, pero que acompañados de vicios y deformaciones equivocan el quehacer universitario; por ejemplo, el gremialismo de los sindicatos tanto de maestros como de trabajadores administrativos, que se limitan a luchar por demandas económicas y prestaciones sociales sin repensar de manera global la estructura y las funciones universitarias, sin considerar las mediaciones económicas entre la universidad y el Estado; desde luego aquí nos referimos a las universidades públicas, muchas veces esta conducta aparece como el rechazo al compromiso de autoridades con el Estado antes que con la comunidad que los elige, pasando a considerar a las instituciones públicas de educación superior como subsidiarias del Estado, acrílicas y orgánicas frente al Estado y las clases sociales dominantes.

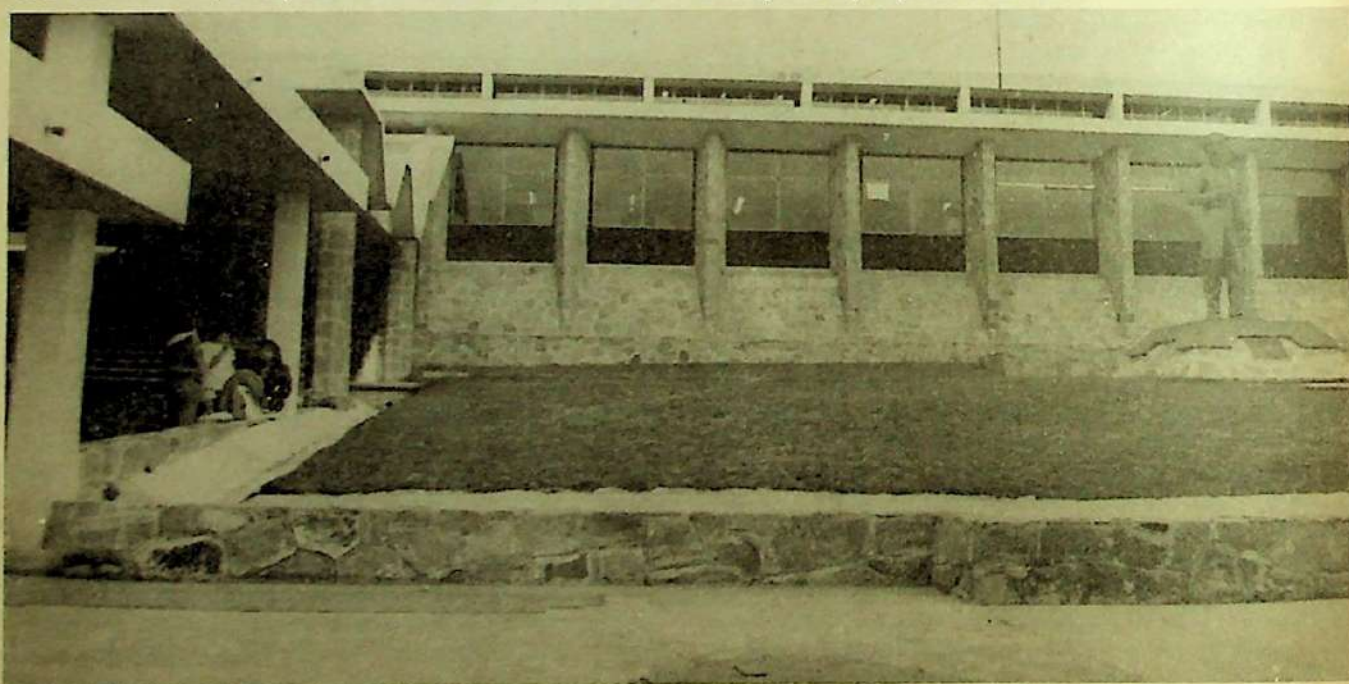
Ante esto se impone como una necesidad filosófica universitaria, recuperar la memoria histórica de la

universidad para fincar en ella la acción del presente, si la queremos transformadora y democrática.

Otra de las deformaciones del quehacer universitario lo constituye el asambleismo estudiantil, que si bien prevaleció en la década de los setentas sigue vivo el interés por conservarlo como una de las prácticas de participación estudiantil al margen de los actuales órganos universitarios para la toma de decisiones y que históricamente son producto de las luchas universitarias.

Vistos los actuales órganos de gobierno de manera ahistórica no dejan de ser una tentación para su deslegitimación democrática, amén de que en muchos casos por la falta de participación han sido también nuevos factores de control universitario.

Frente al fenómeno cada vez más creciente de la masificación de la universidad, esta práctica estudiantil como órgano principal de decisiones universitarias experimenta menos consenso. Salvo cuando surge como respuesta espontánea y coyuntural ante actitudes de impasión por parte de las autoridades en turno.





Además de que los estudiantes a pesar de que constituyen la mayoría de los universitarios, son también los menos estables y los más efímeros en su estancia en la universidad, cuestión que los diferencia frente a los trabajadores académicos, manuales y administrativos. Esta característica influye con mayor peso cuando los estudiantes no tienen organización propia que les permita dar continuidad a la transmisión de experiencias de autogestión universitaria, dejando en ocasiones esta tarea en manos de los maestros, lo cual contribuye a fomentar paternalismo descuidado su formación académica.

Finalmente hay que decir que estas deformaciones se han visto estimuladas por el "cliché teórico" reduccionista de considerar a la universidad como aparato ideológico del Estado, creado por el Estado para reproducir la ideología dominante simple y llanamente; las autoridades, en distintas instancias, consideradas como representantes del Estado en la universidad. Se olvida que como superestructura ésta también expresa las ideologías críticas frente al Estado, que las instituciones superestructurales no son homogéneas porque no es homogénea la sociedad de la cual se nutre.

Frente a estas adversidades que permean el ambiente universitario es necesario impulsar un nuevo pacto social en la universidad que no elimine la dialéctica interna de la institución, pero que sea la vía para instrumentar el debate interno bajo la modalidad de confrontación de ideas y proyectos, bajo el rubro común de defensa de la universidad y su quehacer académico.

#### HACIA UNA NUEVA ETICA SOCIAL

Repensar filosóficamente el papel de la universidad en la sociedad implica considerar que cada proyecto de universidad responde y contiene un proyecto más amplio de la sociedad en su conjunto.

Que uno de los roles que le toca cumplir a la Universidad es ser una institución productora de cuadros profesionales, y en este rubro es tan variada la función

de la universidad, que dependiendo de las ideologías que prevalezcan en su seno, lo mismo produce cuadros para el Estado, la iniciativa privada, que para la oposición al Estado en sus distintos matices.

Que los intelectuales que se forman en la universidad contribuyen a reproducir las relaciones sociales dominantes o relaciones sociales liberadoras, por ello, dotar al futuro profesionista de la capacidad para elegir y normarse una conducta social.

Dotar al estudiante de una "amplia educación política y una sólida educación moral".

En suma, lo que se trata es formar un nuevo tipo de intelectual, dotado de una nueva conciencia, una conciencia crítica que fomente nuevas formas de conducta social.

Alcanzar estas características en la universidad implica plantearse, como una necesidad apremiante, la más amplia participación de los universitarios en una labor autocrítica y valorativa de las tareas académicas, a la luz de los grandes retos que como institución se enfrentan y descubrir si se está a la altura de los grandes problemas estatales y nacionales de hoy.

Esto implica involucrar a los distintos sectores que conforman la comunidad universitaria en la conformación de un proyecto alternativo de universidad, cuyo eje principal sea el aspecto académico curricular, que tenga que ver con qué se enseña y cómo se enseña.

En fin, un proyecto que ponga énfasis en la transmisión del saber, en la producción de nuevos conocimientos y en su difusión, sin desprenderlo de las formas de gestión universitaria.



## LA REFLEXION FILOSOFICA EN EL QUEHACER ANTROPOLOGICO

Edgar Samuel Morales Sales.

La necesidad de evitar las generalizaciones fáciles, la ineficacia que resulta de las extrapolaciones simplistas para explicar al hombre y a sus obras parecen estar en la base de la diversidad de las ciencias sociales y de la humanística en general.

La complejidad de la vida humana, la diversidad de sus manifestaciones, exigen que su estudio, que los intentos para dar cuenta de ellas se especialice cada vez más, al grado de observar una verdadera proliferación de ciencias y disciplinas novedosas que intentan dar respuesta a uno o a varios aspectos del hombre y su mundo.

Nadie que proceda seriamente en tales intentos explicativos pueda pretender que posea "el verdadero conocimiento", la "respuesta total", y por el contrario, los científicos sociales y los humanistas de nuestra época reconocen, en los trabajos de unos y otros, al menos la posibilidad de apoyarse en sus respectivas conclusiones a fin de aprehender más fácilmente sus "objetos de estudio" y de explicarlos con mayor tino.

Quedan atrás, inscritas en la historia, aquellas generalizaciones forzosamente expuestas para borrar las diversidades pero en el presente se rebasan día tras día, igualmente, aquellos intentos de hiperespecialización que atribuyen al hombre y a su quehacer causas "únicas", fuera de las cuales cualquier explicación resulta inatendible.

Naturalmente, compartimos la opinión de quienes, como Durkheim, reconocen y subrayan la importancia de algunas categorías, que como lo social, tienen una existencia independiente querámoslo o no reconocer, pero no podríamos dejar de reconocer también que existen categorías que implican a su vez numerosos tipos de especificidad.

Porque sobre éste último punto muchos podríamos coincidir: las ciencias sociales, las ciencias humanas deben de ser específicas. Tenemos que reconocer que no es posible saltar, en nuestras conclusiones, de una área

del conocimiento a otra y menos aún apoyarnos en los meros principios generales que les otorgan la noción de especificidad, al tratar de explicar los fenómenos que estudiamos.

Hoy por hoy, los mejores trabajos en las ciencias sociales, en las ciencias humanas, son aquellos que dan cuenta y ofrecen una mejor comprensión de problemas bien definidos, de aspectos bien delimitados, que para los espíritus simplistas pueden pasar por intrascendentes, pero para cuya explicación se ha requerido de realizar un trabajo minucioso, detallado, paciente y bien meditado. Aquellos trabajos que recurren al rigor metodológico, al cuestionamiento perenne aún de nuestras propias conclusiones, sin llegar, claro está al absurdo de negarlas "por sistema", todo con el fin de encontrar mejores respuestas a nuestras indagaciones.

Pero la especificidad en las ciencias sociales y humanas no llega al grado de evitar o de negar el valor que aporta la inter y la multidisciplinariedad. Con tal de que se proceda con congruencia, con tal de que nuestras explicaciones sean coherentes y pertinentes; es decir, que transmitan información, y sin más limitación que atender a la naturaleza de los fenómenos sujetos a nuestro estudio, la inter y la multidisciplinariedad ofrecen como método de trabajo la gran ventaja de definir mejor incluso nuestros respectivos campos de estudio.

Ni llegaremos tampoco al extremo de ensalzar y de propugnar por una interdisciplinariedad o una multidisciplinariedad como recurso sistemáticamente aplicable a cualquier fenómeno que estudiemos. No es por moda o porque el desarrollo de las cosas lo favorezcan, que debemos proceder sin reflexión a la inter y multidisciplinariedad. Un "collage" puede ser estéticamente agradable, pero realizado en las ciencias sociales y humanas abre las puertas a la confusión.

En el caso de la Filosofía y de la Antropología tendríamos que recordar, sin que ello implique de nuestra parte ningún "descubrimiento", que ambas disciplinas tienen desde luego un sujeto de estudio





común. Las dos ciencias plantean frecuentemente las mismas interrogantes. Lo que interesa a ambas ciencias es detectar y definir aquello que singulariza lo humano, pero partiendo de la base que el hombre es un ser "diferente" por naturaleza, sin llegar a confundir ni sus postulados ni sus métodos de estudio, ni sus conclusiones que permanecen específicas.

Una colaboración estrecha entre dichas disciplinas científicas ha hecho nacer recientemente —aunque no hacemos tabla rasa de sus antecedentes en la historia— esa nueva actividad que recibe el nombre de Antropología filosófica de la que muchos pretenden hacer moda y otros negar su existencia, pero de la que no se puede desconocer su importancia para la formación sea del filósofo sea del antropólogo.

Porque en éste último aspecto tendríamos que decir: ¿Qué garantía de realidad nos puede ofrecer un filósofo que habla del hombre en abstracto, que no atiende a las manifestaciones concretas del hombre de carne y hueso, que entiende al hombre como una categoría etérea solamente ligada a "lo que podría ser"? Pero al propio tiempo tendríamos igualmente que preguntar: ¿Qué panorama nos ofrece un antropólogo que concibe —negándose incluso a sí mismo— al hombre como un ser simplemente biológico que nace, crece, se reproduce y muere en el seno de una sociedad particular, al que hay que "disecar" de la misma manera que se opera con cualquier otro ser viviente y, realizando una simple "tabla de caracteres antropológicos", ubicarlo en un nicho a la manera que un anticuario procede con los objetos vetustos o raros, cre-



yendo que los hombres difieren entre sí únicamente por la manera en dónde y cómo viven, por la manera en que se organizan y por sus manifestaciones meramente concretas?

Las preguntas anteriores, simples, definitivamente, que tendrían que enlazarse con otras de mayor complejidad y precisión no resultan exclusivamente aplicables a los antropólogos y a los filósofos. Merecen también la atención del historiador, del literato, del sociólogo, del jurista, del politólogo, en fin, de todo interesado en las ciencias sociales y humanas, pues la pregunta a resolver sería ¿Qué puede hacer, qué alcances puede lograr un interesado en las ciencias de la sociedad, en la humanística que no ve más allá de lo que constituye su campo de acción particular? Todo sin olvidar de atender a la especificidad de su disciplina, el humanista, el científico social está obligado a establecer o a restablecer los lazos que su propia formación debe mantener con otras formaciones del área.

No puede desconocerse que la reflexión filosófica se encuentra presente en toda inquietud acerca del hombre y de sus obras. No puede negarse el hecho, históricamente comprobando, que muchas ciencias, que muchas disciplinas fueron resultado de preocupaciones fundamentales filosóficas. Ciertamente, muchas de ellas formuladas incorrectamente o de manera incompleta; a base de generalizaciones ineficaces al momento de la explicación a realidades concretas y distintas de aquellas que les habían dado motivo de existencia, pero que por lo menos marcaban el punto de partida de una indagación que constituyó el medio de salvar la extrapolación simplista, que, a fin de cuentas, por la insuficiencia misma de las respuestas que ofrecían, permitieron la aparición de respuestas alternativas.

Obras de filósofos han habido, en la historia de las ciencias humanas, que han sido fundamentales para precisarlas, para dotarlas de un contenido propio, para fijarles objetivos, métodos claros, para justificar incluso su existencia misma como ciencias.

En esta ocasión podríamos dejar de mencionar el reconocimiento que en este mismo sentido ha formulado uno de los antropólogos contemporáneos, Claude Lévi-Strauss, a la obra de Jean Jacques Rousseau en un artículo interesantísimo a más de dos aspectos y cuyos puntos fundamentales nos parece indispensable invocar, aún se haga de manera sumaria y breve.

Dice nuestro autor, acerca de las reflexiones de Rousseau, que al plantear el problema de las relaciones entre la naturaleza y la cultura Rousseau distinguía el objeto propio del etnólogo, del moralista y del historiador.

Cuando Rousseau señalaba que para "... estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno, pero cuando se quiere estudiar al hombre hay que empezar a mirar lejos; hay que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades. ..." estaba formulando la regla metodológica más importante de la antropología. Pero para aceptarse en los otros, señala nuestro autor parafraseando a Rousseau, es preciso, primeramente, rechazarse en sí pues: "... sobre este principio descansan las ciencias humanas. ..." En efecto, desde el momento que un individuo empieza por dejar su mundo para ir durante un breve o un largo período a vivir en una sociedad distinta a la que pertenece, "... Ahí se capta el observador como su propio instrumento de observación, tiene que aprender a conocerse. ... Yo voy al terreno porque yo lo he querido, pero al propio tiempo me desprendo de "ello ¿qué soy yo mismo? ..." dice atinadamente Lévi-Strauss, agregando "... Pero la noción de identidad personal se adquiere por inferencia y queda señalada por la ambigüedad. La duda al "¿existo?", se resuelve por la respuesta de una concepción del hombre que pone al otro antes del yo, y antes de ello, a la vida misma. ..."

Por que en última instancia, no se trata de llegar al sentimentalismo. Cuando se pone de relieve la importancia misma de la vida como fenómeno que se manifiesta en varios planos de la realidad, se trata, en reali-



dad, de subrayar el principio de la consideración recíproca, es decir, ese principio que permite a los hombres vivir juntos rebasando las necesidades meramente biológicas, pues, concluye nuestro autor, "...El mayor crimen (inexpiable) en el hombre es creerse superior y tratar a los hombres como objetos. ..." En último análisis, agregaríamos apoyándonos tanto en Rousseau como en nuestro autor, ¿de qué calidad gozamos para señalar cuándo, un objeto, es despreciable?

En etnografía, en antropología, en etnología, es frecuente observar que se tome a un grupo humano como objeto. Como si se tratara de cosas con las que se pudiera proceder de la misma manera que se procede con los elementos químicos: realizando una observación y una explicación pretendidamente racional, pero en realidad irracional, en cuanto que los hombres que en estas disciplinas son observados y pretenden ser explicados son seres dotados de racionalidad.

Es cierto que el antropólogo no está precisamente dotado de la capacidad específicamente filosófica para proponer o un nuevo sistema filosófico o una metafísica novedosa, pero toda investigación en que resulte involucrado el hombre provoca problemas que nos conducen a reflexionar filosóficamente. Por este motivo, no se puede siquiera hacer caso omiso de lo que otros hombres en otros lugares; en otras ciencias humanas han pensado simplemente porque puede "no ser actual". No se puede tampoco hacer caso omiso de lo que otros hombres, en otras épocas han propuesto.

En términos de lo expuesto, me parece importante que en esta serie de reuniones en las que se nos ha dado oportunidad de externar nuestras opiniones a quienes no poseemos una formación filosófica, recordemos a uno de los filósofos más destacados del siglo XVIII, David Hume, pero sólo en lo que concierne a uno de sus aspectos que nos parece indispensable para todo humanista, a saber, el de la moralidad.

Naturalmente, nuestra propuesta no es realizar la "vuelta a Hume" simplemente por volver al pasado. Su

obra, vastísima, por cierto, toca aspectos que conciernen a todo interesado en las ciencias sociales y en las ciencias humanas, especialmente en lo que toca a la historia y a la política, pero su preocupación fundamental parece centrarse en los aspectos morales, todo sin perder de vista que el fin último de la doctrina de Hume, para recuperar la atinada expresión del Dr. Francisco Larroyo, "...está compuesta en llave antropológica. ..." pues, cita el Dr. Larroyo al filósofo aludido: "... La naturaleza humana es la única ciencia del hombre; y con todo, ha sido descuidada hasta ahora. Habré hecho bastante si contribuyo a ponerla un poco más en circulación. ..."

