

REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD DE MEXICO

OCTUBRE 1965

INTEGRACIÓN ECONÓMICA Y
SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

LA SIMETRÍA EN FÍSICA

TEOLOGÍA DEL ISLAM

IMÁGENES DEL MARQUÉS DE SADE



Volumen XX, Número 2
México, octubre de 1965

Ejemplar: \$ 3.00

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector:
Doctor Ignacio Chávez

Secretario General:
Doctor Roberto L. Mantilla Molina

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD
DE MÉXICO

Director:
Luis Villoro

Jefe de Redacción:
Juan García Ponce

Redactores:
Alberto Dallal
Juan Vicente Melo
José Emilio Pacheco

Administrador:
Rodolfo Roiz

Oficinas:

Torre de la Rectoría, 10º piso
Ciudad Universitaria
México 20, D. F.

Tel. 48-65-00
Ext. 123 y 124

Toda solicitud de suscripciones debe
dirigirse a:

Tacuba 5, 2º piso
México 1, D. F.
Tel. 21-30-95

Precio del ejemplar \$ 3.00
Suscripción anual „ 30.00
Extranjero Dls. 5.00

Franquicia postal por acuerdo presi-
dencial del 10 de octubre de 1945,
publicado en el D. Of. del 28 de
noviembre del mismo año

LA REVISTA NO SE HACE RESPONSABLE
DE LOS ORIGINALES QUE NO HAYAN
SIDO SOLICITADOS.

PATROCINADORES

BANCO NACIONAL DE COMERCIO
EXTERIOR, S. A.—UNIÓN NACIONAL
DE PRODUCTORES DE AZÚCAR, S. A.—
FINANCIERA NACIONAL AZUCARERA,
S. A.—INGENIEROS CIVILES ASOCIA-
DOS, S. A.—(ICA).—NACIONAL FI-
NANCIERA, S. A.—BANCO DE MÉXICO,
S. A.

Esta revista
no tiene agentes
de suscripciones

S U M A R I O

LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

Mesa redonda: *Alonso Aguilar,*
Ifigenia M. de Navarrete, Pablo
González Casanova, Miguel
Wionschek. Resúmenes y pre-
sentación de Víctor Flores Olea

SIMETRÍA Y LEYES EN LA CONSERVACIÓN DE LA FÍSICA

Luis de la Peña Auerbach

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL ISLAM

Vera Yamuni

¿QUIÉN ES JUSTINE? (SADE, BAUDELAIRE, BATAILLE)

Salvador Elizondo

CORRIENTE ALTERNA:

EL MÚSICO DE SAINT-MERRY

Guillaume Apollinaire

COMENTARIO Y TRADUCCIÓN

Octavio Paz

ARTES PLÁSTICAS:

EXPOSICIONES RECIENTES

Jasmin Reuter

RAFAEL CORONEL

Luis Cardoza y Aragón

CINE: DOS PRIMICIAS

Juan Guerrero

LIBROS

Isabel Fraire, Arturo Cantú,
Arturo Meléndez López, Jasmin
Reuter, Hugo Padilla, Alberto
Dallal, Juan Vicente Melo,
Raúl Béjar

UN ARQUITECTO BARROCO MEXICANO

Francisco de la Maza

NUESTROS COLABORADORES

ALONSO AGUILAR, conocido ensayista político, es profesor en la Escuela Nacional de Economía.

SALVADOR ELIZONDO ha publicado *Poemas* (1960) y *Luchino Visconti* (1963). Fue director de la revista *Snob* y miembro de la redacción de *Nuevo Cine*.

VÍCTOR FLORES OLEA, profesor de tiempo completo en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, es autor de numerosos ensayos y del libro *Política y Dialéctica*.

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA fue director de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales. Su libro más reciente: *La democracia en México*.

FRANCISCO DE LA MAZA trabaja en el Instituto de Investigaciones Estéticas y da clases en la Facultad de Filosofía y Letras. Especialista en el estudio del arte barroco, sus libros sobre este tema son ampliamente conocidos.

IFIGENIA M. DE NAVARRETE pertenece al Instituto de Investigaciones Económicas. Su último libro es *La política fiscal en México*.

LUIS DE LA PEÑA AUERBACH es investigador en el Instituto de Física y Asesor de la Comisión Nacional de Energía Nuclear. El presente ensayo es el texto ampliado de una conferencia leída en la Facultad de Filosofía y Letras.

MIGUEL WIONSCHKE es colaborador de la Comisión Económica y Monetaria de la América Latina y editor de un estudio sobre planeación y desarrollo económico, publicado por el Fondo de Cultura Económica.

VERA YAMUNI, profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras, ha publicado *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* y varios trabajos sobre cultura islámica, tema en que se ha especializado.

La integración económica y social de América Latina

Este coloquio sobre la integración económica y social de América Latina se realizó en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Su intención fue propiciar un diálogo entre especialistas que se alejara, al mismo tiempo, de las fáciles apologías y del tradicional catálogo de quejas, y examinara estos problemas con el mayor rigor y espíritu científico.

En las conferencias participaron la Lic. Ifigenia M. de Navarrete, el profesor Rodolfo Stavenhagen, el Dr. Rodolfo Puigross, el Lic. Horacio Flores de la Peña y el Dr. Miguel Wionscek. El punto de partida para las discusiones fue el documento que elaboraron los economistas José Antonio Mayobre, Felipe Herrera, Carlos Sanz de Santamaría y Raúl Prebisch, como respuesta a una carta que a principios del presente año les dirigió el Presidente de Chile Sr. Eduardo Frei.