Cierto, como hombre de su tiempo, como pensador marcado por la época que le corresponde vivir, la moral planteada por Hume podrá ser calificada de utilitarista, el concepto mismo de lo moral podrá sin duda ser calificado de "restringido", pero en todo caso lo importante es la preocupación misma por la moralidad. Lo importante en Hume, desde nuestro modesto punto de vista, es su preocupación por dar cuenta de una ética guiadora de la acción humana.

Porque la preocupación de Hume en torno a la moralidad le llevó a escribir una obra en la que propone introducir lo que él denomina "el método del razonamiento humano en los asuntos morales", pero en última instancia, se trata de una moral que resultaría vana, señala nuestro filósofo, si carece de apoyo en LA EXPERIENCIA humana.

Es evidente que cada moral, que cada experiencia humana cambia de acuerdo al grupo social en que nos ubiquemos o que pretendamos involucrar en nuestras investigaciones; es claro que cada experiencia resulta igualmente cambiante de acuerdo al espacio y tiempo en que pretendamos situar nuestras indagaciones, pero en todo caso, tendríamos que reconocer que el problema de proceder conforme a un cuerpo ético es, para el hombre, un fenómeno que le acompaña perennemente.



Así las cosas, me parece que la "Vuelta a Hume" no es la marcha hacia la repetición simple y llana de lo que en otras épocas, en otras latitudes, han considerado como "moral". Se trata, más bien, de tomar en cuenta esas experiencias humanas ocurridas en el pasado y que fueron válidas al menos para un sector de la humanidad. Se trata de retomar EL IDEAL que alentó a Hume para expresar un complejo conjunto de ideas en torno a la moralidad. Se trata de someter al análisis, a la reflexión, la preocupación de todo humanista en torno a lo que hemos llamado "ética guiadora de la acción humana".

De lo que se trata es, no de calcar a Hume acomodándolo a nuestra época, sino de invertir su proposición, pero conservando siempre el motivo central de su preocupación: en el razonamiento que guía o que debe guiar toda acción humana hay que introducir los valores éticos definidos conforme a nuestras formaciones profesionales que hacen del hombre el motivo central de su existencia. Invirtiendo la fórmula de Hume, diríamos por nuestra parte que hay que realizar una serie de "Ensayos para introducir el asunto de la moralidad en el razonamiento humano".

Con lo anterior no pretendemos hacer tabla rasa de lo que otros filósofos, de lo que otros pensadores nos han legado sobre el problema de la ética de las conductas humanas sino simplemente de subrayar la importancia que para todo humanista, para todo científico social representa el tema que nos ocupa. Obviamente, procederíamos de manera errónea si únicamente nos limitamos al estudio de la obra de un solo filósofo.

Iniciar toda una "marcha hacia la ética" por parte de los científicos sociales y de los humanistas quizá resulte titubeante si la comenzamos por Hume, pero al menos es el inicio. Es bastante probable que mediante el ensayo y el error podamos, después de los pasos iniciales, encontrar un mejor camino hacia los objetivos que en términos muy generales anotamos antes.

Pero la "marcha hacia la ética" de humanista y científicos sociales no resulta de una preocupación pasa-

jera. De hecho, múltiples acciones e intentos de acción se han producido en toda la historia de la humanidad, pero en nuestra época, para nuestros quehaceres, nos parece una necesidad que merece toda nuestra atención porque las condiciones en que se encuentra particularmente la sociedad occidental parecen dar síntomas de fatiga acusada.

Vivimos en una época en que, fuera del desarrollo de la tecnología, ninguna otra acción humana parecería tener o revestir importancia. Lo que a muchas sociedades occidentales interesa es buscar la manera en cómo aprovechar algunas toneladas de hierro para que transformadas en un vehículo —si es posible computarizado— que además de publicitar nuestro atesoramiento económico, nos alivie de la penosa tarea de caminar dos o tres kilómetros o a veces una o dos centenas de metros. Lo que constituye el motivo fundamental de la preocupación de muchos tecnócratas es resolver cómo, en una superficie de cuatro milímetros cuadrados, podemos hacer entregar electrónicamente el mayor número de datos en torno a su persona; a sus gustos, a sus intereses particulares, a sus enfermedades, a la manera en como administra sus ingresos, a sus ideas, etcétera, es decir, a la manera en como yo puedo controlarlo a usted, de manera tal que usted no pueda ingresar a mi vida, a mis intereses, a mis recursos, a mis ideas.

En el tipo de sociedad que se nos presenta como modelo a seguir, se nos pretende decir que el objeto de la vida consiste en oprimir botones, mover palancas y pulsar teclas que nos permitan llevar una existencia plácida y generadora de adiposis. Lo otro, el pensamiento y sus manifestaciones, los problemas de ética y de moralidad, el derecho de los pueblos a ser como ellos prefieran, indagar ¿qué somos? ¿de dónde venimos? ¿hacia dónde vamos? ¿qué fines nos mueven en nuestra existencia? es, para la sociedad que nos dicta su forma de vida, "cosas del pasado", "ejercicios intelectuales de mera especulación", "sueños", disposiciones sin utilidad práctica. Lo que interesa es "encontrar fuentes de energía alterna" que permitan substituir al petróleo cuando éste se agote, pero que nos permitan seguir llevando una



vida "civilizada", la "única digna de vivirse", siempre y cuando reproduzca lo occidental.

Nuestra época vive, pues bajo el signo de la eficiencia tecnológica. Se trata, sin embargo, de un modo de actuar que olvidando que el hombre proviene de la naturaleza, cree, presuntuosamente, haberla rebasado y dominado. Se trata de un modo de ver la vida que olvida rápidamente que ni siquiera la naturaleza humana está cabalmente explicada. Resulta una forma de llevar una existencia endeble en sus fundamentos, pues por más exactos que en lo matemático, en lo físico, en lo químico aparezcan sus planos de construcción de enormes aeronaves, por un "pequeño descuido humano", en apenas unos segundos, estallan en el aire dejando tras de sí una capa de humo que el aire, elemento de la naturaleza, se encarga en breve tiempo de disipar.

¿Cómo creer que "el progreso de las sociedades desarrolladas" ha logrado vencer a la naturaleza cuando en unos cuantos minutos se producen explosiones de enormes conjuntos nucleares que, sin medir el peligro del manejo mismo de los elementos pretendidamente dominados, al desaparecer dejan tras de sí magnas nubes radioactivas que no sólo se revierten en sus efectos contra sus creadores, sino contra los vecinos de éstos que buscan afanosamente imitarle en sus "logros"?

La reflexión toca así no sólo lo ético, va incluso al fondo mismo del SENTIDO de la existencia humana: ¿Para qué un desarrollo tecnológico tan sofisticado cuando el vacío intelectual es inmenso? ¿Qué objetivo cumplimos cuando dotamos a enormes capas de población analfabeta de las "maravillas de la electrónica", pero su mundo se reduce a lo doméstico, alentándoles un individualismo que les lleva a la divisa: "mientras yo esté bien, que el mundo gire"?

La reflexión, para el humanista, para el científico social, se impone, entonces, con mayor vigor: ¿Para qué las ciencias sociales, para qué los humanistas en un mundo como el descrito? ¿Para qué realizar la ciencia misma? ¿Cuál es el significado que ésta adquiere y que

el humanista el científico social está éticamente obligado a darle en la vida del hombre?

Porque el problema para todo humanista, para todo científico social no es realizar simplemente una serie de indagaciones que satisfagan la curiosidad propia o la de unos cuantos. Construir ínsulas o "torres de marfil" no parece ser un procedimiento que haga reflexionar a los hombres. "Lo importante —para recuperar una conclusión de Lévi-Strauss— sería que el razonamiento del científico pudiera ser seguido por el hombre de la calle".

En estas condiciones la reflexión para el humanista, para el científico social le impone también la obligación de que quienes le rodean se interesen por aquellos que les pudieran resultar incluso más lejanos. Hay miles de hombres, de mujeres, de niños, de ancianos que día tras día son víctimas de todo tipo de violaciones: en sus derechos, en sus dignidades, en sus personas. Son centenares de miles los pueblos que luchan por su derecho a ser ellos mismos, son múltiples los pueblos en busca de lo más indispensable para sobrevivir, pero también son muchos los humanos que reclaman la posibilidad de acceder a la información, a la "cultura", a una vida de tolerancia.

No parece haber justificación para eludir el compromiso. El científico social, el humanista tiene el deber de denunciar, de combatir la enajenación. Urge dotar a quienes se interesan por el hombre y por sus obras de UN SENTIDO en su quehacer. Una guía ética del humanista, del científico social debe plasmarse en un verdadero código ético para los universitarios en cita.

En este sentido, quizá la primera norma que debería imponerse todo humanista, todo científico social es la de ser modesto. Modesto en su persona, en sus pretensiones científicas, en sus conclusiones, en su trato con los que resultan ligados a sus indagaciones. En una palabra, tener conciencia de la limitación de sus propios conocimientos, que jamás le llevarán a dar una respuesta total y absolutamente "indiscutible". Ciertamente se trata de



una conducta que no se logra por decreto, por la expresión gráfica o simplemente porque alguien nos lo dice. Es, desde luego, producto de una reflexión, pero al propio tiempo, de imitación que hagamos de las conductas de todos aquellos humanistas, de todos aquellos científicos sociales que en la humildad, que en todos sus actos muestran, nos confirman su humanismo, su afecto por la obra del hombre como ser social.

Por discutibles que sean las apreciaciones de Hume, me parece que, a este respecto, muchas de ellas no han perdido actualidad, quizá porque, como el propio Hume señala, se encuentran formando parte de la naturaleza humana: "... He observado siempre que el espíritu posee una tendencia mucho más fuerte al orgullo que a la humildad, y he tratado, partiendo de los principios de la naturaleza humana, de buscar las causas de este fenómeno. Se admita o no mi razonamiento, el fenómeno es indiscutible y aparece en muchos casos. Entre otras cosas, es ésta la mayor razón de porqué hay un mayor elemento de orgullo en el desprecio que de humildad en el respeto y de por qué nos sentimos más engrandecidos al considerar a uno que está por bajo de nosotros que mortificados con la presencia de uno que nos es superior... La pasión de la vanidad es tan pronta, que surge con la más mínima ocasión, mientras que la humildad requiere un impulso más fuerte para desarrollarse..." (Hume 1739, L. II Sección X).

Lo anterior es sólo el principio. Es apenas un punto de partida común quizá para todo humanista, para todo científico social, otros principios de la misma naturaleza deberían tal vez ser sentados atendiendo a los objetivos que cada ciencia social o cada disciplina humanística persigue. Los principios de cada código ético deberían quizá establecerse de acuerdo a la naturaleza misma de cada procedimiento indagatorio.

Así, me parece indispensable que lo que otros científicos sociales y otros humanistas han señalado en torno al tema de esta breve ponencia (Reubhausen, Urville, Copans y otros más que por falta de espacio no mencionamos) debe también ser traído a la reflexión, particularmente en los siguientes principios que resul-

tan de aplicación adecuada al campo de la antropología:

- Respeto a la personalidad privada: tanto por lo que toca a las poblaciones ligadas a nuestras indagaciones como a nuestros informantes.

- Consentimiento previo y secreto de las poblaciones e individuos ligados a nuestra indagaciones: no es moral explotar la ingenuidad o la desinformación de un pueblo.

- Manejo de las informaciones prudente y responsablemente.

- Deber de veracidad frente a la comunidad que nos permite obtener ciertas informaciones. Ni disfrazar, ni ocultar los verdaderos motivos de la indagación.

- Búsqueda de la verdad, aún cuando ésta pueda "molestar o herir" a determinadas personas.

- Apoyo de la indagación en hechos reales, como un deber para con el destinatario de la indagación. Es ineficaz para la ciencia apoyar la investigación en mentiras, por más "blancas" que resultaren.

- Validar los resultados de la encuesta, cuando la naturaleza de las cosas así lo permita.

- Medir las consecuencias que puede entrañar la publicación de los resultados de la indagación.

- Acceso para "todo el mundo" a los resultados de la investigación. La ciencia no es equiparable al "reporte de espionaje"

- Cuestionamiento perenne de los significados de nuestra indagación. Se trata de mejorar constantemente la calidad del trabajo.

- Lucha por evitar que los resultados de la investigación sean usados para fines diversos a los planteados desde su inicio.

- Solidaridad con los verdaderos humanistas y científicos sociales, lo que implica el deber de denunciar y combatir a aquellos "investigadores" que se valen del calificativo para fines amorales.

De una discusión más amplia, más profunda sobre el tema resultaría un enriquecimiento de los principios que se invocan de manera simplemente enunciativa y no limitativa.



## FUNCION SOCIAL DEL EGRESADO DE LA LICENCIATURA EN FILOSOFIA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DEL ESTADO DE MEXICO\*

El actual plan de estudios de la licenciatura en filosofía de nuestra Facultad está enfocado, prioritariamente, a la formación de recursos humanos que satisfagan la demanda de profesores, de asignaturas humanísticas, en los niveles educativos medio superior y superior; el estudiante de filosofía es capacitado durante el tiempo que tarda su carrera para que al culminarla efectúe su función social, como docente, en el área de su especialidad. Esta función que el egresado de filosofía ha venido realizando hasta ahora es sin duda muy importante.

Sin embargo, el surgimiento de nuevos problemas socio-culturales y la remarcación de otros ya existentes, hacen necesario redefinir el papel que los egresados de esta carrera deben cumplir en nuestra sociedad. Este planteamiento se enmarca y corre en la misma dirección de otro de mayor magnitud: el de la vinculación que debe existir entre la Universidad y la sociedad.

Volcar la Universidad hacia el país real, hacia la comprensión de sus problemas fidedignos ha sido un deseo hasta ahora insatisfecho. En la mayoría de la Universidades de provincia no se ha logrado cerrar la brecha que separa Universidad-sociedad. La primera no ha querido o no ha podido volver los ojos al país en que está inmersa, hacia el entendimiento y solución de los problemas nacionales. Sería alentador y estimulante para los integrantes del territorio mexicano y para los propios miembros de las universidades el que éstas estuvieran más comprometidas con el desarrollo nacional, en el estudio de acontecimientos más inmediatos a nosotros, en la indagación del sentir y de las aspiraciones de nuestro pueblo, en el encuentro de soluciones reales y realizables a las dificultades que abruma a las clases populares.

El Estado a través de las autoridades educativas ha aplicado, durante varias décadas, una política tendiente a vincular la educación con el desarrollo general del país, sin embargo, hay diversas indicaciones de que los resultados de dichas políticas han distado mucho de lo que se esperaba<sup>1</sup>.

Martín Ramos Díaz.

La Universidad, por su parte, hace intentos por hacer efectiva la relación universidad-sociedad, esto no ha sido posible lograr del todo, por lo menos en el área de carreras humanísticas. No negamos que en la universidad haya preocupación por hacer coincidir las tareas de educación superior con las soluciones de los problemas nacionales, ni negamos que se hagan intentos por adecuar las actividades de la universidad a la realidad económica, social y cultural de la entidad y de la nación. Lo que nos inquieta es que de todas formas no hay una relación estrecha entre los cuadros de recursos humanos que forma la universidad y los que requieren los diferentes sectores de la sociedad. No se tiene información amplia sobre esta clase de necesidades.

Se ha dicho que la educación superior no sólo se ha limitado sino que se ha ampliado, produciéndose en forma gradual y generalizada una situación que ha venido a significar la atención a la demanda social más que a la satisfacción de la oferta de trabajo<sup>2</sup>. Este aserto es aplicable a la situación de nuestra universidad.

La vinculación universidad-sociedad es un grave asunto que merece todos nuestros empeños, las universidades se tienen que unir más estrechamente a los grandes proyectos de desarrollo y modernización socioeconómica del país, buscar la real incorporación de sus egresados a la sociedad como seres productivos y creativos. Este reto no es sólo para el encargado de la planeación institucional, sino también para todo aquel que como maestro, alumno o trabajador, tenga alguna relación con la universidad. Hasta aquí, esbozado a vuelo de pájaro, el planteamiento general en que se enmarca el nuestro. Regresemos, sin perder esto de vista, a la hipótesis inicial:

El surgimiento de nuevos problemas socio-culturales, y la remarcación de otros ya existentes, hacen necesario redefinir el papel que los egresados de filosofía deben cumplir en nuestra sociedad.

El egresado de filosofía ya no puede ser el necio que intenta agrupar bajo sus conceptos el saber univer-





sal, el hombre de eruditas pretensiones; el que se aparta de su realidad social para enfrascarse en estériles discusiones que no atañen a su circunstancia; el que por luchar con fantasmas vive como desadaptado social, anulando, negando su propia cultura. No planteo la necesidad de que elaboremos una filosofía propia, ésta ha sido planteada ya de mejor manera hace tiempo. Lo que propongo es que el egresado de filosofía se comprometa más con los proyectos de desarrollo nacional, pero no sólo como profesor que repite, trasmite y acaso recrea información, sino como ente creativo y comprometido con las dificultades a las que se enfrenta esta tierra nuestra. Señalamos una por todos conocida: el constante riesgo de recolonización. Culturalmente somos muy fáciles de colonizar. Ha sido muy sencillo aceptar y asimilar estereotipos de otros países. El fenómeno Hippy por ejemplo, el cual nace como forma de protesta frente a la sociedad consumista norteamericana, esto pudo ser buena alternativa en el contexto estadounidense, pero no en el mexicano, la gran mayoría de los mexicanos de aquellos días, y menos los de ahora, no poseían el sufi-

ciente dinero para ser una sociedad consumista. El fenómeno Punk podría también ser una buena alternativa de protesta contra la sociedad en el contexto británico, no en el mexicano. Los punks nacionales no saben qué significa sociedad.

Aquí el egresado de Humanidades tiene mucho que hacer, la colonización cultural sería más difícil si nosotros junto con los demás estudiosos de las áreas humanísticas y de las ciencias sociales nos abocáramos a la tarea de rescatar los elementos culturales que nos son propios, al rescate del lenguaje nacional. O en último de los casos a recrear la colonización a refuncionalizar el proceso de aculturización, esto es, tener presente nuestra formación híbrida y recrearla, asimilar la cultura universal pero no para quedarnos girando en torno a ella, sino para proponer alternativas. Aquí está una función social que el egresado de filosofía, junto con las demás disciplinas humanísticas y sociales, tiene que hacer y que no ha hecho. Por aquí se podría comenzar a ensanchar el vínculo egresados de filosofía—problemas



nacionales. Rescatar el lenguaje nacional, las costumbres y en fin todos nuestros elementos culturales para tomar conciencia, por nuestra propia voluntad, de nuestra nacionalidad; para arraigar y fortalecer nuestro mexicanismo, un mexicanismo orientado a la proyección universal, y defendernos así de los continuos intentos de recolonización que nuestro país sufre. Veo en esto una función social que el egresado de filosofía ha descuidado. ¿Acaso, nosotros Hegelianos, conocemos el constante peligro que corre nuestra soberanía nacional? ¿Cómo, nosotros existencialistas, haremos florecer las esperanzas truncadas por falta de empleo de muchos de nuestros compatriotas? ¿De qué manera, nosotros positivistas, curaremos la amargura individual, centuplicada por las promesas no cumplidas? ¿Qué conocemos, kantianos, platónicos, nietzscheanos, marxistas y demás corrientes, de las súplicas de nuestros mendigos; de los escupitajos en notas que, en los autobuses, a cambio de unos pesos se cantan; de los miles de hombres despedidos de su empleo; de la frustración de las clases populares por el pago de la deuda, por lo bajo del petróleo, por la liberación de precios de productos básicos, se ven imposibilitados a conseguir sus más elementales satisfactores; qué sabemos en fin de los cantantes callejeros, de las marías, de los pordioseros que deambulan por nuestras ciudades?

Afirmamos que es importante y útil que existan doctos conocedores de las diferentes corrientes filosóficas, pero en la medida que éstas cumplan una función definida en el interior de la realidad socio-cultural del país. No estamos en contra del saber universal, al contrario, creemos que la asimilación de éste nos permite ver con mayor claridad nuestras propias perspectivas.

No estamos de acuerdo en que el egresado de la licenciatura en filosofía tenga una preparación de carácter erudito que dista mucho de la realidad socio-cultural del país.

Hasta ahora la inmensa mayoría de los egresados en esta especialidad no hemos hecho ninguna tarea trascendental en beneficio del país; no hemos contribuido a

la desenajenación cultural, no hemos ayudado a imprimir una imagen nacional más acorde y más alentadora para nuestros coterráneos; no hemos cooperado a "identificar y erradicar de la cultura nacional los contenidos espurios y de enajenación que ella carga y que en muchos casos representa un paso que condena a la amargura y al desaliento a amplias capas sociales"<sup>3</sup>; no hemos orientado nuestra función social hacia la elaboración de una conciencia nacional crítica, motivadora, dignificadora; no hemos entablado pláticas, cara a cara, con nuestra sociedad con objeto de reenseñarnos y re enseñar al hombre a ver las cosas tal como son; no hemos aprendido a ubicarnos en el mundo de nuestro tiempo, a situarnos como agentes de su transformación, a ser hombres nuevos, lúcidos y orgullosos de nuestro pasado. Nuestros estudios y tesis siguen tratando temas alejados por completo de las necesidades socio-culturales del país.

No podemos, por mucho tiempo, seguir empeñados en vivir en un mundo de fantasmas, en un mundo que no es el nuestro. Nuestro compromiso no está con Marx, Hegel o Nietzsche, está con los beneficios que podamos ofrecer a los grupos sociales que aún no tienen acceso a las universidades. Los egresados de filosofía estamos preocupantemente distanciados de los muchos requerimientos apremiantes de nuestro país. Hacer coincidir necesidades socio-culturales y egresados de esta área es tarea urgente que debemos hacer.

#### NOTAS

\* Las ideas expuestas en el presente texto no pretenden ser originales, están apoyadas en Darcy Ribeiro.

- 1.— Centro de Estudios Educativos. **Educación y Realidad Socioeconómica**. México, C.E.E., 1979, p. 323.
- 2.— Rangel Guerra, Alfonso. **La Educación Superior en México**. México, El Colegio de México, 1979, (Jornadas, 86). p. 48.
- 3.— Ribeiro, Darcy. "Una universidad para la civilización solidaria", en **La Universidad en el Mundo**. México, UNAM, No. 12, Junio 1977, p. 18.



## AMERICA, UN CONTINENTE POR DESCUBRIR\*

Horacio Cerutti Guldberg  
CCYDEL Y FFYL (UNAM)

El V Centenario del quizá impropriadamente denominado "Descubrimiento" de América ha estimulado múltiples reflexiones sobre el sentido que de modo pertinente habría que atribuir a ese acontecimiento y seguirá dando lugar a renovadas investigaciones sobre lo que han significado estos quinientos años en la historia mundial. Sin embargo, esta investigación y estas reflexiones se originan en el presente de nuestro mundo y de nuestra América y es este presente el que condicionalmente los interrogantes con los que nos aventuramos en el pasado, en ese proceloso océano de lo sido y que no por serlo es inmodificable; más bien, es la apertura permanente al juego de las interpretaciones y de las reinterpretaciones. Con todo, mucho más todavía nos preocupa el futuro si es que no queremos convertirnos definitivamente en hombres y pueblos sin alternativas. ¿Seguiremos despreocupadamente confiando en que nuestro futuro sea decidido por otros, en otras latitudes, para beneficiar otros intereses que nunca los nuestros?

Quizás lo único parcialmente inmodificable sea el presente, pero el pasado lo es permanentemente en su interpretación y el futuro está abierto para su construcción.

Cuando esta masa continental, que luego se denominó América, se interpuso en el camino de aquellos que iban buscando nuevas rutas para otra parte, la historia se hizo mundial, la geografía se reveló como integralmente terráquea y nunca más la vida del hombre sobre la tierra pudo ser igual. Creencias arraigadas, convicciones incommovibles, concepciones dogmatizadas entraron en un proceso irreversible de demolición. A pesar de esa tremenda tensión destructiva el proceso fue largo e, incluso, afirmar que "fue" es probablemente un exceso. La fuerza de supervivencia de estas deformaciones mentales desfiguraron la nueva realidad aparecida hasta volverla irreconocible inclusive a los ojos de los aquí habidos. Todo fue geografizado, todo reducido a naturale-





za y, por tanto, a útil instrumentalizable, manipulable, explotable hasta la inanición. Largas y sesudas tuvieron que ser las deliberaciones, agitadas las polémicas para que finalmente, a regañadientes y condenada a permanecer letra muerta, se diera la sentencia: Los naturales eran pasibles de ser reconocidos como algo así. . . , como parcialmente. . . humanos. Las secuelas de esta actitud forman un sustrato muy duro y consolidado hasta hoy. Todavía se pone en duda, en no pocos centros de poder, hasta qué punto somos capaces de autogobernarnos, de pensar por nosotros mismos, de decidir nuestro destino.

Esta América, que entra a la historia mundial como un hijo inesperado, no querido y sorprendente, es rápidamente convertida en algo extraordinario, el mundo de lo asombroso, la encarnación de un sueño, el lugar—vacío por cierto y en plena disponibilidad— donde realizar todo aquello que en el mundo conocido y, especialmente, en el imaginario colectivo de los habitantes de aquel mundo estaba pendiente. De generación en generación los anhelos combinados de justicia social y de revanchismo oportunista se habían ido transmitiendo como en carrera de relevos, sin que el espacio institucional europeo brindara acogida propicia para estos mundos soñados. Este continente se interpone en las rutas buscadas y es convertido, es recreado como el topos que permitirá finalmente la instauración de la utopía europea. ¿Cuándo llegará el tiempo propicio para que nuestro espacio sea el topos de nuestra propia utopía? El derecho a imaginar y a construir nuestro futuro debe ser reclamado irrenunciablemente por nosotros.

¿No es falta de realismo pretender propiciar una reflexión sobre el futuro en momentos en que la mayor parte de la población latinoamericana carece de presente? ¿En momentos en que una deuda monumental e impagable, que nadie sabe para qué se usó, nos agobia a nosotros y a nuestros descendientes? Crisis es hoy la palabra de orden. Sin embargo, crisis ha habido permanentemente en la historia mundial y en la historia de nuestro continente. Sólo aquellos que han sido capaces de avizorar por encima del desorden en que se debatían,

pudieron incidir en las líneas tendenciales por las que el futuro se anunciaba. ¿Renunciaremos nosotros a atisbar las vías por donde se realicen nuestros más caros anhelos?

El futuro no es todavía y por ello, justamente, debemos rechazar enfáticamente que siga siendo el botadero para toda aquella basura (incluidos los desechos radioactivos) que la humanidad produce aún a su pesar. Es razonable pensar en que el futuro es configurable. Felizmente, no todo es planificable. Pero, para actuar eficazmente en la construcción del futuro a que tenemos derecho es indispensable romper primero con todos aquellos resabios míticos que adjudican a la visión del paraíso un sabor prohibido, un tufillo pecaminoso. No se cae en interdicción para avanzar en lo no sido.

Por el contrario, internarse en lo que todavía no es y construir allí lo necesario para satisfacer nuestras necesidades —desde las más burdas hasta las más sublimes— es lo más propiamente humano. El hombre no puede modificar su entorno y el entorno se abre también hacia adelante. Reclamar —en estos tiempos de cólera apolítica— el derecho a construir nuestro mundo, nuestra América de después del año 2,000 es algo más que un programa generacional: es la afirmación de nuestra humanidad plena y con mayúscula. Es libramos, mediante el ejercicio que expande nuestra humanidad, que historiza nuestro entorno, del complejo atribuido de "homúnculos".

No queremos ser más topos para autopías ajenas o para los desechos de utopías ajenas, delirios de grandeza de los sedicentes "patios traseros". Se trata de ponernos en camino para realizar la utopía solidaria soñada desde todos los tiempos por una parte de nuestra población: la mayoritaria, la marginada, la desamparada, la que siempre ha constituido la "carne de cañón" y la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas. Más que nunca se hace necesario bucear en el imaginario social latinoamericano, para detectar en él sus constituyentes clasistas. Un tema sobre el cual sabemos muy poco. En esa investigación podríamos de-



tecar aquellos núcleos de resistencia cultural que se levantan como barreras ante los embates dominadores, que pugnan por uniformizar y unidimensionalizar nuestras culturas. Porque no todas las clases ni sectores de clases sueñan con "nuestra América". ¿Quiénes y cómo, objetiva y subjetivamente pueden enfrentar la invasión cultural —vía *mass media*— que nos desarraiga y despedaza nuestra identificación como propios y partícipes de un proyecto y de un destino común? Es duro, pero hay quienes están desde el vamos fuera de ese proyecto solidario. Justamente porque se benefician obstaculizándolo y son sus enemigos más encarnizados. Identificarlos y proteger al proceso de liberación de su acción, neutralizarlos, es reforzar las posibilidades de la creación cultural.

más plena y participativa. En ese crisol cultural, racial y policlasista en que se ha convertido nuestra América es necesario detectar las tonalidades que aporta cada segmento, para tener una mejor aprehensión de la totalidad.

"Nuestra América" es por sí misma una expresión utópica. Nos habla de una América que todavía no es nuestra, que deseamos poseer plenamente y que, paradójicamente, nos identifica. Porque todavía no es, anuncia lo que debe ser. Constituye todo un programa, todo un proyecto en ciernes por desarrollar. Es un valladar contra la reformista política de emparches.

Naturalmente, pensar el futuro presupone renegar de la ingenuas extrapolaciones, aunque puede ser un ejercicio a veces fecundo el de imaginar ucrónicamente. Se trata de imaginar en grande. Tan en grande como inmenso son los problemas. Se trata de impedirnos una permanente política de remiendos. Se trata de que el futuro no siga siendo una tentación. . .

Pensar y actuar sólo en función de los descendientes conduce al sacrificio indiscriminado; pensar y actuar sólo en función de nosotros mismos conduce al consumismo indiscriminado. En ambos casos la carencia de verdadero placer es total, tanto por lo que se ha-

ce como por lo que se lega. No se escapa al reino de la frustración. De él sólo se sale mediante el reforzamiento de la voluntad de futuro.

Para ir avanzando en la conformación del proyecto "nuestra América" se requiere que reflexionemos en común sobre las características del mismo. Hay que recuperar tradiciones históricas que han ido acumulando elementos valiosos para este intento. Desde la idea de América, pasando por la confederación bolivariana, los sueños de Sandino, las rebeliones indígenas, los esfuerzos de cohesión e integración elaborados a diferentes niveles. La unidad forzada bajo la dominación debe cambiar de signo y enriquecerse como ariete para destruir esa dominación. A partir de esa nueva unidad, renovada y recreada desde abajo, desde las bases, se podrá elaborar los lineamientos de una unidad liberada, de una nuestra América efectiva y cabalmente nuestra para la humanidad y la historia mundial. Este es el impostergable quehacer al que nos confronta, en mi criterio, el año 2000. Más que un redescubrimiento o verdadero descubrimiento, una creación y recreación de nuestra América.

Hay razones prácticas y éticas, de mucho peso unas y otras, para aceptar que sobrevivimos en un planeta finito, errante y con recursos no ilimitados. El tema de la convivencia, su práctica y su hábito, constituye garantía de supervivencia y plenitud del individuo y de la especie.

La conmemoración del V Centenario podría constituirse entonces en una ocasión privilegiada para reflexionar no sólo en lo que somos o nos hicieron ser, sino en lo que deseamos y debemos ser.

(\*) Comunicación presentada en la Reunión de Consulta sobre Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, del 7 al 12 de abril de 1986.—



## EL ORIGEN DEL HOMBRE AMERICANO

R.B. Brown

### Introducción:

Cuando Cristóbal Colón llegó a las Américas no se sorprendió de haber encontrado gente en lo que él creía eran unas islas de la costa de China. No fue sino hasta la publicación de la *Historia general y Natural de la Indias* y *Tierra Firme del Mar Océano* escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdéz y publicada en Sevilla en 1535, que se cuestionó sobre los orígenes del pueblo americano. Fernández emitió al respecto dos opiniones: una implicaba que los americanos eran descendientes del pueblo de Cartagena, de la costa del África del norte, y la otra implicaba que eran descendientes de unos viejos españoles (Huddleston 1967). De ahí en adelante aparecieron muchas teorías: probables e improbables, posibles e imposibles. Ya para los principios del siglo XX había un consenso en la comunidad académica de que los primeros invasores a las Américas venían desde Asia por medio del estrecho de Behring pero no había un acuerdo sobre época de su (s) llegada(s). Todavía siguen las discusiones sobre el tema, aunque la mayoría de los datos apoyan la opinión que las primeras migraciones habrían ocurrido entre 15,000 y 12,000 años antes de nuestra era.

Siempre, como buen reportero o investigador, hay que preguntar el ¿qué?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo? y ¿por qué? del asunto. Y, en este caso, el asunto es tratar de explicar la presencia del hombre en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los españoles.

El ¿qué? del asunto lo constituye la pregunta ¿cómo se abrió paso el hombre que se encontró en el Nuevo Mundo? ¿El hombre evolucionó en las Américas, o fue un inmigrante relativamente reciente? Siempre se rechazó la idea del desarrollo del hombre en las Américas porque todos los restos humanos que se han hallado son de hombres modernos. Es decir, hay una ausencia completa de datos que señalen la evolución, mientras que hay datos que implican migraciones.

### ¿De dónde venían los primeros pobladores americanos?

Si el hombre no se desarrolló aquí, hay que preguntar de dónde venía Colón cuando llegó a "la Hispa-

ñola" y las otras islas del Caribe, creía que habría llegado a algunas de las islas asiáticas de la costa de China. Por medio de las características morfológicas de los habitantes antiguos de América (p.e. el cabello negro y lacio el ojo almendrado con el pliegue epicántico o monogólico y color de iris de los ojos) lo más obvio era pensar que la gente americana venía del norte de Asia. No fue sino hasta varios años después que los europeos, con conocimientos sobre la propia historia y literatura indígena, empezaron a especular sobre las noticias que les estaban llegando de las Américas (Huddleston 1967). Algunos hicieron lo que resultaba más obvio para ellos; ubicarles sólo en su propio contexto histórico, en su propio ambiente intelectual. Así se hizo un "imbroglio" increíble y no fue sino hasta fines del siglo pasado y a principios del presente, que había una sistematización adecuada para eliminar la mayoría de las ideas propuestas y dejar el campo a la invasión asiática por medio del estrecho de Behring.

En los siguientes años se acumularon más datos sobre los patrones y distribuciones de demaglifos, las distribuciones de los grupos de sangre, las distribuciones de los antígenos, etc. Cada técnica estaba de moda, y algunos todavía tienen aficionados, hasta que fueron rebasadas por nuevas técnicas, las cuales trataban de resolver los problemas que había en las viejas técnicas. Siempre quedaba la necesidad de integrar los datos e inferencias, dándoles el valor adecuado, con los conocimientos demográficos y genéticos.

### Los primeros intentos:

Hrdlicka, basándose en las formas de las cabezas de los antiguos americanos propuso cuatro invasiones: la primera habría sido de los dolicocefalos; después la de los mesocéfalos y los Na-Dene, y, más recientemente, la de los esquimales. Aunque su tesis no fue aceptada por toda la comunidad académica, obtuvo mucho éxito entre el gran público. Lo más aceptado en la comunidad académica fue la idea de dos inmigraciones: la del pueblo paleo-indio y la del pueblo aleuto-esquimal.



Los estudios craneomorfológicos al no pasar del nivel descriptivo, no recibieron mucho apoyo. Dado que la forma del cráneo es una característica poligénica, no es fácil relacionar cambios en la morfología craneal con cambios genéticos. En la misma época en que se desarrollaron estudios craneomorfológicos, se desarrollaron varios sistemas de calcificación de sangre que notaron varias características monogénicas estables en poblaciones y relativamente fácil de indentificar en el individuo. Desde los años veinte L.C. Wymnan, W.C. Boyd y L.G. Boyd empezaron a realizar estudios acerca de las poblaciones amerindias. En general, sus estudios señalaban una gran homogeneidad, pero con ciertas excepciones notables que se pueda relacionar con las distintas invasiones (Mourant 1952; Martínez del Río 1953; y Szathmary y Ossenberg 1978).

Lo más claro era que los Esquimales y los Aleutas venían de una población distinta y representan una invasión bastante reciente (Mourant 1952 y Martínez del Río 1953).

Estudios del sistema de los tipos sanguíneos "A", "B", "AB" y "O" son los más comunes e indican que en los Amerindios del tipo "O" predominan a veces hasta la exclusión de los otros tipos ("A", "B" y "AB") mientras que los Esquimales y los Aleutos tienen valores significativos ("O" = 65% o/o, "A" = 30% o/o y "B" = 6% o/o) de todos los tipos menos un subtipo, "A2". Hay algunas excepciones bien notables: en América del Norte el tipo "A" se encuentra con valores bajos como 2% o/o por los Utes de California y Nevada, pero de repente hay valores de 75% o/o entre los Blood y 85% o/o en los Blackfeet, ambos de la Columbia Británica. Los tipos "B" y "AB" son tan bajos que probablemente representan una influencia europea (Mourant 1952).

Estudios del sistema MNSs indican que en poblaciones americanas, tanto Esquimales, Aleutos y Amerindios, se encuentran valores entre 75 y 85% o/o del "M". En el oeste de Canadá, los "S" y "MS" llegan a su apogeo con valores entre 35 y 40% o/o entre los Blood.