El coloquio se cerró con una mesa redonda en que participaron la Lic. Ifigenia M. de Navarrete, el Lic. Alonso Aguilar, el Dr. Pablo González Casanova y el Dr. Miguel Wionscek. La *Revista de la Universidad de México* presenta a sus lectores la versión grabada de esa mesa redonda, precedida por un resumen de los principales argumentos que previamente se habían expuesto en las conferencias.

Resumen de las conferencias

La integración de América Latina implica una estrategia precisa para resolver los problemas del desarrollo económico y social del Continente; pero ese proyecto se enfrenta a una serie de obstáculos de difícil solución.

En el aspecto social:

1. La mayoría de nuestros países no han logrado la integración nacional; ésta se presenta en primer término como un profundo desequilibrio entre las diversas zonas y como un "pluralismo" de la comunidad. En realidad existe una suerte de "colonialismo interno", que significa el dominio de un grupo social sobre otro.

2. El desequilibrio tiene su origen en razones económicas: frente a una baja productividad de la agricultura hay polos con un relativo desarrollo industrial y técnico; el primer sector tiende a estancarse, los segundos a desarrollarse más. Por otra parte, en América Latina no existe una burguesía dinámica y emprendedora como la europea del siglo pasado; en primer lugar, porque no está en condiciones de realizar la revolución tecnológica, sino que ha de importarla, estableciéndose así una relación de dependencia con el exterior.

3. Desde el punto de vista social y económico, la burguesía latinoamericana no ha demostrado el dinamismo suficiente para resolver con eficacia las necesidades de una población en crecimiento explosivo, y con expectativas estimuladas por los medios de información y comunicación de masas. Sin embargo, en los países en que existe un sector público de cierta importancia, la llamada "burguesía burocrática" puede ser un factor dinámico de desarrollo, en la medida que su destino está ligado a la expansión del sector estatal.

En el aspecto político e ideológico:

1. La principal debilidad del documento de Mayobre, Herrera, Sanz y Prebisch es que no considera suficientemente las fuerzas potenciales de cambio social en Latinoamérica, y mucho menos nos ofrece una estrategia viable para llevar a cabo las reformas necesarias.

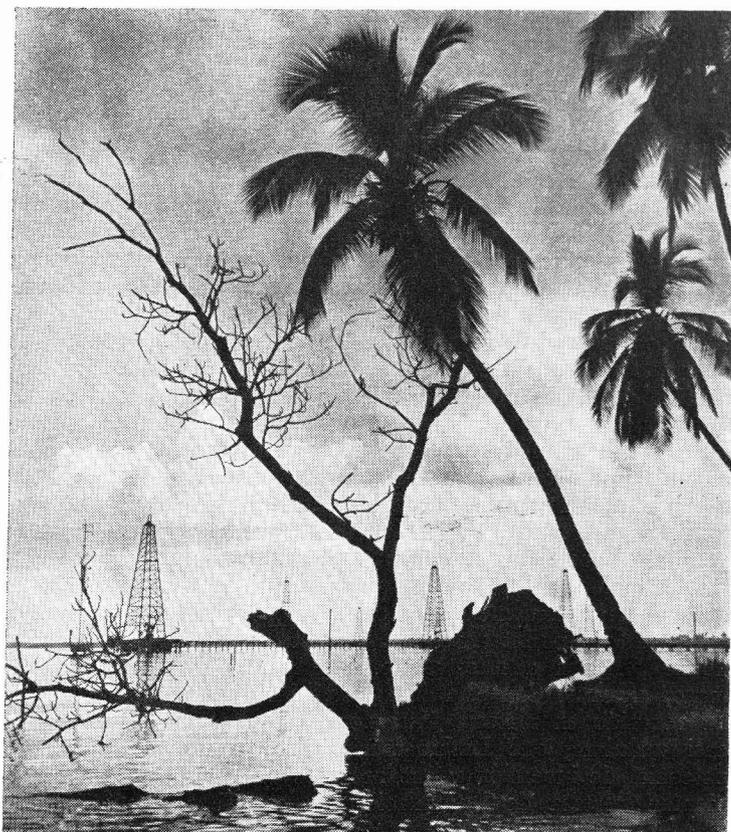
2. Aunque la integración está propuesta como una política de los círculos gobernantes, el documento indica que una verdadera integración no puede llevarse a cabo sin participación popular y sin gobiernos democráticos.

3. Desde el punto de vista ideológico y político, la propuesta permanece dentro de los actuales marcos ideológicos, políticos y económicos. Sin embargo, se reconoce que frente a la propuesta no ha sido formulada una ideología y una estrategia política bien articuladas en vista de la democratización, desarrollo y eventual integración de América Latina.

En el aspecto económico:

1. Los obstáculos mayores se encuentran en las características económicas de la región: diferentes políticas respecto al capital privado extranjero; falta de complementaridad de nuestras economías; peligro de que las zonas de mayor desarrollo crezcan a costa de las más atrasadas; falta de un criterio común en materia de política fiscal, arancelaria, monetaria, financiera, etcétera; diferentes tasas de inflación en los países del "área"; dificultades de un acuerdo global en el aspecto de la planificación; diferencias marcadas entre las políticas agrarias de los países del Continente y falta de organización para el aumento de la productividad agrícola.

2. Las tesis de la propuesta integracionista caen en el círculo vicioso de la pobreza: si no hay acumulación del capital, no hay capacidad de inversión, no hay capacidad de producción, no hay capacidad de ingreso, no hay capacidad de ahorro, no hay capacidad de acumulación.



...el dinamismo suficiente para resolver con eficacia...

3. No es fácil esperar que los países miembros del Mercado Común Latinoamericano que logren una balanza de pagos favorables, acepten trasladar sus ganancias a los países o zonas que presenten un déficit. Además existe el problema del financiamiento de los sectores prioritarios de la industrialización latinoamericana.