Estudios del factor  $FRh + / Rh -$  indican que el tipo  $Rh +$ , en su forma fenotípica "D+" y genotípica (CDe)  $Rd < 50\%$  o/o y cDE (Re) (30 < 50% o/o) es lo más

común en poblaciones de Esquimales, Aleutas y Amerindios. El tipo cDE (R2) tiene su apogeo, en el oeste de Canadá.

Los pocos estudios de otros sistemas (p.e., "P", Duffy {Fy<sup>a</sup>} y Kidd {KJ<sup>a</sup>}) también indican que los Blood y Blackfoot son bastante distintos de los demás Amerindios.

Es decir, hay evidencia sanguínea que apoya la idea de tres distintas invasiones. La primera corresponde al más viejo movimiento que pobló ambas Américas y corresponde a la invasión del pueblo paleoindio, los ancestros de los Amerindios actuales. La segunda corresponde a la entrada o creación del pueblo Na-Dene en el Oeste de Canadá y la tercera corresponde a la llegada de los Esquimales.

Si la población americana es tan homogénea, esto implica dos causas que no son necesariamente ciertas. En primer lugar, debe recordarse que una población hija debe reflejar a la población madre. Empero, en la población del noroeste de Asia el tipo dominante es el tipo "B", y no el "O", que implica que la población original que llegó a las Américas era bastante reducida y no reflejaba las generalidades del noreste de Asia sino el caso específico de un grupo. En segundo lugar, esta homogeneidad implica que había un solo grupo. Original y solo un grupo, bastante reducido, de fundadores, más no varios grupos.

#### Datos dentales

A su vez, desde los estudios de Hrdlička, al principio de este siglo, se sabía que las características como los dientes "en pala", protostilido en molares inferiores y cresta deflectiva ("incisor shoveling lower molar protostylid and deflecting wrinkle" (Turner 1985a, p. 574) eran bastante más comunes entre los pueblos asiáticos y americanos que en cualquier otra parte del mundo.

Los estudios recientes de Chisty Turner (1985 a y b) analizan varias medias estadísticas de la morfología de la dentición del pueblo americano y el pueblo asiático. Turner estudió la dentición porque no solamente es muy dura y con mejor posibilidades de pre-



servación, sino que además demuestra un conservatismo, o una estabilidad evolucionaria, en varias características y medidas de la corona y de la raíz.

Turner establece dos patrones dentales que usa para describir y subrayar diferencias entre la población mongoloide del Oriente Extremo y la de las Américas: "Sinodontia" y "Sundadontia". El patrón o complejo de sínodontia tiene unas 28 características diagnósticas que están bastante bien descritas en español por Pompa y Padilla (1985). Ellas incluyen en diente en pala, el diente doble en pala, el complejo tuberculum dental, cresta distal accesorio en caninos, parastilo, cúspide 6 (entoconulido), cúspide 7 (metaconulido), el prostilido, frecuencia grandes de desalineamiento me-

siodistal, extensión de esmalte, odotoma, primer premolar con una raíz, baja frecuencia del hipocono, cúspide 5 (metaconulo) del molar superior, múltiples cúspides linguales del segundo premolar inferior, patrón ocusal y, segundo molar inferior de cuatro cúspides (ausencia del entoconulido e hipoconulido) y primer molar inferior con tres raíces. ("Incisor shoveling, double-shoveling the tuberculum dental complex, canine distal accessory ridge, parastyle, cusp 6 (entoconulid), cusp 7 (metaconulid), the protostylid, higher frequencies of winging, enamel extension, odontome, 1-rooted upper first premolars, lower frequencies of the hypocone, cusp 5 (metaconule) of the upper molar, 3 root upper second molar, multiple lingual cusps of the lo-





wer second premolar, y groove pattern, 4 cusped lower second molar (absence of entoconulid and hypoconulid) and 3-rooted lower first molars" (Turner 1985a, p. 581 y Turner 1985b, p. 33). El autor inspeccionó más de 4000 cráneos americanos, incluyendo el del hombre de Tepexpan, más varios de Cuicuilco y Tehuacán, para encontrar que todos tenían el patrón de sinodontia. También señaló la ausencia de la cúspide de Carabelli y el patrón "y" en el segundo molar inferior ("Carabelli's cusp and Y grooved lower second molars") (Turner 1985a, p. 584), características asociadas con poblaciones más occidentales. Turner (1985b) indica que el complejo sinodontia tiene su origen en el norte de China, de hace unos 20,000 años. La gente sinodontia refleja más sus relaciones caucoides y representan una morfología más generalizada y vieja.

Los estudios de Turner señalan dos cosas muy interesantes. Primero, que varios otros patrones dentales del pueblo americano son parecidos a los del pueblo nor-asiático y disimilar a los del resto del mundo. Y segundo, dentro del pueblo americano hay tres divisiones. 1) Aleuto-esquimal, 2) Na-Dene (Atabascano), y 3) Los Amerindios. En base a estos datos propone cuatro modelos de la incursión de las Américas de lo cual opina que se produjeron tres invasiones desde Siberia.

**¿Cómo pasó?; Modelos: No todas las modelos son rubias.**

En esta sección se va hablar de algunas modelos acerca del poblamiento del Nuevo Mundo. Por eso hay que definir lo que es un modelo. Un modelo es un esquema hipotético construido por inferencias con base en los datos confiables que están a mano, que se pueda usar para comprobar o negar la validez de los mismos datos e inferencias al mismo tiempo que proporcionan información adicional.

El primer modelo implica dos migraciones. La primera migración, como en todos los modelos, sería la del pueblo paleoindio que se supone salió del norte de Siberia y llegó al norte de Alaska hace más de 10,000 años. Arqueológicamente se apoya este punto por la presencia de puntas acanaladas parecidas a los tipos Clovis y

Folsom en unos diez sitios que se encuentran solamente en el norte de Alaska. En cambio, la segunda invasión habría sido más reciente e involucraría al pueblo aleuto-esquimal que salió de la península de Kamchatka, y que al llegar a Alaska se dividió para formar el pueblo esquimal en el norte y el pueblo aleuto en las islas al sur y oeste de Alaska. En este modelo el pueblo Na-Dene (Atabascano) se formó por la mezcla del pueblo aleuto con el pueblo que ya existía en la costa oeste de Canadá, o sea los Amerindios, descendientes del antiguo pueblo paleoindio.

El segundo modelo implica cuatro migraciones. La primera sería la invasión del pueblo paleoindio y que se originó en la cuenca del río Lena, salió por el norte de Siberia, pasó por el norte de Alaska y de allí llegó a poblar las Américas. Las segunda y tercera migraciones representaron las llegadas de los pueblos esquimales y aleuta. Ellos se separaron en la península de Kamchatka, de donde tomaron sus propios caminos al norte y al sur de Alaska. La cuarta invasión era la del pueblo Na-Dene que salió de los bosques del NE de Siberia entre los ríos Lena y Amur antes de pasar por el centro de Alaska para llegar al oeste de Canadá.

Los dos modelos restantes implican tres migraciones. En el tercer modelo el pueblo Na-Dene se formó en los bosques del NE de Siberia y así llegó a la costa de Canadá después de haber transitado por el centro de Alaska, mientras que los pueblos aleuto y esquimal se habrían dividido después de que ya habían llegado a la costa oeste de Alaska. El cuarto se parece al tercero, excepto que propone que los pueblos aleuto y esquimal se separaron antes de salir de la península de Kamchatka por rutas distintas: Los Aleutas hacia el sur y los Esquimales hacia el norte, respectivamente.

Brevemente se debe mencionar que hay varias posibilidades más, pero que no tienen mucho apoyo y sí tienen mucho en su contra. Por ejemplo, puede ser que haya habido solamente una invasión, que tuvo que tener la edad de la primera invasión en los demás modelos, y que todos los grupos se crearon después de dicha migración. Como hemos visto, los datos sanguíneos y dentales niegan esta posibilidad.



### **Población Madre:**

Siempre nos queda el problema de la fuente de la población, (o las poblaciones) madre. Integrando sus datos con los datos arqueológicos a la mano, Turner concluye que la población paleoindia tenía una dentición bastante generalizada. Llegó al este del estrecho de Behring hace unos 15,000 años por medio de la cuenca del río Lena donde se le conoce por la cultura Diuktai. La cultura Diuktai tuvo su base económica en la caza de megafauna mediante lanzas. Después del máximo glacial, ya estando en Alaska, este pueblo se movió hacia el sur, atrás del ecotono, entre el bosque boreal y la tundra esteparia, tras de los grandes animales.

Mientras, el pueblo Na-Dene entró al este de Behringia con una economía de caza de mamíferos pequeños, con arco y flecha, hace unos 14,000 o 12,000 años. Según Turner, dicho pueblo tenía desde antes este tipo de economía, que desarrollaron en los bosques del noroeste de Siberia.

Como no hay datos acerca del pueblo aleuto-esquimal antes de 8500 AP, Turner propone que existían, pero que ahora se encuentran sus restos abajo del mar. El análisis dental indica que este pueblo salió de, o cerca de, la cuenca del río Amur y llegó a la costa del mar de Okhotsk hace unos 16,000 años, antes de lanzarse más hacia el este.

### **Complejo Arqueológico: Siberia y Noreste de Asia**

Desde que Ferré escribió "No se han encontrado estaciones que se puedan atribuir al paleolítico más allá del río Lena, en la región nororiental de Siberia" (Ferré 1965, p.73) la situación ha mejorado bastante. El sitio de Ushki en la península de Kamchatka tiene fecha de radiocarbono de entre 14,300 y 10,360 años a.n.e. mientras que la Cueva Diuktai tiene fechas de entre 13,220 y 12,100 asociadas con restos de mamut, reno (o rangífero) y bisonte, que Mochanov cree es el antecedente a las culturas americanas (Kurenkov 1981). Es decir, el hombre entró al noreste de Siberia y Kamchatka, hace unos 13,000 o 12,000 años (Kurenkov 1981) con una tecnología a base de microlitos hechos de

núcleos en forma de cuña o prisma triangular que se extiende desde Hokkaido (Japón). Además de encontrarlo en el sitio número 1 del lago Ushki, en la península de Kamchatka, se le encuentra en la isla Anangula y las otras islas aleutianas o hasta la costa norte de Canadá asociado con edades entre 15,000 y 8,000 años (Ferré 1965, Drummond 1980)

### **Evidencia arqueológica: Alaska**

Durante el Pleistoceno, el actual estrecho de Behring formó un puente de tierra firme entre Siberia y Alaska debido a una reducción en el nivel del mar de unos 90m. Este puente existía antes de 35,000 a.n.e. entre 25,000 y 14,000 a.n.e. y a menudo entre 14,000 y 10,000 a.n.e. (Hopkins 1967, y Drummond 1980). En aquel entonces el centro del puente de Behring tenía un clima estepario con un pastizal (Colinvaux 1964) abundante que apoyaba la existencia de bisontes, caballos, antílopes y Mamuts. Después de 14,000 a.n.e., justo con el crecimiento del nivel del mar relacionado con el aumento de temperatura y humedad, se reemplazó por una flora y fauna propia de la tundra.

Por la existencia de estos puentes, hay gente que afirma que el hombre llegó a las Américas por lo menos hace 35,000, si no 70,000 años y otros que aceptan que este punto de vista es una exageración, pero piensan que el hombre puede estar en las Américas desde hace unos 25,000 años. Empero, aunque no hay evidencia de la ocupación humana entre 25,000 y 13,000 a.n.e. o antes, ya hay, como hemos visto antes (Ferré 1965) por 10,000, si no 12,000, a.n.e. un horizonte cultural de microlitos y asociados que se extiende desde el Japón hasta Alaska (Drummond 1980).

En las Américas se conoce este horizonte por el hombre de tradición Paleoártica-Americana que está compuesta de dos complejos.

A partir de dos cuevas en Trail Creek se define el complejo Denali con base en micro-núcleos en forma de cuñas, microlitos, lascas derivadas de "pebble scrapers" y unos bifaciales irregulares. Del nivel más bajo proviene una ante-asta de hueso con entradas para co-



localizar microlitos que se asocian a una fecha radiométrica de unos 9000 años. Fechas que provienen de otros huesos, mayoritariamente caribú, rinden edades entre 15,700 y 13,000 AP (Dummond 1980).

Después del complejo Denali sigue el complejo Akmak que se definió por trabajos en Onion Portage cerca del río Kobuk con base en micro-núcleos en forma de cuña asociados a microlitos (+ 25 mm de largo), núcleos asociados a lascas (Bades) (+ 80 hasta 100 mm) y buriles, además de unos bifaciales.

Hay varios otros sitios que representan variedades locales de estos complejos —Dry Creek, Gallagher Flint Station, Ugsahik Narrows, Koggiung Site— que coinciden, tanto en la fecha como en el contenido.

Esta "tradición paleoártica" invadió América del Norte entre 10,000 y 8,000 AP, pero más y más al sur, los sitios más jóvenes hasta llegar al estrecho de George con Fechas de más 5,000 a.n.e. y el Rye Grass Coulee con fechas de 6,500 a.n.e. En las terminales sureñas claramente se ve que está mezclado con una cultural local que antecede (Dummond 1980).

Tampoco hay que olvidar que se han encontrado por lo menos 11 sitios en el norte de Alaska con puntas acanaladas del tipo Clovis, pero en contextos ambiguos. Además Dummond (1980) señala que había un pasaje entre los dos casquetes de hielo —Laurentino y Cordillero— durante el Pleistoceno, menos el período que corresponde al máximo glaciar, es decir, entre 20,000 y 18,000 AP.

En resumen: es claro que la evidencia para la presencia del hombre en Alaska antes de 12,000 años es casi nula, salvo en lo que toca a unas ante-astas de proyectil hechas en hueso, las cuales provenían de las capas asociadas con fechas entre hace 9,000 y 15,000 años del sitio Trail Creek (Dummond 1980). Es decir, de una manera más conservadora; que si hay evidencias de la presencia del hombre antes de 12,000 años, todavía no les hemos encontrado. Esta ausencia de datos no proviene de una falta de interés o de esfuerzos al respecto. No es una exageración decir que en los últimos diez y quince años, había cientos, si no un millar, de investigadores que perseguían esos fines. Sería una exageración decir

que no hay una sola piedra en Alaska y Yukon que no haya sido inspeccionada, pero por ahí va la cosa.

### Expansión en el Nuevo Mundo

Llegando al Nuevo Mundo, esos invasores encontraron la más grande extensión vacía conocida por *Homo Sapiens*. Estos pioneros paleolíticos encontraban una serie de nuevos ecosistemas vírgenes y productivos de unos  $2.6 \times 10^7$  Km<sup>2</sup> que no se repetirán hasta que nuevos pioneros empiecen a invadir nuevos ecosistemas. Según lo hemos visto de los estudios de Turner, había un grupo (Na-Dene) que bajó por la costa de Canadá y otro grupo (Paleo-indio) que bajó por la franja que se abrió entre los dos grandes casquetes glaciales, la Roci-llosa y el Laurentino. Según el modelo de Martín (1973) hace unos 11,500 años un grupo de 100 gentes, los antepasados del pueblo paleo-indio, y los actuales Amerindios, llegaron a Edmonton, Alberta, y de allí colonizaron los dos continentes durante los siguientes mil años. Aunque Martín (1973) señala que una tasa de población de 0.1 o/o es suficiente para crear la población americana que se conocía en el siglo XVI, propone una tasa de población de 3.4 o/o para los primeros pobladores, por la falta de restricciones iniciales. Después de que se llegó a una densidad de población de unos 0.4 personas por Km<sup>2</sup>, Martín piensa que la migración bajó bastante. Excluyendo las áreas glaciales, esto representa una población de 107 personas que se pueda obtener en 17 generaciones. Con dicha tasa de 3.4 o/o —la población se duplica cada 20 años—, si se cuenta con una población inicial de 50 hombres y 50 mujeres. Si la tasa registra nada más el 1.4 o/o, aún así se requiere solamente de 800 años para llegar a la cifra adecuada (Martín 1973).

Martín (1973) opina que esta invasión se parece a la invasión de los mamíferos exóticos en Nueva Zelanda, en la que había las densidades de población más fuertes sobre los "frentes de expansión". Atrás de estos frentes, digamos en las áreas ya conquistadas, las densidades bajaban, en tanto que ya no había un exceso de presas. Si había un movimiento sureño de unos 16 Km al año, los descendientes de este grupo llegaron



a Panamá hace unos 10,930 años y a la Tierra del Fuego hace unos 10,500 años.

Martín creó este modelo por dos razones: Quiso explicar la breve extensión temporal de la cultura paleo-india, conocida por los tipos de puntas de lanza Clovis y Folsom, y quiso explicar la extinción, geológicamente instantánea, de la megafauna americana —*Mammuthus* (mamut), *Coleodonta* (rinoceronte), *Megaloceros* (venado gigante) y *Ovibos* (cf. almizcle).

#### Conclusiones

En resumen, este artículo demuestra que el hombre americano tiene sus orígenes en el nororiente de

Asia y que salió en varias oleadas atravesando la tierra firme conocida bajo el nombre de "puente de Behring", entre 15,000 y 12,000 años antes del presente. Solamente nos quedaría contestar ¿por qué lo hizo?. Lamentablemente este tipo de pregunta, de naturaleza filosófica, no se contesta con datos físicos aunque se puede especular que con los cambios climáticos se abrieron nuevos territorios que eran más propicios para la vida, debido a su baja densidad de población y a la alta densidad de población que había en las áreas ya pobladas, y que los primeros hombres americanos llegaron, fortuitamente, atrás de los rebaños de mamut, bisonte etc.

Aunque los datos no son todos conformes ni completos, se puede decir que el Amerindio salió de Siberia





con la tecnología de la cultura Diuktai y llegó a Alaska en una fecha aproximada de 12,000 años a.n.e. Pasó por el corredor formado entre los dos grandes casquetes de hielo, al llegar al área donde hoy en día se encuentra la ciudad de Calgary, en donde se efectuó la explosión demográfica para ocupar la mayoría de la superficie de los dos continentes americanos durante los siguientes mil años. Un poco más tarde, antecesores del pueblo Na-Dene llegaron a la costa sur de Alaska y, poco a poco, fueron bajando por la franja costera reemplazar e integrarse con las poblaciones que ya encontraban presentes allí. De estos datos no queda claro si los pueblos Aleutas y Esquimales llegaron juntos o separados, pero sí puede afirmarse que llegaron más recientemente.

#### Bibliografía

- Colinvaux, Paul A.  
1964 *Ecological Monographs*. 34:297
- Dummond, Don E.  
1980 "The Archeology of Alaska and the Peopling of America".
- Science. 209 (4460): 984-991. Asociación Americana para el Avance de Ciencias; Washington, D.C. 20006. E.U.A.
- Ferré d'Amaré, Ricardo.  
1965 *El Antropopogeno de Siberia y el Hombre Americano*. Serie Investigaciones VIII, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Hopkins, David M.  
1967 *The Behring Land Bridge*. Universidad Stanford, Palo Alto, California, E.U.A.
- Huddleston, Eldridge L.  
1967 *Origins of the American Indians; European concepts, 1492-1729*. Universidad de Texas, Austin, Texas, E.U.A.
- Kurenkova, E.I.  
1981 "Stages of the Early Man Immigration into the USSR Territory during the last Ice Age". *Interaction of the Prehistoric Man and His-Environment*. pp. 139-146, V Symposium of the Commission on Environmental Problems. International Geographical Union. Instituto de Geografía UNAM, México D.F.
- Martín, Paul S.  
1973 "The Discovery of America". 179: 969-974. Asociación Americana para el Avance de Ciencias, Washington, D.C., E.U.A.
- Martínez del Río, Pablo,  
1953 *Los Orígenes Americanos*. Páginas del Siglo XX, México, D.F.
- Maurant, A.E.  
1954 *The Distribution of the Human Blood Groups*. Blackwell Scientific Publications, Oxford, Inglaterra
- Pompa y Padilla, José Antonio,  
1985 *Antropología Dental*. Tesis de Maestría, ENAH, INAH, México, D.F.
- Szathmary, E.J.E., y N.S. Ossenberrg,  
1978 "Are the biological differences between North American Indians and Eskimos Truly profound?". *Current Anthropology*. 19:673-701. Universidad de Chicago, Chicago, Illinois, E.U.A.
- Turner, G. Christy,  
1985 a "Dental Evidence for the Peopling of the Americas" in *Research Reports*, 19:573-596. National Geographic Society, Washington, D.C., E.U.A.
- Turner, G. Christy,  
1985b "The dental search for Native American Origins" *Out of Asia*, pp. 31-78, Robert Kirk y Emöke Szathmary, eds., The Journal of Pacific History, Canberra, Australia.



# NOTAS SOBRE LA CONCEPCION PLATONICA DEL INSTANTE Y EL TIEMPO EN EL PARMENIDES

JOSE BLANCO REGUEIRA

"Pero cuando, encontrándose en movimiento, entra en reposo, estando en reposo, cambia su estado por el de movimiento, es preciso, evidentemente, que al hacer eso no esté absolutamente en ningún tiempo.— ¿Cómo es eso?— Estar en reposo anteriormente y posteriormente en movimiento, o bien antes en movimiento y después en reposo no se puede sin cambiar de estado.— ¿Cómo sería posible?— Ahora bien no hay ningún tiempo en el que sea posible a un objeto no estar, a la vez, ni en movimiento ni en reposo.— No, por supuesto —Y— sin embargo no le será posible cambiar su estado si no hay cambio de estado. No, ciertamente.— ¿Cuándo pues se efectuará el cambio de estado? No puede ser, en efecto, ni en el estado de reposo ni en el de movimiento cuando cambia de estado, ni cuando está en el tiempo.— No, claro.— ¿Deberá pues existir esa situación extraña en la que se pueda entonces encontrar que cambia de estado?— ¿Cuál es?— Es lo instantáneo. El término "instantáneo", en efecto, parece significar algo como el punto de arranque del cambio hacia uno u otro estado. Pues no es a partir del reposo aún en reposo como se efectúa el cambio, ni a partir del movimiento aún en movimiento; pero lo instantáneo, esta extraña naturaleza, tiene su situación en el linde del movimiento y del reposo; en el tiempo no está en absoluto; es el punto de llegada y el punto de partida del móvil que cambia su estado por el de reposo y de lo inmóvil que cambia el suyo por el de movimiento.— ¡Tal parece!— Y por lo tanto el uno, desde el momento en que está en reposo y también en movimiento, debe estar en el tránsito de uno a otro estado (sólo así puede, en efecto, realizar ambos estados) y como cambia de estado, es en lo instantáneo donde se efectúa ese cambio y, mientras cambia de estado, no puede en absoluto encontrarse en el tiempo, ni estar entonces en movimiento ni en reposo" (PARMENIDES 156c-157a).

"Ser" le pertenece sin duda desde el momento en que es uno.— Sí.— Ahora bien "ser" ¿significa algo distinto que participar del ser en tiempo presente, así como "fue" significa lo mismo en el tiempo pasado y que, a su vez "será" designa en el futuro una comunión con la existencia?— Eso es.— Por consiguiente, si participa del ser, por ese mismo hecho participa del tiempo". (Ibid

151e - 152a)

Y a la inversa:

"Si por tanto el Uno no participa de ningún tiempo, ni en el pasado ha sido, ni llegó a ser ni era; ni en el presente llega a ser o es, ni en el futuro llegará a ser o vendrá o será — ¿Es la verdad misma! — ¿Pero hay acaso otro modo de participar del ser que no se dé bajo ninguna de esas relaciones? — Ningún modo— Entonces el Uno no participa del Ser de ninguna manera". (Ibid 141e)

De estos pasajes retendremos dos ideas: La primera, enraizada en la doctrina platónica de la participación, establece un nexo esencial entre la participación en el ser y la participación en el tiempo, y por lo tanto entre el ser y el tiempo mismo. La segunda nos describe al instante como el lugar paradójico donde se asienta el devenir, lugar que escapa al tiempo desde el corazón del tiempo mismo.

Los lazos que vinculan estas dos ideas son muy fuertes. Tratemos de pensarlos a partir del examen de la primera idea.

El Parménides es un escrito aporético por excelencia. En él Platón nos encierra en una cadena de antinomias que se va desplegando a partir de una sucesión de nueve hipótesis (\*) generadas unas a otras por exclusión en un juego dialéctico sin salida (aporía significa precisamente no —salida, no — camino, obstrucción). Las reglas de este juego (que Platón pone en manos de un Parménides anciano a expensas de un Sócrates demasiado joven) \*\*implican que el pensamiento dé vueltas sobre sí mismo en un tropiezo constante, en una especie de embriaguez de la inteligencia que en lugar de hacernos reposar en las soluciones nos deja suspendidos de interrogaciones siempre nuevas. Es parte del arte de la dialéctica el desplegar todos los recursos técnicos para que esa vorágine no cese, incluyendo lo que podríamos llamar la pantomina de la tesis y la antítesis, el simulacro en el que el pensamiento disfruta de los vértigos que a sí mismo se suscita, y parece saborear su propia inconsistencia.



Ello forma parte, además, en Platón, de un recurso soberanamente literario por el que su pensamiento —sin duda para poder gozar de una autoridad más profunda—, acepta multiplicarse en varias direcciones opuestas cuando no diseminas, y renuncia así a la autoridad de los tratados. Una manera sutil de volver **Traslúcido** un texto consiste en agenciarse el modo de renunciar a su paternidad, dejando que el pensamiento del autor se entrega a través de toda clase de divergencias respecto a sí mismo.

Los pasajes del **Perménides** que entresacamos proviene de esa maraña dialéctica en la que el pensamiento de Platón se envuelve para mejor envolvernos. Despuntan entre una especie de telaraña, pero se dejan extraer a partir de un sentido manifiesto. Así sucede con la tesis que establece la correspondencia del ser y el tiempo en la participación. El ser no puede ser participado si lo que de él participa también del tiempo. Participar del ser significa constituirse como ente. La entidad del ente es pensada a partir de la condición participante (en el ser) todo lo ente. Y Platón parte de las posibilidades de **enunciación** de dicha entidad para mostrar su esencial temporalidad: todo lo ente debe ser **enunciado** en su ser conforme a las tres modalidades del tiempo (pasado, presente o futuro), fuera de las cuales permanece **indecible** para nosotros el ser de cualquier cosa. Esta idea (que ocupa el primer plano en los pasajes 151e--15a), aparece formulada desde una perspectiva inversa (en el 141e) dentro de otro núcleo: ni el ser ni el llegar —a— ser (el devenir) pueden ser enunciados acerca de lo intemporal.

En apariencia al menos, no habría aquí sino una simple constatación gramatical, y se podría preguntar si no es una inconsistencia el tratar de inferir una metafísica a partir de la "simple" gramática. El hecho es que para Platón no existe lo que para nosotros ha llegado a ser la "simple gramática". Para él hay entre el ser y el decir una adhesión primigenia, invulnerable, y el discurso, en la medida en que se despliega en el ámbito de la verdad, no puede encerrar otra "lógica" más que la **lógica del ser mismo**, —habría que decir, para ser más exactos, el **decirse del ser**. De ahí que aún en Aristóteles, en el movimiento fundador de toda ontología, encontramos esta pregunta de arranque: ¿en qué sentidos se dice el ser?

El ser sólo puede ser para nosotros por cuanto seamos capaces de decirlo. Pero a la vez aquello en lo que se manifiesta la participación de un ente en el ser no es nada al margen del enunciarse del ser; Este enunciarse es un acto de temporalización. En él se hace efectiva la participación en el ser de todo ente, ya como siendo, ya como habiendo de ser. Para Platón la dificultad mayor cuando se trata de la verdad no está tanto en saber cómo podrá el discurso enunciar el ser de las cosas, sino en explicar la posibilidad opuesta, la de un discurso que no enuncia la cosas tal como son. Recuérdese toda la búsqueda de **El Sofista** y la filosofía de la negación ontológica que allí se desarrolla: que el decir diga el ser, he ahí lo que no necesita explicación. Lo difícil es más bien justificar la posibilidad del discurso infiel, explicar la mentira y el error. Entre el ser y el decir hay de hecho una familiaridad primaria que se muestra con evidencia no sólo en el juicio predicativo y en el juicio existencial, sino aún —cabría decir— en el simple nombrar. Todo lo que es nombrado es evocado en su ser por la denominación e —implícita o explícitamente— situado en un tiempo. Pero esta temporalización tiene un sentido manifestativo: manifiesta los modos de **participación** del ente en el ser, de lo ideado en la idea.

Hay que insistir en la función esencial de la participación en estos pasajes. Platón escribe:

"... 'ser' ¿significa algo distinto que participar del ser en tiempo presente, así como 'fue' significa lo mismo en el tiempo pasado y que, a su vez 'será designa en el 'futuro' una comunicación con la existencia?"

Este pasaje muestra en la temporalidad la esencia de la participación. Esta última representa el "movimiento" por el que todo ente adviene a su ser y se **deja reconocer** en él. No olvidemos que la Idea es lo que permite la **identificación** de los entes singulares. La Idea es en sí misma una singularidad, pero una singularidad que se singulariza en sus "copias". Sin entrar en el examen de la naturaleza paradigmática de las ideas y los problemas que ello implica, retengamos únicamente esto: por su participación en el ser, todo ente se **deja reconocer**: a) como una identidad (en sus **eidos** o esencia), b) como algo situado temporalmente. Sólo se puede reconocer en cuanto si se determina al mismo tiempo como, o lo



que es lo mismo: el "acto" por el cual el ente se deja nombrar, reconocer en su esencia y constituirse en sujeto de posibles juicios, aparece estrechamente vinculado al "acto" por el cual reconocemos la situación temporal del ente en cuestión. Pero Platón no piensa esta vinculación en términos de "actos", sino desde la perspectiva del ser del ente, como algo inherente a lo que para él significa la "comunidad con la existencia" de la que nos habla. La participación, tomada en el sentido más fundamental de **participación existencial** implica "simultáneamente" una **participación esencial** (o si se prefiere eidética) y una determinación del "lugar" del tiempo ocupado por el ente.

Y aquí quiero hacer hincapié en una circunstancia que de algún modo se hace operante **por detrás** de estos textos: a saber que esta misma manera de pensar la temporalidad dentro de la participación implica (y en absoluto impide) que la Idea (que concentra en sí el sentido del tiempo) escape al tiempo mismo.

El tiempo es el modo de la participación, y por tanto afecta inmediatamente a lo participante, pero no a lo participado. Más aún: la participación sólo se hace posible a condición de que lo participado trascienda su juego y escape al tiempo como escapa el rostro a las variaciones de su imagen especular. Si la Figura (el Eidos) no fuera capaz de permanecer en sí misma, y por tanto presente a sí en una adhesión perfecta que excluye la duración ¿con referencia a qué transcurriría lo que transcurre? Las raíces del platonismo son lo bastante firmes como para obligar a Platón a rechazar todo intento de afirmación de una temporalidad del ser.

Contra lo que podría sugerir una interpretación apresurada de estos fragmentos, Platón sustrae el ser de toda temporalización que no sea la que implica la participación en él del ente. El ser se determina temporalmente al decirse de los entes, al enunciarse (ya existencial o predicativamente) a propósito de las "cosas" que devienen. Platón (y es esto lo que las filosofías del devenir y





el movimiento, ya sea la de Hegel, la de Nietzsche o la Bergson le reprocharán al unísono) Platón suspende de hecho al ser —como identidad absoluta— por encima de “sus” determinaciones temporales. Estas sólo son “su-  
yas” por cuanto en ellas se despliega la participación de todo ente en su esencia, es decir en su Idea.

Pero dejemos aquí esta reflexión y transportémonos de un salto a los pasajes 156c—157a. Aquí el pensamiento platónico aborda la cuestión del tiempo desde un ángulo diferente.

Ahora ya no se trata de examinar el tiempo a partir de los modos ontológicos de la participación, sino de echar un vistazo al devenir y a lo que en él hay de más extraño. Platón se pregunta por el tiempo en el que el devenir se efectúa. ¿Qué clase de tiempo será ése en el cual la cosa que deviene? No puede ser el pasado, porque se caracteriza precisamente como el “lugar” del tiempo en el que ningún devenir es ya posible; tampoco puede ser el futuro, porque en éste el devenir no se ha cumplido aún. Ese tiempo debe ser un *ahora*, un presente. Pero en el momento en que nos volvemos hacia ese presente para tratar de pensarlo, una paradoja hace que se nos esfume. El tiempo del devenir actual, el tiempo del presente, se sustrae al tiempo. “No hay ningún tiempo afirma categóricamente Platón — en el que sea posible a un objeto no estar, a la vez, ni en movimiento ni en reposo”, es decir no haber mudado aún ni haber mudado ya. Ocurre que de algún modo la idea del presente que aquí se despliega exige una simultaneidad, aunque sea instantánea, del pasado y del futuro, de lo que ha sido y de lo que será. Pero esa exigencia choca bruscamente con la naturaleza misma del tiempo. Porque el devenir sólo es posible cuando, por una sucesión continua, el pasado y el futuro *se separan continuamente*.

No es necesario recordar la enorme repercusión que este tropiezo del pensamiento de Platón (e igual que digo tropiezo podríamos decir *descubrimiento*, por que aquí el pensamiento descubre aquello mismo con lo que se obstaculiza) tendrá en toda la meditación posterior sobre el tiempo en la filosofía occidental. Algo le deben no sólo San Agustín y Husserl, sino hasta Kierkegaard y Nietzsche, sin hablar de Heidegger. Lo que en la naturaleza desafía al pensamiento y lo some-

te a la más dura prueba, es precisamente la naturaleza de eso que Platón llama en el texto una “situación extraña”: el Instante. Toda filosofía del tiempo tropieza a partir de él con este problema, ya se encamine por uno u otro sendero. Es cierto que pensadores muy notables han tratado de deshacerse de la dificultad airoosamente, y hasta cierto punto parecen haberlo conseguido. Bergson, por ejemplo, tratará de adentrarnos en una visión de la duración *indivisible*, desde la cual las paradojas del instante cobrarían un carácter sumamente artificial, se reducirían en suma a los malabarismos de una inteligencia descarriada. Pero el pensamiento de Platón no parece por ello perder del todo sus garras.

Platón plantea, según creo, algo que podría estar más allá de la cuestión de saber cómo se constituye una secuencia temporal. Su problema es el de la presencia, en el devenir, de aquello que deviene. ¿De qué naturaleza es el presente, pensando como el presente del devenir, y por lo tanto como el “lugar” en el que un ente está *deviniendo*? Platón comprueba que en la secuencia temporal ese lugar es estrictamente inasignable. La “situación” temporal del presente es “extraña” porque resulta indeterminable como tal. El presente es como el agua: se escurre entre los dedos. No se deja sujetar, no se puede fijar: cuando lo fijo ya no es, cuando lo anticipo no es todavía. El presente es la no —coincidencia misma, la *diferenciación* del pasado y el futuro, la Diferencia pura que abre el tiempo; y sin embargo al tratar de pensarlo vislumbramos en él lo contrario: algo como una coincidencia imposible, una Identidad que *cierra* el tiempo haciendo tocarse al futuro y al pasado. Esa apertura y esa clausura simultáneas del tiempo en el “Instante” son en primer lugar la antinomia con la que aquí tropieza el discurso en su impulso, pero más allá de ese tropiezo mismo, creo que nos remiten a la metafísica de Platón, que es ante todo una metafísica de la *presencia*, de la cual no voy a explorar aquí los records ni siquiera a esbozar el perfil. Me limitaré a sugerir sumariamente los rasgos que podrían servir de nexos entre las dos ideas que empecé enunciando.

Ocurre que para Platón, la Identidad del ser, o si se prefiere el ser como Identidad está tan “por encima”



del tiempo como esta "extraña situación" que llama "lo instantáneo". El ser es determinable temporalmente en la medida en que algo (diferente de él mismo) participa de él y se despliega en el tiempo. El ser determinado temporalmente es el ser **desplegado** en el devenir. Pero el ser desplegado es diferente del despliegue mismo por el que se constituye en ser desplegado. Ese despliegue que funda la posibilidad misma del tiempo es impensable en cuanto objeto determinado temporalmente. El presente es más que un momento del tiempo: es la fundación del tiempo mismo. En él se abrazan en un nudo paradójico el pasado y el porvenir, y a partir de él se separan sin cesar por un efecto de diferenciación **permanente**, y que por consiguiente no transcurre él mismo, sino que **hace transcurrir**.

Y es así como la permanencia de lo sensible aparece como la de una Diferencia. Es así también como esta permanencia encierra la paradoja de ser la permanencia del no permanecer. Lo sensible es lo que **desaparece permanentemente**, su sustancia es el ser insustancial. La presencia de todo lo que bajo ese modo se hace presente es caracterizada como un **continuo ausentarse** del ente en relación a su ser, y por lo tanto a "sí misma". Las identidades sensibles se ven continuamente fracturadas en sí mismas, y esta su inconsistencia se reflejará también en el discurso que sobre ellas versa. La opinión (la *doxa*) ¿no hablará precisamente acerca de lo que siempre es bajo el modo del dejar —de— ser? El saber, en cambio, sólo puede versar sobre el *Eidos*, sobre lo que por esencia es Figura, Rostro, Identidad.