4. Respecto al capital extranjero, parece difícil concertar al nivel continental medidas limitativas y de protección a los capitales de la zona. En tanto no se tenga una posición de fuerza, parece difícil negociar en condiciones aceptables la cooperación del capital privado externo.

5. También parece imprescindible un cambio en la mentalidad de los dirigentes de los grandes consorcios internacionales, que generalmente actúan como si fuesen unidades soberanas. Igual-

mente sería necesario un cambio de orientación en la política del gobierno de los Estados Unidos. Hasta hoy, la ayuda del gobierno norteamericano se ha basado en una política de "premios" y "castigos". Su ayuda ha sido selectiva en términos de clientela. Pero el problema es también de los gobiernos latinoamericanos, que frecuentemente consideran a los programas de asistencia sólo como una "gran oportunidad de negocios".

Los mayores obstáculos a la integración económica de América Latina de carácter político.

Por eso, es necesario que Latinoamérica elabore una estrategia que fortalezca su independencia, y que aborde los problemas de la transformación de las estructuras y del desarrollo económico acelerado.

(Resúmenes y presentación de Víctor Flores Olea)

Mesa redonda

ALONSO AGUILAR M.

Parece haber un acuerdo general respecto a la utilidad de la integración económica latinoamericana. Numerosas organizaciones y personas aceptan que la integración puede ser positiva como vehículo de aceleración del desarrollo, y como medio defensivo frente a la agresiva política comercial de los países industriales; no es un secreto que en las condiciones actuales, los países latinoamericanos sacan la peor parte en el intercambio con el exterior.

Se acepta asimismo que la integración no puede ni debe consistir exclusivamente en un régimen de concesiones arancelarias recíprocas sino que ha de comprender otras medidas fundamentales: desde acuerdos complementarios de alcance sectorial o regional hasta medidas que, de una manera u otra, influyan sobre la tasa de acumulación de capital y sobre la estructura de las inversiones en nuestros países, y a través de ese mecanismo sobre el fenómeno total del desarrollo. Sin embargo, las discrepancias se agudizan al analizar los obstáculos que condicionan el proceso de integración, la viabilidad de éste y sus perspectivas a corto y largo plazo, así como la relación que tiene con otros factores que condicionan el proceso de desarrollo.

Quisiera referirme, más que estrictamente al punto de vista que los cuatro economistas¹ han defendido en su propuesta a los presidentes latinoamericanos, a las ideas de los partidarios —digamos incondicionales— de la integración. A mi juicio, defensa de la integración económica adolece de los siguientes defectos:

Primero: Le atribuyen una importancia desmedida. La integración puede ser muy útil; pero es engañoso pensar que en ella encontraremos la solución de los problemas fundamentales del desarrollo latinoamericano. El énfasis creciente que se pone en la integración es un resultado de la falta de condiciones y de políticas concretas en Latinoamérica para considerar de frente y con franqueza los problemas que plantea el proceso de desarrollo.

En 1961, a raíz de la conferencia de Punta del Este, y como resultado de la presión que ejercía sobre el Continente la Revolución Cubana, se aceptaba en amplios círculos de manera un poco retórica pero definida que lo esencial era transformar a fondo la estructura económica de América Latina. Hoy se admite que lo esencial es la integración y los cambios de fondo se dejan de lado, o se piensa que no es oportuno referirse a ellos. Si se revisan, por ejemplo, los materiales que elaboró la CEPAL para su undécimo período de sesiones, se encontrará que ese problema fundamental no mereció siquiera un breve examen, en tanto que las cuestiones secundarias —muchas de ellas lugares comunes que en nada enriquecen la comprensión de los problemas decisivos de nuestros países— merecieron voluminosos documentos que incluso resulta tedioso leer y examinar. El tema de las reformas estructurales, por desgracia, escapó también casi del todo a los doctos economistas latinoamericanos que han propuesto la integración.

Segundo: Los integracionistas están desplazando la búsqueda de la solución a nuestros problemas del marco interno al marco externo. Con este criterio, es fácil que se repita lo que ha ocurrido en materia financiera. Hoy se admite, en forma casi unánime, que Latinoamérica debiera utilizar mejor su potencial de inversión y sus recursos productivos, para incrementar la tasa de acumulación de capital e imprimirle un

nuevo y más vigoroso ritmo al proceso de desarrollo. Pero, ¿qué pasa en la realidad? Que en vez de movilizar al máximo y aprovechar mejor nuestros recursos, recurrimos a la inflación o dependemos más de los financiamientos extranjeros. En unos países el desarrollo lo pagan los pobres a través de la inflación; en otros lo financian crecientemente los extranjeros a través de sus inversiones y empréstitos, aunque a la postre somos nosotros quienes lo pagamos con creces por virtud del impacto desfavorable que el movimiento internacional de capitales tiene sobre nuestras economías. Pero lo grave es que en lugar de que los recursos financieros se obtengan de donde los hay (de los sectores privilegiados que dilapidan nuestras riquezas) lo que se hace es empobrecer más a nuestros pueblos, sin reparar en que el precio que se paga por la dependencia extranjera creciente es muy elevado y no fácil de cubrir. Algo singular es lo que ocurre, en mi opinión, cuando se pone demasiado énfasis en la integración y se olvida atacar los problemas internos estructurales.