No me propongo ahora explorar más en esa dirección, que es sin embargo a mi entender la dirección suprema del platonismo y la que establece de Platón a Hegel un camino regio por el que la meditación heideggeriana ha transitado con constancia. Terminaré con una regresión simple al texto de Platón, y en particular a esta pregunta, que suena tan extraña puesta en boca de Parménides:

... "ser" ¿significa algo distinto que **participar del ser en tiempo presente**. . . ?"

Esta sola interrogación muestra inequívocamente un equívoco. La equivocidad de la palabra "ser" (que puede y debe significar a la vez lo participante y lo participado en su ser mismo) es el eco de la paradoja que rige toda aprehensión temporal del ser. El ser, en efecto, para el que de él tan sólo participa, no puede ser captado sino por la vía de la participación misma; pero la vía de la participación es la del tiempo, la del tiempo desplegado, la del **esparcimiento** de la identidad, la del continuo ausentarse de sí. Es por eso que ser significa en primer lugar para nosotros "**participar del ser en el tiempo presente**". Y esta circunstancia, que pone a la vista el fundamental equívoco con el que tiene que lidiar la ontología ¿no nos sugiere por sí sola su origen en el hallazgo de algo que Platón piensa como la **deficiencia** esencial de lo sensible, la precariedad de una presencia incapaz de retenerse a sí misma?

Con esto no hemos hecho más que rozar de soslayo algunos rasgos de la metafísica de Platón, los cuales se encuentran sin duda entre los que han impuesto una marca más firme a la historia del pensamiento occidental. Detenerse en su examen es una tarea que otros han llevado a cabo ya mucho mejor de lo que nosotros podríamos hacerlo. A sus obras remito a todos aquellas que quieran compartirla.

\* Según la enumeración de León Robin (Platón — Oeuvres Completes, t. II, Bib. de la Pléiade Gallimard, Paris)

\*\* "Es que aún eres joven, Sócrates, contestó Parménides, y no te hallas aún bajo el dominio de la Filosofía hasta el punto en que ese dominio Negará ejercerse algún día sobre tí. . ." (Parménides 130e)



## EL DETERMINISMO EN LOS PROCESOS HISTÓRICOS

Jaime Collazo Odriozola

El problema de las determinaciones del proceso social ha ocupado a filósofos y científicos sociales en el último siglo. Anteriormente ya había sido tratado por teólogos e intelectuales en general. Remontándonos hacia atrás, lo encontramos en el Antiguo Testamento, especialmente en el Libro de Job. En el Renacimiento la polémica entre Erasmo y Lutero se centró en gran parte en el problema del "libre arbitrio" y el "servo arbitrio", pero quien adoptó la posición extrema a favor del determinismo fue Calvino con su doctrina de la predestinación. Con las variantes propias de una época que ya no se desvela tan intensamente con el problema de la divinidad, el asunto se replantea con la emergencia del positivismo y del marxismo, muy vinculado a la posibilidad de hacer de la historia una disciplina científica. Un hito importante en el desarrollo de la discusión, fue la aparición del artículo de Plejanov: **El papel del individuo en la Historia**. En México, el asunto ha tenido una brillante reaparición con motivo de la publicación del libro de Carlos Pereyra: **El sujeto de la historia**, y el comentario que para su presentación en Madrid le hizo Adolfo Sánchez Vázquez, publicado en **Ensayos marxistas sobre historia y política**. A primera vista las objeciones de Sánchez Vázquez parecería que son solamente una cuestión de matiz, puesto que el primero dice: "Sería mala estrategia teórica sostener que las cualidades personales no desempeñan ningún papel en el desenvolvimiento de la historia. Todo proceso social está constituido de manera sustantiva por actos individuales cuya realización es producto de decisiones que se adaptan —habitualmente— con base en una elección entre diversas opciones posibles. El último párrafo está citado por Sánchez Vázquez como ejemplo de algo "apuntado", aunque no "asumido y desarrollado" por Pereyra.

Ambas posiciones no serían tan antagónicas como podrían sugerirlo las palabras, sino más bien se trataría de una cuestión de énfasis, de acentos. Parecería que para ambos, los hombres sufren ciertas determinaciones que limitan su "libre albedrío", sus posibilidades de elegir, de decidir. Pero siempre hay opciones y allí sí juega su papel la libertad, la elección no determinada. Casi me

atrevería a decir que todos los historiadores podrían suscribir algo parecido. Las discrepancias, como en este caso, surgirían al tratar de ponerse de acuerdo, sobre la cantidad de opciones que se le presentan, o mejor dicho, sobre qué tan amplio es ese margen de libertad que queda a los individuos.

Cualquier hipótesis que se plantee al respecto será no científica, de acuerdo con los moldes positivistas popperianos, porque no podrá ser ni comprobada ni refutada. La decisión en este caso podría tener carácter científico si fuera posible repetir cualquier proceso histórico o social y hacer que sus protagonistas adoptaran una opción diferente a la realmente tomada. Pero es ocioso repetir que no se puede experimentar en ciencias sociales para hacer cambiar una decisión y verificar el resultado. Max Weber apuntaba en ese sentido con su método tipológico, pero sólo como un proceso racional, intelectual y tenemos sobrada experiencia para saber que la realidad generalmente opera con una racionalidad diferente de la nuestra, se resiste a cambiar según las directivas que nuestro intelecto le prescribe. Quien dude de esto que interroge a cualquier ex-secretario de hacienda. Los historiadores saben bastante de esas especulaciones acerca de lo que hubiera pasado si... las decisiones hubieran sido otras. Se le llama peyorativamente "la historia de si..." y se recomienda no practicarla. El método comparativo trabaja con procesos ocurridos o con lo que de ellos se sabe, no con especulaciones. Por lo tanto, si ninguna hipótesis puede refutarse, sólo se puede seguir con el tema en forma especulativa.

Sánchez Vázquez como filósofo, se muestra muy preocupado por problemas axiológicos y de responsabilidad. Se niega rotundamente a ceptar la determinación total del proceso social porque "la elección se vuelve superflua y la crítica y valoración de esta elección" también. Seis renglones más abajo insiste en que si las decisiones se toman "por la necesidad histórica", entonces queda excluida "la valoración y la crítica". Para él, este asunto "involucra el problema de la responsabilidad política y moral de los agentes". "Se trata de la responsabilidad que contraen al decidir entre las opciones posibles que se les presentan ya que la elección no se halla determinada, al menos directamente, por la situación





objetiva. La responsabilidad desaparece si el agente se encuentra ante una sola posibilidad ya que entonces no hay espacio para una elección racional". Aquí cabe apuntar de pasada que las libres elecciones humanas, en el caso de que existan, difícilmente pueden concebirse como racionales; pero sigamos con lo otro. Pone como ejemplo el proceso soviético desde la Revolución hasta la muerte de Stalin y agrega que éste "no puede ser exonerado de su responsabilidad moral y política individual".

Una de las censuras más insistentemente repetidas que ha debido padecer la historia, fue la de la incidencia de los valores en el proceso de investigación. Tanto en la elección del tema, como en la selección de los documentos, como en los criterios de significatividad, como en la peculiaridad derivada del hecho de que su objeto de estudio también está cargado de valores, lo que haría imposible abordarlo sin valorarlo. Mucha tinta se gastó, por un lado para demostrar que con respecto a las tres primeras objeciones no había ninguna diferencia con cualquier otra ciencia fáctica. Que la cuarta no modificaba en nada las técnicas, puesto que esos valores también eran algo que debía explicarse, lo que no im-

plicaba valorarlos. Por otro lado la tradición historiográfica desarrolló toda una preceptiva para alertar a los historiadores e instarlos a eliminar de sus trabajos todos los valores que fueran conscientemente capaces de detectar. Por supuesto que los valores siguen operando inconscientemente, pero eso es el subproducto, los desechos de la investigación y toda ciencia los tiene. Eso es precisamente lo que el resto de la comunidad de historiadores no comparte con cada historiador individual. Pero un problema real que casi ha logrado eliminarse de la investigación actual es la costumbre de emitir juicios de valor acerca de las personas involucradas en los procesos estudiados y de sus actitudes. No puedo resistir la tentación de recordar las batallas de libró Lucien Febvre para evitar que los historiadores se erigieran en "jueces suplentes del Valle de Josafat". Mucho le ha costado a la historia irse ganando el modesto y secundario puesto que ha logrado entre las disciplinas de conocimiento, para recaer en viejos vicios y tentaciones superadas. La moral, la ética, cambian junto con la economía, la estética, la ideología y todos los otros niveles que integran el proceso histórico. ¿Desde qué moral juzgar los actos de hombres de otra época? ¿De otro ámbito



social? No debemos olvidar que muchos actos considerados inmorales en su tiempo. Sánchez Vázquez pide que la teoría de la historia se adecúe a las necesidades de otras disciplinas (la moral, la ética) y esto no es posible. Como hombres aislados podemos hacerlo y hasta me atrevo a decir que sería deseable que lo hiciéramos, pero el conocimiento no se detiene por nuestras convicciones. Recordamos que el rechazo por motivos religiosos que Einstein exteriorizó acerca del principio de indeterminación de Heisenberg, no impidió su aceptación por la comunidad científica. La valoración y la crítica (salvo cuando esta significa análisis) no forman parte del oficio de historiador. Su función es explicar y hacer inteligibles los procesos sociales pasados, no acusar ni buscar responsabilidades. Por lo tanto si el historiador en búsqueda llega a ciertas conclusiones teóricas que contradigan ciertos valores o ciertos intereses extrahistóricos, no por eso debe detenerse.

Pero más sorprendente es lo que dice a continuación: "Decir que es responsable (Stalin) no significa negar que sus decisiones y actos se hallaban **determinados** sino que esta determinación no es pura y simplemente ha de la situación objetiva; hay que contar ciertamente con factores subjetivos: su pasado, las tradiciones diversas en que se ha formado ideológicamente, las influencias que ha recibido, su pertenencia a la burocracia estatal, etcétera. En la Unión Soviética, en aquellos años, primeros años de la Revolución, quedaba espacio para otras opciones posibles como la que postulaba, por ejemplo, la "oposición obrera". Se incluyen entre los factores subjetivos una serie de determinaciones que por serlo ya dejan de ser subjetivas. Las mentalidades, colectivas son una realidad objetiva, independientemente de que sean transportadas por sujetos. También la economía es transportada por sujetos y nadie ha dicho que no sea una realidad objetiva. Hay un problema conceptual y terminológico en ese pasaje que enturbia mucho el cambio de ideas. El pasado social de los individuos, las tradiciones ideológicas, la pertenencia a la burocracia, las influencias recibidas son **DETERMINACIONES OBJETIVAS** en la medida en que son limitaciones exteriores al libre albedrío y la capacidad de elegir entre diferentes opciones. Toda la herencia material, moral, intelectual, reli-

giosa, ideológica, técnica, científica, estética, en una palabra, la cultura que recibimos, forma parte de una realidad objetiva que es precisamente el objeto de estudio del historiador, de donde surgen sus explicaciones del proceso histórico "impersonal". Confundir "objetivo" con realidad material y "subjetivo" con realidad espiritual equivale a cambiar los términos en que Pereyra había situado la discusión. De lo que estamos hablando es del libre albedrío.

Ahora bien, podemos coincidir, a pesar de todo, en que hay un límite a la gama de posibilidades que se ofrecen a la elección personal, pero que esa elección, esa opción es indeterminada, azarosa, casual y por tanto inexplicable. Aquí debemos tener en cuenta dos tipos de determinaciones que el historiador no puede perder de vista: las que se derivan de la "duración" del pasado y las que se derivan de los demás hombres que participan de nuestro propio presente. Aceptamos provisoriamente que hay elección casual, lo cual no significa aceptar que dicha elección tenga consecuencias sobre la sociedad, sobre el proceso histórico. Es posible aceptar una elección personal libre que pueda afectar la vida de un individuo en lo personal, pero una sola persona no puede influir en la marcha del proceso social. Como dice Pierre Vilar, la historia es "el resultado estadístico de los hechos anónimos: de aquellos cuya repetición determina los movimientos de población, la capacidad de producción, la aparición de las instituciones, las luchas secretas y violentas entre las clases sociales —hechos de masas todos ellos que tienen su propia dinámica". Cuando una elección azarosa se repita en tantos individuos como para constituirse en un hecho social, creo que tenemos motivo para sospechar, aunque no tengamos los medios para probarlo, que dicha elección no era tan azarosa, sino que debía tener fuertes determinaciones, aunque repito, no tengamos en este momento forma de verificarlo y ubicar dichas determinaciones.

En realidad, no son las decisiones de los individuos las que pesan en la evolución de la sociedad, si no el apoyo social que esas decisiones tengan. En 1914, el Zar decidió hacer la guerra. En Rusia muchos pensaban como él, eran una minoría, pero muy influyente. El Gobierno Provisional decidió respetar los tratados se-



cretos y los compromisos firmados por el gobierno zarista, pero una gran masa de la población estaba en contra en forma cada vez más decidida a medida que el conflicto avanzaba. Los bolcheviques no fueron tratados como traidores por firmar una paz onerosa en Brest-Litovsk, por la población Soviética, porque interpretaban bien el pensamiento y los deseos de las grandes mayorías. Pero analicemos el mismo ejemplo que nos ofrece Sánchez Vázquez. Las decisiones del "Gulag" ¿las tomó solo Stalin? ¿Las realizó él solito? Se podría alegar que lo impuso por el terror, pero debemos tener en cuenta que los gobiernos terroristas también necesitan ejecutores y un grupo social, aunque sea minoritario, que esté de acuerdo. Si damos respuestas afirmativas a esas interrogantes, podemos condenar a Stalin y dejar de lado a una sociedad que lloró su muerte honda y sinceramente, con más intensidad que la que lloraron a muchos familiares cercanos y queridos. También habría que preguntarse por qué costó tanto borrar su memoria y condenarlo públicamente. Pero sobre todo, habría que preguntarse qué pensaban los que llevaron adelante las famosas purgas de 1936-37, o las matanzas de campesinos de 1930-33 exigidas por la colectivización forzosa. Matanza que siete años antes había anunciado Preobrajenski en sesión del Comité Central. ¿Qué pensaban los que concibieron, instalaron y mantuvieron durante tanto tiempo en funcionamiento el Gulag? Cuidado, si de juicios se trata, enjuiciar a Stalin es fácil y poco problemático, pero enjuiciar a toda una sociedad es más complejo porque no podemos hacerlo desde nuestra individualidad, sino desde nuestra sociedad y entonces sí que podemos aplicar aquello de "el que se halle libre de culpa..."

En la perspectiva histórica, Stalin no fue más que el emergente de fuerzas sociales que en un momento de la evolución social y política del pueblo soviético impusieron su proyecto y su visión. Alega Sánchez Vázquez que había otras opciones como la de la "oposición obrera", cuando precisamente, esas fuerzas representaban a otros grupos sociales que fueron derrotados. Si Stalin hubiera optado por esta opción, seguramente hubiera sido derrotado y otro hubiera ocupado su lugar, pero el proceso histórico soviético no hubiera variado. Esto es

una convicción que no se puede verificar. Sin embargo, si queremos entender por qué Stalin no podía estar con la "oposición obrera", tal vez sería procedente atender a ciertas "estructuras" de larga duración determinante del proceso. El Comité Central de los bolcheviques en septiembre-octubre de 1917, contaba con veintidós miembros. Lenin y Sverdlov mueren naturalmente antes de las purgas. De los diecinueve restantes, dos eran de extracción obrera, dieciséis de la clase privilegiada y uno, UNO SOLO, Stalin, era hijo de campesinos y su padre había sido siervo adscripto a la gleba antes de la liberación de 1861. Como mínimo el 80o/o de la población del Imperio Ruso en 1917 eran campesinos. Son dos factores que se inscriben en la "larga duración". Seguramente esta explicación no es suficiente, pero ¿quién era el más capacitado para interpretar a la mayor parte de la población, o al menor el que tenía antecedentes para suponerlo el más capacitado? Aunque no suficiente, esta explicación puede orientarnos mejor en el sentido de la comprensión del problema que ningún juicio moral sobre un individuo, ni ningún pedido de responsabilidades póstumo.

La mente humana tiene tendencia a simplificar complejos procesos sociales, resumiéndolos en algunos nombres propios que se hacen depositarios de todas las pasiones que los hombres proyectan sobre ellos. Esto puede ser una característica psicológica propia de la mente humana, o bien un elemento desarrollado o estimulado por determinadas formas de organización social. Semejantes simplificaciones permiten analizar no sólo los procesos sociales del pasado, sino también los actuales y es sobre éstos, sobre los que la propaganda oficial de las clases dominantes centran su mayor insistencia. En el reciente caso de ataque a Libia por parte de los Estados Unidos de Norte América, podemos ver que es muy fácil lograr adhesiones contra ciertas formas de terrorismo; si logramos que el público identifique el fenómeno terrorista con las diabólicas intenciones de algún presidente. Sería más difícil lograr muchas adhesiones si se analizaran a fondo los orígenes y las causas del terrorismo y si tras una definición clara del término, se pudieran estudiar estadísticamente y clasificar según sus motivaciones o cualquier otro crite-



rio, TODOS los actos que cupieran dentro de la definición acordada. Este análisis podría revertir las adhesiones en rechazo de quienes hoy han buscado el consenso para "castigar" a Libia, Siria, Irán, ayer a Guatemala, Cuba, México, mañana a Nicaragua. . . Conscientes o no quienes personalizan los procesos sociales, ayudan a quienes sí ven allí una finalidad. Se torna peligroso en la medida en que el gran público se acostumbra a ellos, porque de otra forma no sería tan fácil hacerlo cambiar de opinión con tanta velocidad como cambió la población norteamericana con respecto a las intervenciones de su país en otros países desde el fin de la Guerra de Viet Nam en 1975 hasta este año, y convencerla con argumento de trivialidad supina.

El desarrollo actual del conocimiento histórico no

permite sostener válidamente la teoría de la determinación total, ni la de la influencia individual y azarosa en el proceso histórico. Para poder sostener cualquiera de ambas sería menester saber más acerca del funcionamiento íntimo de dicho proceso, cosa que sólo se puede lograr con una profundización del conocimiento y un perfeccionamiento constante de sus herramientas, mientras tanto, el tomar partido por una u otra posición es una cuestión de convicciones personales, lo que es otra forma de decir, de valores.

Razones de espacio nos impiden analizar aquí las características del conocimiento histórico en este tiempo, lo cual sería el siguiente paso para continuar con este tema que no lleva miras de agotarse.





## EL ARIEL DE JOSE ENRIQUE RODO

Luis María Quintana Tejera.

José Enrique Rodó, ensayista y pensador uruguayo, nació en Montevideo en 1871 y murió en el año de 1917. Llegó a su mocedad intelectual en el momento en que la quiebra del idealismo romántico, que fuera el credo de la generación anterior, arrollado por el avance dominador de las doctrinas científicas, enseñadas desde el 90 en la Universidad, había dejado sin verdaderas fuerzas morales inspiradoras y sin orientaciones definidas a la juventud que aparecía en el inicio del siglo bajo el signo de un positivismo frío, vacío de razones.