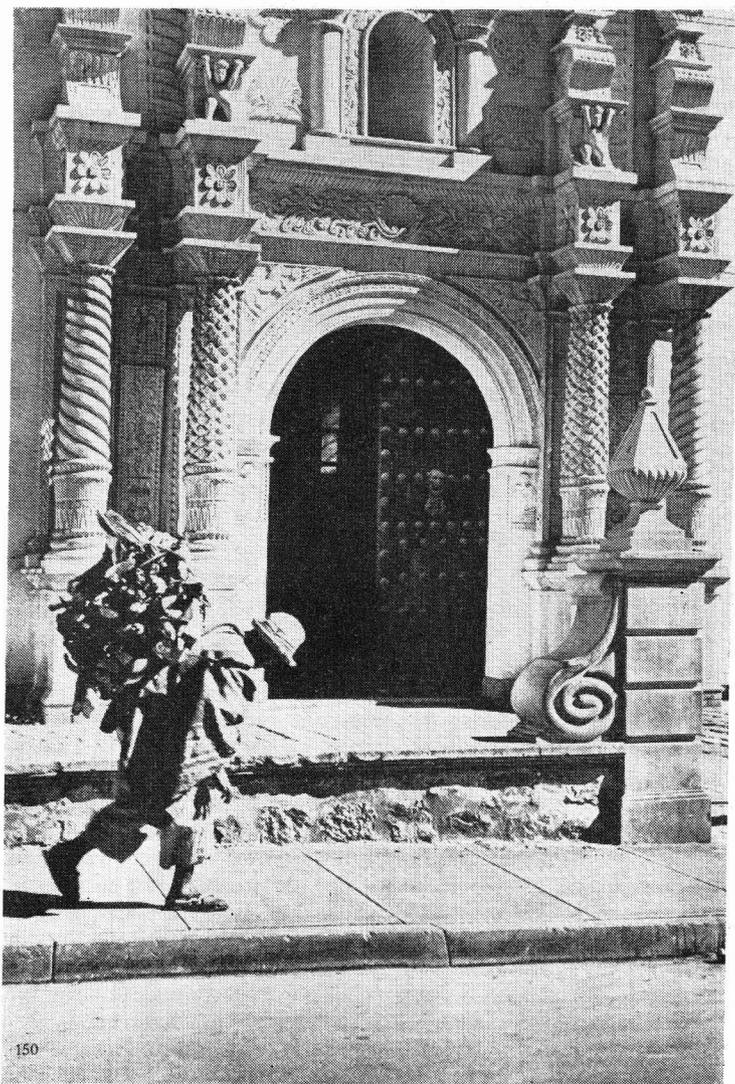
Tercero: Hay una tendencia, a veces manifiesta y clara, otras sutil y velada, a pensar que la integración ha de lograrse dentro del marco de una economía de mercado. Se afirma que pese a las limitaciones actuales del comercio intrazonal, éste puede ser muy importante en los próximos 10, 20 o 30 años. Sin embargo, se parte de la afirmación dogmática de que el comercio latinoamericano debe desarrollarse en una economía de mercado anacrónica, incapaz de asegurar un mínimo de racionalidad en el aprovechamiento de los recursos productivos de los pueblos pobres; y se supone erróneamente que un activo y ágil, pero a la vez utópico empresario de tipo shumpeteriano, jugará el papel decisivo en el proceso de nuestro crecimiento económico. Esto es grave; cuando en 1963 no se aceptó a Cuba en el seno de la ALALC, el argumento que se esgrimió, endeble y vergonzante, fue que Cuba no era una economía de mercado. ¿Quiere decir entonces que sólo se concibe la integración de América Latina en el marco de una economía de mercado, que paradójicamente se halla en proceso de desintegración, y que no es capaz de asegurar hoy a ningún pueblo lo que hizo posible en Inglaterra hace 200 años, después de la revolución industrial? ¿Es que Cuba no puede participar en el proceso de la integración porque no tiene empresarios capitalistas que impriman el ritmo y determinen anárquicamente el rumbo al desarrollo de su economía? Primero en Punta del Este, se declara incompatible a la Revolución Cubana con el marco político —la supuesta democracia representativa— de nuestros países; después se declara incompatible a la economía cubana con el proceso de la integración. La señora Joan Robinson, que estuvo recientemente en México, declaró en una entrevista que: "la integración en una economía de mercado y sin planificación no sólo es imposible sino que puede ser perjudicial". A mi juicio, tiene toda la razón, pues si incluso es utópica una integración económica nacional sin planificación, lo es aún más la integración latinoamericana.

Cuarto: Hay otro problema que debe ser examinado. Algunos sostienen que bastaría cierto tipo de programación sectorial, referido a unas cuantas industrias claves, para que se aprovecharan mejor los recursos productivos del continente. Esto es muy difícil. Si vamos a dejar que las leyes del mercado sigan estableciendo básicamente la forma en que nuestros recursos han de utilizarse ¿cómo aceptar que el desarrollo más o menos armónico de cinco o seis ramas industriales será suficiente para avanzar en el proceso de la integración? En sí mismos estos acuerdos no son negativos, pero de ahí a pensar

¹ José Antonio Mayobre, Felipe Herrera, Carlos Sanz de Santamaría y Raúl Prebisch.



... una burguesía timorata dependiente ...



... era indispensable hacer un mínimo de justicia social ...

que son capaces de racionalizar lo que, en esencia, es anárquico, hay una gran distancia. Aquí hay un problema de fondo: la programación se nos presenta a menudo como una especie de fórmula mágica para resolver los problemas del desarrollo, pero se soslayan y dejan de lado la cuestión de los cambios profundos de estructura y la interacción dinámica de tales cambios y la planificación; se renuncia a planificar en condiciones mínimamente satisfactorias que puedan influir de una manera decisiva en el proceso de transformación de nuestras economías; por otra parte, se acepta una programación inocua y superficial, caracterizada con frecuencia como una "técnica neutra" del tipo de la propuesta por la Alianza para el Progreso, y que en rigor no es capaz de modificar el cuadro desfavorable que determina el subdesarrollo latinoamericano.

Quinto: Otro punto ligado íntimamente a los anteriores es el que se refiere a la capacidad de la burguesía latinoamericana. Sus defensores sostienen que es el principal agente del desarrollo de nuestros países, pero al pensar así en realidad se olvidan de las causas más profundas de nuestra dependencia y del subdesarrollo. La burguesía de América Latina no tiene el brío de la que la antecedió en otro momento histórico. Está formada por latifundistas más o menos rutinarios, por funcionarios públicos burocratizados y deshonestos y por industriales que por un plato de lentejas venden las empresas que se han montado en 30 o 40 años de esfuerzos, al primer inversionista extranjero que les propone un buen negocio y se las compra. Esta es la burguesía latinoamericana, la que no se conforma con las enormes tasas de ganancia de que disfruta en nuestros países, la que no es capaz de ver en perspectiva uno solo de los problemas del desarrollo latinoamericano; una burguesía, timorata, dependiente, llena de contradicciones, que puede tener aspectos positivos aislados, pero que en conjunto es impotente como agente histórico del cambio social.

Sexto: Otro hecho interesante es la idea un poco ingenua que se tiene respecto a que el crecimiento del mercado se producirá simplemente porque en lugar de 40 millones de mexicanos o 75 millones de brasileños seamos a virtud de la integración 230 millones de latinoamericanos. Falta aquí un análisis teórico riguroso de lo que es el proceso real de formación del mercado; la India tiene 450 millones de habitantes, y no por eso ha resuelto el problema de su desarrollo, como no lo resolverá América Latina si no revisa a fondo toda su estrategia y su política frente a los problemas del subdesarrollo. Los "integracionistas" parecen suponer que el mercado interior se forma y expande en un proceso horizontal y extensivo; pero el análisis objetivo del proceso de formación del mercado no permite sostener tal cosa. Pienso que tenemos que ver cuáles son los factores fundamentales que hoy pueden pesar decisivamente en ese proceso, y sospecho que los elementos propios de una economía capitalista no podrán jugar un papel verdaderamente positivo.

Séptimo: Para terminar, habría que decir que el avance de la integración no se considera a menudo como un resorte vigoroso y efectivo para modificar el cuadro social en que nuestros países se desenvuelven, sino al contrario, como un expediente para preservarlo. Esto no se dice claramente, pero a quien quiera que lea entre líneas le será fácil encontrar que ésa es una de las ideas que privan en el marco conceptual de los integracionistas. Por ejemplo, el último párrafo del documento de los cuatro economistas mencionados, escrito en un tono retórico y falsamente dramático, dice: "Todo esto es lo que hay que hacer ahora y hacerlo sin tardanza, con gran visión y audacia constructiva. Porque es muy grande lo que hay en juego. No es sólo un problema de mercados y de competencia. Es la eficacia dinámica del sistema en que vivimos y la sobrevivencia de nuestros propios valores." Eso de la eficacia dinámica de nuestro sistema parece en verdad una ironía en los países subdesarrollados. Por otra parte ¿cuáles valores son los comprometidos? No se nos dice, pero es obvia la defensa de un capitalismo dependiente y subordinado que sólo sirve de marco a la explotación de nuestros pueblos, la idea de la democracia representativa que postula la OEA, el marco de una integración latinoamericana en la que Cuba no puede participar porque no tiene empresa privada y no es una economía capitalista. Lo anterior exhibe claramente el marco mental dentro del cual se examinan los problemas. Claro está, no se puede decir que América Latina pasará de la noche a la mañana al mejor de los mundos posibles; sin embargo, seguramente muchos de nosotros pensamos que el socialismo puede crear las condiciones históricas adecuadas para un avance indiscutible. Y en todo caso, la solución de nuestros problemas no podrá lograrse preservando valores ta-

les como libertad de comercio y de cambios, y defendiendo la idea de una integración fundada en estos supuestos.

Todo esto me recuerda la carta que Bolívar escribió a Santander, después del fracaso del Congreso de Panamá en que se perseguía la integración política del continente. Bolívar afirmaba entonces que tenía la impresión de que "el Congreso había sido una mera representación teatral". El intento actual de integración económica recuerda a aquél, y creo que tampoco pasará de "una mera representación teatral" si nuestros países no se enfrentan con decisión a los problemas fundamentales de su desarrollo.

IFIGENIA M. DE NAVARRETE

La lectura del documento de los cuatro "planificadores" latinoamericanos: José Antonio Mayobre, Felipe Herrera, Carlos Sanz de Santa María y Raúl Prebisch no siempre es claro, si consideramos que debe leerse entre líneas, en virtud del ambiente en que estos señores se mueven. Es decir, debemos descubrir no tanto lo que dijeron como lo que quisieron decir, o, yendo más lejos, lo que nosotros creemos que debieron decir en relación con las condiciones del desarrollo económico común en Latinoamérica. Ellos fundan sus propuestas en tres factores básicos: 1) política monetaria y financiera común; 2) política comercial y 3) política regional de inversiones.

A mi juicio, el más importante es el primero (política monetaria y financiera, en realidad, política económica común de los países latinoamericanos); a través de este factor, se busca lograr en el área un desarrollo interno homogéneo y equilibrado, con el fin de robustecer las economías nacionales y hacerlas más aptas para la integración. En este punto considero que están implícitas medidas tales como una reforma agraria que permita la mayor productividad de la agricultura, el aprovechamiento máximo de los recursos naturales y humanos, y esto es imposible dentro del latifundismo o de los sistemas minifundistas como los que prevalecen todavía en una gran parte de América Latina, incluyendo nuestro país. La gran propiedad individual de la tierra no es productiva, como tampoco lo es la excesivamente pequeña. Las soluciones teóricas están a la vista; el problema, sin embargo, es político.