Es el escritor uruguayo que ha logrado —en el primer cuarto del 900— la más alta consagración en Hispanoamérica. A su muerte, en discursos y editoriales de la prensa, el autor de *Ariel* fue proclamado el más alto valor intelectual del Continente y se le otorgó, por antonomasia, el título de “Maestro de la juventud de América”. En su época y fuera del país, el prestigio de su nombre sólo puede admitir parangón con el de Rubén Darío.

### Su obra.

Habría concebido Rodó hacia 1895, la publicación de una serie de ensayos de crítica literaria y filosófica, con el título común de *La Vida Nueva*. Sólo llegó a publicar tres opúsculos: *La Novela Nueva* (incluyendo un artículo titulado: “El que vendrá”), *Rubén Darío y Ariel*.

*La Novela Nueva* es comentario a las llamadas “Academias” del también escritor uruguayo Carlos Reyles. En verdad lo que da motivo al ensayo crítico de Rodó no son las novelas mismas de Reyles, sino el prólogo de la primera de ellas, “Primitivo”, editada en el 96 —prólogo en el cual Reyles, al expresar sus intenciones, se hace portavoz del modernismo estético.

Dos años después aparece su ensayo sobre Rubén Darío. En 1900 publica *Ariel* obra de la cual nos ocuparemos más extensamente en el presente trabajo.

En 1909 aparece *Motivos de Proteo*, denso libro fragmentario en que venía trabajando con intermitencias desde la aparición de *Ariel*; y en 1913 *El Mirador de Próspero*, compilación de todos sus trabajos de diversos géneros: históricos, críticos, didácticos, parla-

mentarios, periodísticos, escritos desde 1895 hasta la fecha de la edición, y algunos de los cuales ya se habían publicado en revistas nacionales y extranjeras.

### *Ariel*.

Desde 1898 estaba Rodó, por su cátedra de Literatura, en relación directa con la juventud estudiosa, ejerciendo sobre ella, en los términos circunscriptos de aula, una función característica de su espíritu: el magisterio. Era por tendencia natural educador y quiso que su profesorado trascendiese desde el reino universitario a los confines de América.

Es así como nacerá *Ariel*. Es un discurso dirigido a la juventud del Continente para orientarla a su destino más noble. Esta ha de ser su obra capital, el libro destinado a alcanzar la mayor resonancia y significación en el ambiente intelectual de casi toda América Latina.

*Ariel* encarna un doble complementario movimiento histórico de la cultura de estos países latinoamericanos. Por un lado, inicia la reacción espiritual de la cultura, un *neohumanismo*, frente al positivismo científico de la época, reintegrándolo al culto de las idealidades clásicas, las de la derrocada tradición renacentista. Por otro lado se levanta frente al influjo avasallador del progreso y del poderío norteamericano; ante sus triunfales normas de positivismo práctico, Rodó impondrá el concepto de la superioridad de una cultura de índole intelectual y estética, de acuerdo con aquellas tradicionales normas del humanismo grecolatino.

Grave crisis histórica experimenta la conciencia de los países latinoamericanos al entrar en el nuevo siglo. El ejemplo de los Estados Unidos del Norte, dinámicos y poderosos, oprime el ánimo de los pensadores y estadistas del continente sur, llenándolos de desconcierto y desaliento con respecto a sus propias capacidades. El contraste entre el enorme desarrollo del Norte y el enorme atraso del Sur, es demasiado grave y terrible. Civilizarse es sinónimo de norteamericanizarse; y tanto más, que, no sólo aquí, sino en la misma Europa, se proclama la superioridad de la cultura anglosajona sobre la latina y muchas voces convocan a las grandes maestras de la la-



tinidad —a España, a Italia, a Francia— a adoptar esas mismas normas positivas, a anglosajonizarse.

Es frente a tal despresivo estado de ánimo que aparece *Ariel*, afirmando los valores tradicionales del humanismo renacentista, en oposición a la imperiosa soberanía del utilitarismo anglosajón.

El "arielismo" que el libro de Rodó suscita en toda América, no determina precisamente un movimiento de mayor aproximación intelectual a lo español, sino un incremento del influjo cultural francés. El *Arielismo* como el Modernismo, su caso contemporáneo, tiene por metrópoli espiritual a París.

Entre las lecturas que han influido predominantemente sobre Rodó, lo más cierto es tomar como testimonio de prueba los propios autores más citados en su obra. En *Ariel* predominan los de Guyau, Emerson, Taine y por supuesto, Comte, Spencer, Stuart Mill, entre los más próximos. Los de Platón, Marco Aurelio, Montaigne, Goethe, y otros, entre los clásicos, son los que se encuentran en primer término.

La formación intelectual de base positivista, que corresponde a su generación, a su tiempo, aparece así contrapesada —equilibrada— por los influjos del idealismo tradicional. Pero su maestro predilecto —y precisamente aquél en quien como en él, tienden a equilibrarse armoniosamente esos elementos— es *Renán*, cuyo influjo normativo sobre su mentalidad es evidente.

Lo que Rodó trae a América es en esencia el espíritu laico y ecléctico de Renán, cuyo culto severo de la ciencia no es incompatible con la gracia estética del helenismo, ni con el sentimiento y la poesía (ya que no con la fe y el dogma, que niega) del ideal cristiano. *Ariel* viene así, a poner una sonrisa espiritual en el rostro escueto del positivismo spenceriano de la hora, y a coronar con las rosas paganas del banquete la frente descarnada de la verdad científica.

Todo induce a creer que es la lectura del *Calibán*, drama filosófico—político del escritor francés, lo que sugiere a Rodó el empleo de los símbolos de *La tempestad* Shakespeariana. En Renán, el viejo mago Próspero, representación de la sabiduría, es vencido y suplantado por Calibán, encarnación de la grosera sensualidad instintiva, en quien también se simboliza a la masa ignoran-

te y ruda, queriendo así representar el triunfo de la democracia igualitaria y materialista sobre aquel gobierno aristocrático de los sabios, en que él soñaba ingenuamente. *Ariel* parece querer ser, en gran parte, una respuesta —y una solución— a los problemas planteados en *Calibán* con respecto a tal conflicto entre la democracia y la cultura, tal como se presenta en ese tiempo.

Esa formación mental determina el tipo y el estilo de Rodó que transmite a toda una generación latinoamericana. Aunque la base de su mentalidad está en el positivismo —en Comte, en Spencer, en Taine, como él reconoce— presenta, sin embargo, y más acusado aún que en el propio Renán, el rasgo que define y distingue su estilo intelectual y constituye la gran novedad en la evolución de la ensayística del continente: esto es, la actitud estética ante la vida. La ensayística ha sido, hasta entonces, casi puramente ética y sociológica; la filosofía política predomina sobre todos los otros problemas y valores que no excluyen pero se ordenan en torno a su primacía. Rodó inaugura el primado de la estética. No él mismo lo reconoce— presenta, sin embargo, y más acusado aún que el propio Renán, el rasgo que define y distingue su estilo intelectual y constituye la gran novedad en la evolución de la ensayística del continente: esto es, la actitud estética ante la vida. La ensayística ha sido, hasta entonces, casi puramente ética y sociológica; la filosofía política predomina sobre los otros problemas y valores que no excluyen pero se ordenan en torno a su primacía. Rodó inaugura el primado de la estética. No es él precisamente lo que en su época se llama un esteta, de especie tan difundida entre la intelectualidad europea (Baudelaire es un ejemplo); como esta especie prescinde del bien y de la verdad, integrantes de la triada platónica, para quedarse con lo bello, puro, como medida única de valores universal, de lo que resulta necesariamente un producto mental algo monstruoso, no puede Rodó pertenecer a ella; se lo impide su norma de equilibrio, su dialéctica platónica precisamente. El profesa el culto de la triada clásica en su integridad. *Ariel* sigue la tradición socrático-platónica a través de Renán. Crece en la virtud racional como fin de la verdadera sabiduría, pero cree también en la virtud eurítmica de lo apolíneo. En su Triada, la belleza ocupa el centro,



teniendo a ambos lados a la verdad y al bien, enlazadas en armoniosa figura estatutaria.

La estructura de *Ariel* tiene como punto de partida la alocución que el maestro Próspero dirige a sus alumnos al terminar el curso anual. La obra se compone de tres partes bien diferenciadas en su unidad.

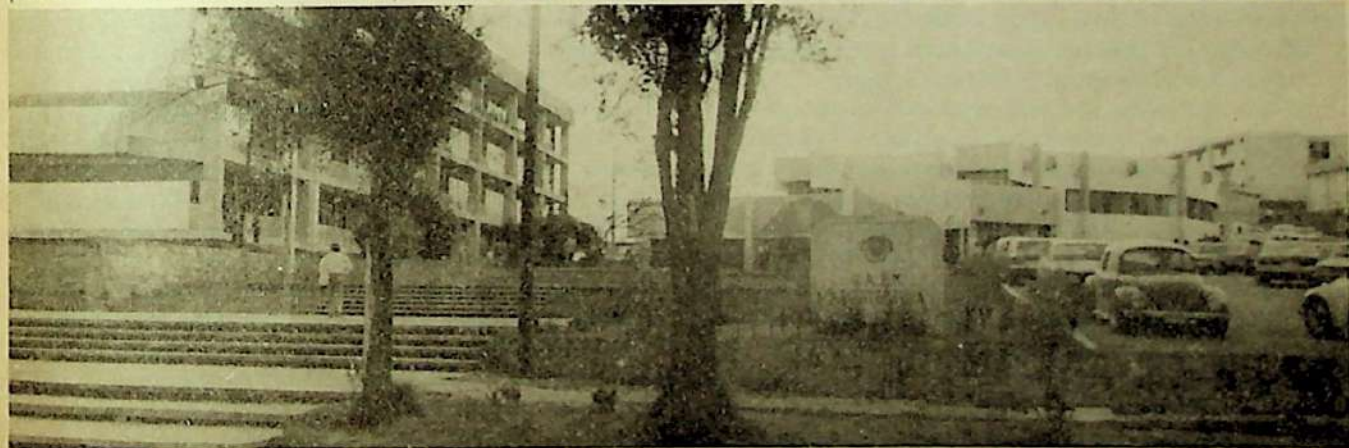
En la **primera** se exalta la personalidad integral del hombre, "profesión universal" contra la especialización profesional absorbente, como condición de alto cultivo del espíritu por encima de la sola actividad práctica.

En la segunda, nos encontramos con una prolongación complementaria de la primera; aquí se entabla la defensa de las minorías selectas y las jerarquías intelectuales contra las tendencias niveladoras y mediocráticas de la democracia moderna (procurando, como se sabe, la conciliación de ambos valores); pero ambas partes doctrinales convergen hacia su piedra de toque, su concreción formal, que se halla en la **tercera**, donde se formula la crítica más vigorosa que se haya hecho a los Estados Unidos y cuya vigencia posterior atestiguan —en general— los mejores ensayistas y novelistas que en este siglo ha producido aquella potencia. Los nombres de Waldo Frank y Sinclair Lewis, entre otros, suscriben el aserto. Sus auto-críticas son mucho más severas que la de *Ariel*.

La característica fundamental y típica de la mentalidad de Rodó en *Ariel* y en sus libros posteriores, lo que puede ser la clave de su filosofía, es la constante norma

de conciliación y equilibrio entre las antinomias, actitud y criterio de los que resulta su libre posición crítica al margen de todo doctrinarismo exclusivo, de todo sistema hermético, cierta forma de eclecticismo o de síntesis, que le permite conjugar armónicamente los elementos dispares y resolver teóricamente los conflictos. Así, concilia helenismo y cristianismo, positivismo e idealismo, tradicionalismo y renovación, progreso técnico y cultura humanística, igualdad democrática y aristocracia espiritual, europeísmo y americanismo, agnosticismo y religiosidad. Esta forma de conciliación dialéctica, aplicable y aplicada a todos los conflictos de la filosofía y de la vida, es lo más formal y característico del "arielismo" ya que esa prédica de los valores espirituales de la cultura —que es lo que aparece en primer término como su característica preponderante y la determinante de su éxito histórico— es también el resultado de ese eclecticismo de su norma dialéctica, puesto que no lo propone en lugar de lo otro, su contrario, el utilitarismo pragmático, el culto del progreso técnico, sino como su prioridad, que ha de equilibrarse con aquello —cuya necesidad reconoce—, y cuyos males —males de su exclusividad— aspira a corregir. No es esto contra aquello, sino aquello y esto, armónicamente equilibrados en una síntesis superior.

Todo *Ariel* es un constante juego dialéctico de conciliación y síntesis de antinomias. Y con *Ariel* to-





da la obra entera de Rodó —anterior y posterior al libro que le da fama— se rige por esa norma criteriológica, abarcando el campo entero de nuestra conciencia intelectual y afirmando un orden de conceptos y de valores que podría decirse sistemático, empleando la palabra un poco paradójicamente.

El episodio polémico ocurrido en 1906, el más resonante de su vida pública, contenido y perpetuado en el folleto *Liberalismo y Jacobinismo*, da como una demostración práctica de ese criterio, en cuanto norma de convivencia humana y orden de la cultura. Racionalista, agnóstico, ajeno (pero no enemigo) a toda religión positiva, y opuesto (eso sí) a todo predominio eclesiástico en la vida de la sociedades que pueda impedir el libre y múltiple desarrollo del pensamiento y de la cultura, define, sin embargo, la permanencia en las salas de los hospitales públicos de los crucifijos, símbolos de la caridad en cuanto virtud cristiana, frente a polemistas radicales de esa tendencia. Su liberalismo se concilia con el respeto de la religión y con el culto de aquellos símbolos cuyo sentido traspasa las fronteras estrechas del dogma.

Su propio positivismo, su culto de la verdad científica, se concilia asimismo con el propio sentimiento religioso, al que asigna una alta función en la idealidad de la conciencia; siempre, claro está, que él se manifieste libremente, fuera de toda forma dogmática. De su concepto acerca del sentimiento religioso, compatible con el radicalismo científico, da exacta medida su apreciación sobre la religiosidad de Renán, a quien atribuye en *Liberalismo y Jacobinismo* la más cabal posición de la conciencia libre frente al problema religioso.

Pero, he aquí que este principio de conciliación dialéctica llega a ser tan imperativamente normativo en Rodó, que lo conduce hasta enfrentarse con el propio Renán y a dirigirle severos reproches. Ello ocurre en *Ariel* al tratarse el problema de la subsistencia y prevalencia de los valores jerárquicos del espíritu en el seno del igualitarismo democrático. Se escandaliza Rodó ante la arbitrariedad de aquel predicado político de Renán, que postula como ideal republicano de gobierno el despotismo de una oligarquía de sabios, censurándole amargamente su desdén o su olvido de la libertad, como base del orden humano. Se conduce de los ataques de

aquel gran aristócrata espiritual a la igualdad democrática, que llama "estas paradojas injustas del Maestro", declarando que es insensato pensar como Renán en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonable jerarquía, por la destrucción de la igualdad democrática, en fin, sólo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma. De tal manera que siendo el deber del Estado dar a todos idénticas posibilidades, más allá de esta igualdad inicial toda desigualdad estará justificada porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad.

Hacia 1910, en el prólogo a la segunda edición de "Idola Fori", del colombiano Arturo Torres, su discípulo, Rodó propone la conciliación del positivismo con las nuevas corrientes filosóficas del siglo, con el renacimiento de la metafísica espiritualista en Francia, cuyas primeras oleadas llegan recién a estas playas de América. Y escribe allí una de sus más significativas y hermosas frases: "El positivismo que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona".

Ya antes del 900, desde su juventud, planteaba de modo semejante el problema. En el ensayo crítico sobre Darío declara pertenecer con toda su alma a ese gran movimiento intelectual de fines de siglo, que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundados, a disolverse en concepciones más altas.

Es también en ese prólogo donde insiste, más concretamente, en otra forma de conciliación: la del escepticismo y la del fanatismo; es decir el equilibrio racional entre la fuerza de pasión y acción que da el uno, y la fría, lúcida, tolerante prudencia que da el otro; y tan lejos de la indiferencia como la obcecación.

Resumiendo y para terminar, la prosa de Rodó se sostiene en ese difícil punto de equilibrio que armoniza la elaboración cuidadosa con la justa elegancia del giro y la perfección escultórica con el movimiento de la vida. Es en *Ariel*, sin duda, donde ese equilibrio se realiza más plenamente sosteniéndose en todas sus páginas.



## CARACTERÍSTICAS DE LA DEMOCRACIA

Alberto Saladino García

Comentar el libro de Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia* (México, fondo de cultura Económica, 1986, 138 pp.) es un ejercicio interesante porque permite repasar los elementos de la democracia y fundamentar sus exigencias. Desde ahora aclaro que la proposición para participar en esta presentación del libro generó en mí una doble pretensión: primera el título de los artículos antologados vislumbró la idea de clarificar las perspectivas de la democracia; segundo, reforzó mi inquietud para continuar pugnando por la instauración de la democracia en nuestro país al obtener información fresca y así coadyuvar a la mejor comprensión de la discusión actual que se está dando en México. Sin embargo, luego de la lectura de este libro, la primera pretensión no la concreté porque su contenido no corresponde a su título, o mejor dicho, el título es equívoco. Lo reconfortante es que sí me aportó elementos para actualizar mis conocimientos en este tópico. Por este último motivo, me parece conveniente enlistar las características de la democracia según Norberto Bobbio y, luego, plantear mis puntos de vista.