Otro punto es el de la política fiscal; se trata de que haya reformas fiscales para que los sistemas impositivos sean efectivamente progresivos. Uno de los problemas comunes a toda América Latina es que los ingresos de los capitalistas no están gravados en forma suficientemente progresiva, y a veces están subgravados, cuando no exentos. Y son precisamente los propietarios de capital los que detentan una parte muy importante del poder económico y del poder político de América Latina. Entonces, para resolver los problemas de financiar el desarrollo y moderar la excesiva concentración de la riqueza es necesaria una reforma fiscal que contribuya a distribuir equitativamente la riqueza y el ingreso y a reforzar la capacidad económica del Estado, agente que en nuestros países puede actuar como una fuerza verdaderamente progresista y dinámica.

También la técnica fiscal está básicamente de acuerdo en los sistemas para gravar progresivamente a los distintos tipos de ingresos; por ejemplo, para gravar la propiedad del capital se requiere terminar con las sociedades anónimas, con las acciones al portador que no juegan ninguna función social. Sin embargo, en los círculos financieros no se puede hablar de esto, porque inmediatamente afirman que se ocasionarán graves trastornos al país, que habrá fuga de capitales. Este argumento es falaz, un pretexto para no realizar las reformas, porque los capitales en su forma física de bienes de producción (fábricas, maquinaria, equipo) no pueden huir. Es cierto que en toda reforma fiscal hay un periodo de reajuste, un cambio hacia nuevas condiciones, que es precisamente lo que algunos quieren evitar; en nuestro ejemplo, es necesario terminar con las acciones al portador, para identificar a los propietarios de capitales y establecer un sistema tributario eficaz y progresista. Problemas como el anterior son comunes a toda Latinoamérica.

Otro problema, es el del papel de la intervención estatal en las actividades productivas básicas de la economía. Por ejemplo, en México se habla mucho, no de nacionalizar sino de mexicanizar la minería, lo cual es distinto. Mexicanizar, quiere decir quitar parcialmente la propiedad de las minas a los extranjeros, y transferirla a particulares mexicanos. Yo pregunto: ¿qué garantía hay de que la explotación de la minería, que es una industria básica, se hará de acuerdo con las necesidades de nuestro desarrollo y que no quedará supeditada al principio del máximo lucro? ¿Ese simple cambio de propiedad —de un grupo de capitalistas extranjeros a uno de

mexicanos posiblemente medroso y rapaz— garantiza que esos recursos se utilizarán más racionalmente? De ninguna manera; en consecuencia lo que necesitamos es la decisión política de que el Estado debe participar en la propiedad y control de todas aquellas actividades productivas básicas para el desarrollo económico del país. Esto no significa que dejemos al empresario privado sin actividades; al contrario, en una sociedad en proceso de rápido crecimiento hay mil posibilidades de producir bienes y servicios de toda índole. Los empresarios privados pueden encontrar un campo ventajoso para operar y contribuir al bienestar común. Pero el Estado tiene que decidirse a nacionalizar o a participar en el manejo de aquellos sectores que considere básicos para el desarrollo económico. En síntesis, cuando los "integracionistas" latinoamericanos nos hablan de políticas monetarias y financieras comunes, yo lo traduciría en políticas homogéneas internas que incluyan los cambios estructurales necesarios, aunque eso signifique grandes "ajustes", con el fin de lograr una tasa de desarrollo acelerado en el marco del tipo de sociedad latinoamericana que deseamos para el futuro.

Otra de las bases de la integración económica de América Latina que mencionan los "cuatro", se refiere a la política regional de inversiones. En este aspecto, creo que sería un adelanto que se encontraran ciertas áreas específicas de inversión donde no hubiera discrepancias, y en la que todos salieran beneficiados por la especialización de la producción en gran escala y la ampliación del mercado. La industria siderúrgica, la petroquímica, la industria de transportes, son áreas "viables" en ese sentido, y creo que se pueden aprovechar siempre y cuando los acuerdos se hagan de manera independiente, conjugando los intereses nacionales y no se dejen totalmente en manos de inversionistas privados, porque podrían "transferir" la propiedad a intereses "extrarregionales", sino se hicieran bajo el control de los gobiernos, los únicos que podrían asegurar un auténtico beneficio colectivo.

Sin embargo, lo más discutido ha sido el sector de la política comercial común, que ha dado lugar a conferencias internacionales, informes abultados y declaraciones ampulosas. Pienso que el comercio común podrá desarrollarse siempre que se cumplan los otros requisitos. Por desgracia, hasta ahora la política comercial común se está llevando a cabo a base de un procedimiento que crea numerosas fricciones (la discusión producto por producto de las posibles reducciones arancelarias). Así, la integración se hace muy lentamente, hay demasiado tiempo perdido. También en este capítulo es necesario revisar la política comercial como mecanismo para la integración; añadiré que el problema no es técnico (los expertos de la CEPAL se han puesto de acuerdo sobre el mecanismo más eficaz), sino también político, porque los países participantes tendrían que decidirse a perjudicar determinados intereses particulares, a cambio de obtener ventajas posteriores en otros renglones.

Sólo sobre estas bases, a las que convendría traducir del lenguaje diplomático de los "planificadores" latinoamericanos a líneas de acción común, podríamos vislumbrar una política económica de integración que tuviera verdaderas posibilidades de éxito.

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

De la exposición inicial se deduce que hay dos posiciones frente a la integración: la de quienes piensan que es necesario cambiar las estructuras y la de quienes sostienen que es conveniente formular "modelos" integracionistas. Podría parecer que se trata de dos opiniones diferentes, y que cada uno está en su derecho de pensar lo que más le convenga. Por otra parte, coincido con los argumentos que aquí se han dado sobre las dificultades de la integración.

Sin embargo, creo que una forma interesante de examinar el problema, consiste en preguntarnos cuáles son las características ideológicas del documento elaborado por los cuatro economistas. Con ese fin, vale la pena hacer un poco de historia. A partir de 1950 se han hecho varias propuestas para América Latina.

1. Primero vino el famoso Punto Cuarto, en que se sostuvo que a base de asistencia técnica y de inversiones se podría desarrollar el Continente. Muchos que piensan como el que habla dijeron entonces que no era en esa forma como se iba a desarrollar Latinoamérica; pasaron algunos años, y resultó que efectivamente no se avanzaba por ese camino, incluso se hizo cada vez más alarmante la situación en países como Argentina, que presentaban tasas negativas de crecimiento. Después vino otra fórmula: la Alianza para el Progreso, y se afirmó que era necesario hacer algunas reformas pacíficas de



...la cooperación económica entre las Repúblicas...

estructura, que era necesario programar nuestras economías. Sin embargo, la urgencia de la reforma agraria y de la programación, que tiene muchos partidarios en América Latina, se redujo a proposiciones intrascendentes, e inclusive utópicas, porque se pensó que la reforma agraria y la programación podían ser dirigidas por los latifundistas y los oligarcas. También en esa ocasión afirmamos que la Alianza para el Progreso no funcionaría. Y es que en sociedades coloniales o semicoloniales no se puede emprender la planificación, ni los señores de la tierra pueden hacer ellos la reforma agraria. Ahora bien, estas dos ideologías (Punto Cuarto y Alianza para el Progreso) obedecían a necesidades específicas de la política norteamericana en aquellos momentos. En efecto, primero tenían necesidad de exportar capitales a raíz de la postguerra; después, la Alianza para el Progreso significó el reconocimiento de que era indispensable hacer un mínimo de justicia social en América Latina, utilizar más racionalmente los recursos, y de paso se abrió la puerta a una política distinta en las relaciones de los Estados Unidos con América Latina; se aumentó el peligro de los actos de intervención, como en el caso de Santo Domingo, lo cual significa el fin de los principios jurídicos de la convivencia interamericana, el derrumbe de la superestructura "legal" del imperialismo.

Al fracasar la Alianza para el Progreso (y después de la muerte de Kennedy) se comenzó a pensar en la integración económica de América Latina; pero al mismo tiempo, se piensa en otro tipo de integración, la integración de los ejércitos latinoamericanos. A raíz de la invasión de Santo Domingo denunciamos esa posibilidad y alertamos a la opinión pública. Ahora, la posibilidad se ha convertido en realidad, en la realidad de la integración de ejércitos "gorilas", y en el propósito, por ejemplo, de integrar parlamentos y gobiernos la mayoría de ellos no representativos.

Esta es la verdad; afortunadamente creo que los pueblos tienen ya más memoria y son menos ingenuos. No se trata de opinar de una u otra manera; se trata de hechos fundados en un proceso histórico objetivo. El análisis de éste nos demuestra cual ha sido y es la función del Punto Cuarto, de la Alianza para el Progreso y de la Integración Latinoamericana. Esta función se puede concretar en una palabra: no cambiar, sino mantener las estructuras vigentes en nuestros países.

En estas condiciones pienso que países como Chile, Uruguay o México, que luchan por mantener su independencia en medio de graves dificultades y presiones, deben ver con desconfianza este tipo de movimientos; la integración de los ejércitos y de los parlamentos, de que tanto se habla, es seguro que sólo servirá para eliminar las pocas zonas que en América Latina mantienen la lucha por el derecho. Entonces, es indispensable alertar a las conciencias en el sentido de que la integración Latinoamericana es una forma que corresponde a las nuevas tácticas intervencionistas. No es que nosotros nos oponamos a ese ideal, es que nos interesa saber cuándo se plantea como una mistificación y cuándo como una realidad conveniente para nosotros, nos conviene saber sobre qué supuestos

se puede pensar en el desarrollo latinoamericano por el camino de la integración. Por lo pronto, a partir del documento de los cuatro economistas, parece un sueño absolutamente irrealizable. Es significativa la cursi mención a los valores del Continente que nos proponen defender: me parece que a menudo la cursilería está ligada a la violencia.

Resumiendo, creo que, por lo que hace a México, debemos señalar estos intentos como simplistas y fuera de la realidad. Un análisis riguroso del problema desde el punto de vista de las ciencias sociales, no deja dudas al respecto. En las condiciones actuales es imposible la integración; en cambio, creo que México podría diversificar su comercio internacional, a base de tratados bilaterales con países de Latinoamérica y de otras partes del mundo, siempre que sean útiles para nuestros fines de desarrollo. Este camino me parece por lo pronto más factible que el integracionista, tal como se ha planteado hasta el momento presente.

MIGUEL WIONSCEK

En todas las fiestas hay un individuo que desarregla el espectáculo. Por principio, deseo hacer una corrección a lo dicho por el doctor Pablo González Casanova. Que yo sepa, no existe la secuela histórica descrita por él; el problema de la cooperación económica en América Latina se planteó por primera vez por latinoamericanos y por personas con ciudadanía extrazonal. En el año de 1954, siete años antes de la Alianza para el Progreso, habló del esfuerzo común Latinoamericano un cierto grupo de intelectuales a los que personalmente creo que no podemos acusar de entreguismo o de actuar como agentes del imperialismo en América Latina.