### II

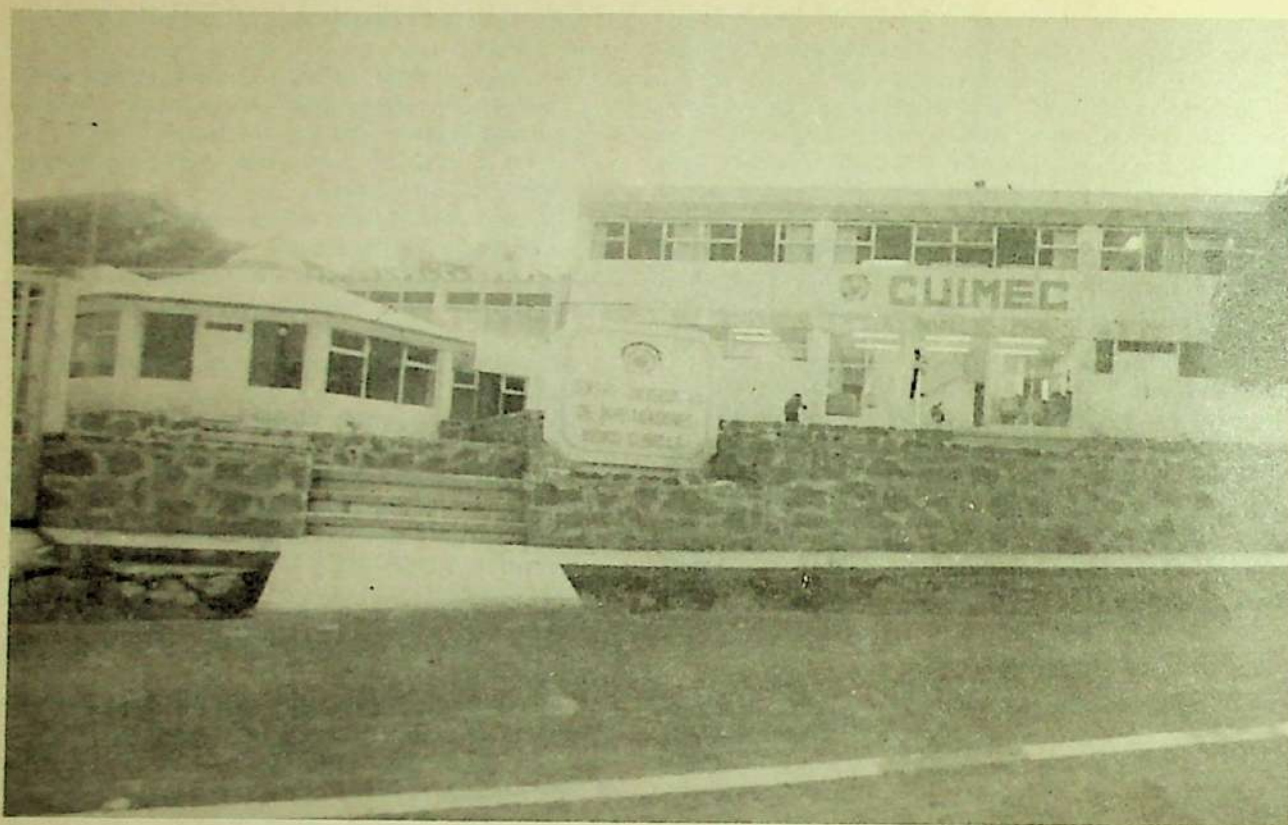
En la "Introducción", el autor sintetiza su visión de este tipo de gobierno, presentando las ideas motivos de discusión: "en el mundo, la democracia no goza de óptima salud" (p.7) pudiendo perfeccionarse toda vez que su esencia es la transformación, es dinámica por antonomasia. Allí mismo la define como "el conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados"(p.9).

Precisamente, el motivo de fundamentación y precisión de la democracia se encuentra presente en los siete ensayos que integran el libro, pero es en el primero donde están condensadas las principales tesis del autor. Para conocer, esquemáticamente, las características de la democracia paso a enlistarlas, todas ellas enunciadas casi literalmente y sacadas de los siete artículos:

1.— Es un conjunto de reglas que establecen quién está autorizando para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos (p.14)

- 2.— Su regla fundamental es la del respeto a la mayoría (p.14)
- 3.— Tiene un carácter selectivo, pues es indispensable que aquellos que están llamados a decidir o a elegir quienes deberán decidir, se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una u otra (p. 15)
- 4.— El contexto de este tipo de democracia es el estado liberal por dos razones:
  - a) son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático y, b) es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales (p.15)
- 5.— La democracia nació de una concepción individualista de la sociedad (p.17)
- 6.— La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista (p.18)
- 7.— Por tanto, la peculiaridad de un gobierno de élite no es la ausencia de élites sino la presencia de muchas élites que compiten entre ellas por la conquista de voto popular (p.21)
- 8.— La convivencia pacífica sólo se da entre estados democráticos (p.30)
- 9.— En las sociedades tan complejas de nuestro tiempo es imposible sustituir la democracia representativa por la directa (p.33)
- 10.— Una de las virtudes de la democracia representativa es que todo representante puede ser cambiado. Toda democracia es representativa (p.36)
- 11.— La democracia actual debe conceptuarse como la lucha contra el abuso de "poder desde arriba en nombre del poder desde abajo y contra el poder concentrado en nombre el poder distribuido" (p.47). La democracia es autogestionaria y descentralizadora
- 12.— Como pluralista, la democracia permite el disenso; le es necesario (p.49)
- 13.— La democracia no puede mantener secretos pues representar significa hacer visible las cosas (pp. 67-68)
- 14.— El mercado político es otra característica de la democracia (p.112)





- 15.— La mejor forma de gobierno posible (p.78) es, dice Norberto Bobbio, "el gobierno de las leyes (que) celebra hoy su triunfo. . . La democracia es el gobierno de las leyes por excelencia" (p.136)

Estas no son todas las ideas que el autor explicita. Son, eso sí, las que radiografían su pensamiento liberal, el cual empujado por la discusión y las circunstancias a aceptar otras ideas que vienen a contradecir su propia tesis central, explicitada en la página 98 donde afirma "que para los liberales de nuevo cuño el problema es. . . salvar. . . a la democracia sin salir del capitalismo". O sea, el tipo de democracia del que se ocu-

pa y preocupa es la liberal, la más refinada del modo de producción capitalista, para la cual también reconoce la necesidad de asimilar aspectos de las democracias populares o socialistas como las siguientes que también aparecen expuestas en su libro:

- 16.— La ampliación de la democracia será de la política a la social (pp.21,43)  
 17.— Ahora debe vincularse más el estado democrático al estado benefactor donde éste no es sino exigencia democrática del pueblo, el cual lo ha burocratizado (pp.27-28)  
 18.— Hay que impulsar el camino de la democratización del Estado a la democratización de la sociedad (p.43)



El arribo a estas consideraciones subyace en la necesidad de oxigenar a la democracia liberal u occidental porque sus peligros de vigencia son cada vez mayores. El mismo Norberto Bobbio los reconoce con dos frases deslumbrantes:

- 19.— "Nada es más peligroso para la democracia que el exceso de democracia" (p.20) y
- 20.— Liberalismo y democracia ya no son del todo compatibles "toda vez que la democracia fue llevada a las extremas consecuencias de la democracia de masas, o mejor dicho, de los partidos de masas, cuyo producto es el Estado benefactor" (p.98)

### III

La glosa del libro que comentamos revela que su autor más que hablar del futuro de la democracia lo hizo de la realidad y pretensiones de la democracia liberal o como en término clasistas se dice, de la burguesa. Inquirido por el título de este libro, si ha de hablarse del futuro de la democracia, habría que reflexionar sobre las perspectivas de la democracia popular, de la cual Bobbio no señala casi nada.

Si adjetivo la democracia, pues hablo de democracia liberal o burguesa y democracia popular o socialista, no lo hago por el mero afán de inerustarme en la discusión que se generó en México con la aparición del artículo de Enrique Krauze "Por una democracia sin adjetivo" en el mes de noviembre de 1983, hace ya casi tres años; sino porque reconozco que la desideologización de la democracia tiene en su base la defensa del *statu-quo* social.

Reconociendo que la democracia ha sido adaptada a las condiciones históricas en cada época en que se ha recurrido a ella, no podemos, al profundizar sus características deseables, sino afirmar que es conveniente para la construcción de sociedades más armónicas, señalar las siguientes:

- 1.— La participación directa de las personas en todos los quehaceres públicos.
  - 2.— Redimensionar el concepto de la libertad entendiéndola como la posibilidad de autorealización personal dentro de la sociedad.
  - 3.— Llenar de contenido los ideales de justicia, igualdad y fraternidad al trascender la democracia política a los campos social, económico y cultural.
- La crítica a la democracia liberal no es de ahora y se sustenta principalmente en la realidad del capitalismo. A guisa de ejemplo tomo dos casos. Antonio Gramsci acota sobre Italia después de la primera guerra mundial que la democracia consistía en "un régimen que ignoraba la libertad económica, no conocía las libertades políticas sustanciales, se reforzaba, mediante la corrupción y la violencia, por impedir cualquier libre desarrollo de fuerzas nuevas, tanto si afectan perjudicialmente al marco del estado como si no" (*Sobre el Fascismo*, Méx., ERA, 1979, p.167). En México, Roger Bartra ha tipificado la democracia liberal así:

... función ideológica según la cual todos los hombres participan en un plano de "igualdad" en las relaciones sociales y económicas, lo que asegura su representación "democrática" en el Estado. Igualmente, ... la separación se consagra en los principios de "libertad" que aseguran a los individuos una libre actuación en la sociedad mientras no atenten contra la "soberanía" del Estado" (*El Poder Despótico Burgués*, México, ERA, 1978, p.112)

Con la convicción de que el libro de Norberto Bobbio aporta elementos para profundizar en la caracterización de la democracia es una lectura indispensable para comprender el funcionamiento de la democracia liberal y así poder transformarla en democracia popular ya que "El asunto de la democracia es inseparable de la cuestión del socialismo. Justo porque en las sociedades capitalistas la democracia es siempre restringida o de plano erradicada" (. . . Carlos Pereyra "La democracia suspendida", *Nexos* No. 75, 1984, p.33).



## REVOLUCION DE 1848, RECUERDOS PARA OLVIDAR

René Roberto Becerril

Alexis de Tocqueville, **Recuerdos de la Revolución de 1848**. Madrid, Editora Nacional, 1984; 331 pp. (escrito en 1850).

Alexis de Tocqueville es el último gran teórico del Estado burgués moderno. De origen aristócrata y burgués de corazón, vivió directamente las grandes temporadas políticas de la primera mitad del siglo XIX que, sólo de lejos presencié Hegel. Mientras el filósofo alemán reflexionó sobre los supuestos teóricos del Estado como representante de los intereses de toda la sociedad al concebirlo como "racionalidad en sí y reflejo de la razón eterna", Tocqueville participó directamente en la construcción práctica del Estado burgués al buscar la conformación del interés general de la burguesía en medio de las confrontaciones internas de los distintos sectores de la propia clase burguesa. Hegel publica su *Filosofía del Estado* en 1821 y Tocqueville su *Democracia en América* en 1835. Ambas obras tienen en la racionalidad del Estado una de sus preocupaciones básicas. Pero mientras en Hegel se reduce a lo puramente teórico, en Tocqueville está presente la urgencia inmediata y práctica de un Estado que sepa conducir a la sociedad en beneficio de la nueva clase dominante, a la que también sirve Hegel.

*La Democracia en América* es la obra más conocida de Tocqueville por expresar la postura clásica sobre el gobierno municipal la autonomía del municipio, la descentralización administrativa y la legitimidad de las instituciones políticas democrático burguesas, hoy tan en boga. Expresa en su forma más acabada la administración gubernamental mediante la cual los dueños del capital ejercen su dominio sobre los ciudadanos geográfica y territorialmente para ocultar el origen de su poder real que está en la fábrica. *La Democracia en América* es por eso el mayor y mejor intento para hacer que en base a la igualdad entre ciudadanos indiferenciados se sustente políticamente la desigualdad entre los hombres por el lugar que ocupan en la producción. Tocqueville busca racionalizar la mistificación de la igualdad entre los ciudadanos por ser propietarios, unos de medios

de producción, otros de fuerza de trabajo, para asegurar la dominación de los primeros sobre los segundos. El predominio del capital sobre el trabajo.

Menos conocida que *La democracia en América*, *El antiguo régimen y la Revolución* (1856), reafirma las tesis de Tocqueville sobre la necesidad de la descentralización administrativa del sistema republicano a la luz de los acontecimientos europeos de 1848 cuando al iniciar la clase obrera su lucha por el poder político mismo, la burguesía mostraba aún su incapacidad de gobernar y controlar a la vida social. En esa obra, mediante un análisis sociológico comparativo Tocqueville mostraba cómo la centralización del poder político en el régimen antiguo se convirtió en una de las causas fundamentales de la Revolución. Con su fino tacto político, alertaba de las amenazas que se cernían sobre el futuro de la sociedad capitalista ante la lucha revolucionaria del proletariado que ya desafiaba a la burguesía sin que ésta tuviera asegurado firmemente a su Estado. Decía que al haberse difundido entre el pueblo las ideas de libertad se había sublevado sin ton ni son, cayendo en los "excesos" de la libertad. Pero la culpa de esta situación era de quienes habían hablado en nombre del pueblo y además junto a las masas populares, según Tocqueville. Para él las consecuencias estaban a la vista, esos "seres ignorantes y groseros, seres turbulentos y caracteres rudos e indóviles", según cita Tocqueville a Turgot, ya caminaba por sí mismo aspirando a cambiar a la sociedad y además dirigirla. Esto era lo que había que evitar e impedir a toda costa para salvaguardar a la sociedad burguesa mediante el sistema republicano, democrático y parlamentario.

Esas reflexiones políticas que Tocqueville hace públicamente en *El antiguo régimen y la Revolución* y que son producto de la amenaza que percibe ante el surgimiento de la revolución socialista del proletariado, las meditó largamente en sus memorias que escribió respecto a las consecuencias de los acontecimientos que afectaron profundamente a Francia y a toda Europa en 1848. Escritas para ordenar sus pensamientos, obligado por el ocio político a que le confinó la propia Revolución de 1848, y dirigidas a ser sólo memorias íntimas. En





Esa conciencia burguesa de la realidad social ante el peligro que representa la lucha política del proletariado es de lo más lúcido en Tocqueville. Dice, por ejemplo, "Es verdad que el desorden no está en los hechos, pero ha penetrado profundamente en los espíritus. Miren lo que pasa en el seno de esas clases obreras, que hoy —lo reconozco— están tranquilas (claro, después de 1848, R.R.B.). Es verdad que no están atormentadas por las pasiones políticas propiamente dichas, en el grado en el que lo estuvieron en otro tiempo, pero, ¿no ven Ustedes que sus pasiones se han convertido, de políticas, en sociales? ¿No ven Ustedes que, poco a poco, en su seno se extienden unas opiniones, unas ideas que no aspiran sólo a derribar tales leyes, tal ministerio, incluso tal gobierno, sino la sociedad misma quebrantándola en las propias bases sobre las cuales descansa hoy? ¿No escuchan lo que todos los días se dice en su seno? ¿No oyen Ustedes lo que allí se repite sin cesar que todo lo que se encuentra por encima de ellas es incapaz e indigno de gobernarlas, que la división de los bienes hecha hasta ahora en el mundo es injusta, que la propiedad descan-

sa sobre unas bases que no son las bases de la equidad? ¿Y no creen Ustedes que, cuando tales opiniones echan raíces, cuando se extienden de una manera casi general, cuando penetran profundamente en las masas, tienen que traer, antes o después —yo no sé cuándo, yo no sé cómo—, pero tienen que traer, antes o después, las revoluciones más terribles? (p.70)".

Ese es precisamente el "fantasma que recorre Europa" que Marx menciona al iniciar las primeras líneas del **Manifiesto del Partido Comunista** en vísperas de la Revolución de junio de 1848. Fantasma que no dejaba dormir ni siquiera a una de las conciencias burguesas más lúcidas e inteligentes como la de Tocqueville. Sus **Recuerdos** son para alertar a la propia burguesía y a sus intelectuales de prevenir y tratar de erradicar la revolución socialista. Por eso, después de Tocqueville no hay ninguna aportación al desarrollo teórico del Estado burgués como institución propiamente política. Lo que se despliega después son solamente aportaciones sociales y económicas para puntalar el funcionamiento de ese Estado. Por un lado la sociología francesa y alemana y, por otro, el Estado de bienestar Keynesiano.

**Recuerdos de la Revolución**, de 1848 es un libro imprescindible para la comprensión del pensamiento político burgués, así como lo es **El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** (1852) de Marx para la teoría política socialista. Ambas reflexiones sobre un mismo acontecimiento y sacan la misma conclusión: La Revolución de 1848 es el preludio de la revolución socialista. Mientras Tocqueville escribe sobre ella para evitarla, Marx lo hace para llevarla a cabo.

eso radica la validez de **Recuerdos de la Revolución de 1848**. Es valiosa esta obra, casi desconocida, porque con esa franqueza de quien habla para sí mismo, expresa lo que difícilmente podría haber dicho públicamente. Nos encontramos allí con lo más puro del pensamiento político burgués, la esencia del liberalismo democrático parlamentario que busca desesperadamente dominar y sujetar al proletariado con esas redes del poder que no son nada imaginarias. Así, Tocqueville habla libremente de las malas tendencias que la igualdad puede engendrar.



## INDICE

|                                                                                                                                                   | Pág. |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD.                                                                                                                      |      |
| Juan Parent J. ....                                                                                                                               | 1    |
| FILOSOFIA Y UNIVERSIDAD.                                                                                                                          |      |
| José Luis Jaime Correa. ....                                                                                                                      | 5    |
| LA REFLEXION FILOSOFICA EN EL QUEHACER<br>ANTROPOLOGICO                                                                                           |      |
| Edgar Samuel Morales Sales. ....                                                                                                                  | 8    |
| FUNCION SOCIAL DEL EGRESADO DE LA LICENCIATURA<br>EN FILOSOFIA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE<br>LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DEL ESTADO DE MEXICO*. |      |
| Martín Ramos Díaz. ....                                                                                                                           | 15   |
| AMERICA, UN CONTINENTE POR DESCUBRIR*.                                                                                                            |      |
| Horacio Cerutti Guldeberg. CCYDEL Y FFYL (UNAM). ....                                                                                             | 18   |
| EL ORIGEN DEL HOMBRE AMERICANO.                                                                                                                   |      |
| R. B. Brown. ....                                                                                                                                 | 21   |
| NOTAS SOBRE LA CONCEPCION PLATONICA DEL INSTANTE<br>Y EL TIEMPO EN EL PARMENIDES.                                                                 |      |
| José Blanco Regueira. ....                                                                                                                        | 29   |
| EL DETERMINISMO EN LOS PROCESOS HISTORICOS.                                                                                                       |      |
| Jaime Collazo Odriozola. ....                                                                                                                     | 34   |
| EL ARIEL DE JOSE ENRIQUE RODO.                                                                                                                    |      |
| Luis María Quintana Tejera. ....                                                                                                                  | 39   |
| CARACTERISTICAS DE LA DEMOCRACIA.                                                                                                                 |      |
| Alberto Saladino García. ....                                                                                                                     | 43   |
| REVOLUCION DE 1848, RECUERDOS PARA OLVIDAR.                                                                                                       |      |
| René Roberto Becerril. ....                                                                                                                       | 46   |





*Universidad Autónoma del Estado de México*  
**UAEM**



Directorio:

Rector Jorge Guadarrama López

Secretario Académico Efrén Rojas Dávila.

Secretario Administrativo Víctor M. Ortega García.

Secretario de Rectoría Jaime Bastida Mora.

Coordinador General de Difusión Cultural y Extensión

Universitaria Marco Antonio Morales Gómez.

Director de la Facultad de Humanidades Alberto Saladino  
García.