Volviendo al documento mismo, tengo la costumbre de leer línea tras línea; pero además, no olvido que los "integracionistas" no son cuatro ciudadanos de sus respectivos países, sino altos funcionarios de organismos internacionales (de los que tenemos derecho a desconfiar, si así nos parece) y esto les impone serias limitaciones que no podía dejar de reflejar el documento. En el "cuarteto", hay personas que difieren sobre muchos problemas, y esta situación hace que la "música" no siempre sea agradable para todos los oídos, que haya cacofonía e incluso cierta cursilería en la expresión.

Sin embargo, es de justicia reconocer que algunos de los autores de la proposición integracionista han contribuido excepcionalmente al conocimiento de América Latina, y a defender algunas de sus posiciones. Desde hace diez o doce años, los técnicos de la CEPAL, y en primerísimo lugar Raúl Prebisch, empezaron a crear conciencia de los problemas latinoamericanos. No es exagerado decirlo; y si alguien afirma lo contrario, me gustaría conocer a otros grupos de intelectuales latinoamericanos que hayan ido tan lejos por este camino. Lo anterior, para mí, vale mucho; debo decir además que no existe realmente ningún choque entre la cooperación económica entre las Repúblicas Latinoamericanas y las reformas estructurales internas necesarias. Sostengo que no podemos pensar seriamente en la integración económica de América Latina, sin que se lleven a cabo una serie de reformas estructurales. Pero debemos reconocer que esto mismo lo está repitiendo Prebisch desde la fundación de la CEPAL; y no podemos echarlo por la borda. Ahora bien, sus tesis no son la Biblia, sino solamente un programa de acción; ésta es necesaria, y si vemos que no hay posibilidades de actuar en el sentido de los estudios de la CEPAL, debemos buscar otros caminos.

Pero hay algo que me preocupa. Desde 1959, antes de la formulación de la Alianza para el Progreso, cuando se presentaron las primeras propuestas para un Mercado Común Latinoamericano, un buen día comencé a leer en la prensa de la izquierda mexicana que se trataba simplemente de una nueva etapa de la política imperialista. Estas opiniones me preocuparon, en primer lugar porque me parecía que las personas que afirmaban esto no tenían acceso directo con la gente que estaba pensando en los problemas del mercado común, ni conocían sus motivaciones.

Sin embargo, tuve también la oportunidad de leer una serie de recortes de la prensa norteamericana en que se comentaban las primeras ideas sobre la Cooperación Económica Latinoamericana y su enfoque era algo distinto. Ahí se decía que detrás de todo esto estaba la conspiración comunista.

Señores: lo grave es que después de 5 o 6 años estamos exactamente en la misma situación. Uno de los ponentes afirma que éste es otro intento del Norte para dominarnos. Yo tengo informaciones opuestas a esta opinión, que considero fidedignas, de la gente que trabaja en asuntos de integración. Personalmente creo que en la actualidad, en los Estados Unidos, se ve con

muy malos ojos el intento latinoamericano de realizar el mercado común. Este va en contra de la política económica exterior que prevalece hoy en Norteamérica. De todos modos, me gustaría escuchar nuevas proposiciones y alternativas de la gente de buena fe, sin importar que sean de derecha o de izquierda, sin importar su color político. Esto sería más constructivo que seguir calificando un proyecto como el de la Integración Latinoamericana, de conspiración comunista o de maniobra del imperialismo yanqui. O nos quedamos con los calificativos políticos, sin aportar nada a la solución de nuestros problemas, o emprendemos un esfuerzo serio y constructivo. Esas son las alternativas y que cada quien decida según su conciencia.

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Afortunadamente vivimos en una época en que hay grabadoras. Yo quisiera decirle al doctor Wionscek que vuelva a escucharla, y verá que mi intención al hacer la breve referencia histórica, era simplemente la de poner en evidencia el énfasis distinto con que se ha abordado los problemas de América Latina, en distintas épocas. Tiene razón en cuanto a que el punto Cuarto y la Alianza para el Progreso han sido formulados en Norteamérica, en tanto que el proyecto de integración partió de un grupo de latinoamericanos, entre los cuales se encuentra Raúl Prebisch, cuya labor para el conocimiento de nuestros problemas ha sido sencillamente extraordinaria.

Nuestro propósito era también señalar, sin embargo, que hay ideas utópicas que corresponden a los sueños de los latinoamericanos, pero que hoy no pueden realizarse.

MIGUEL WIONSCEK

Hay un punto que omití, y que quisiera mencionar. Es el problema que los políticos llaman de la "táctica", es decir, el de los medios más adecuados para realizar determinados propósitos. Ahora bien, en este terreno todo buen político se abstiene de poner todas las cartas sobre la mesa de una buena vez. Por dicha razón se insiste hoy más que antes en las cuestiones de la integración, pero eso no significa que se hayan olvidado los problemas de las reformas estructurales. Conozco bien a Prebisch y sé que no habido un cambio de enfoque, sino de énfasis actual en ciertos problemas. Y es que los obstáculos a que se enfrenta el desarrollo económico de América Latina son múltiples, y deben ser abordados desde diferentes ángulos. Por otra parte, debo decir que en los documentos más recientes de la CEPAL, a pesar del énfasis que se hace en los problemas del mercado común, de ninguna manera se han olvidado otras cuestiones igualmente cruciales: la industrialización, la reforma agraria, la reforma fiscal, los transportes, etcétera.

Por eso me parece exagerado decir que hay "olvido" de los problemas estructurales.

ALONSO AGUILAR M.

Debo insistir en que los más recientes documentos sobre el desarrollo latinoamericano confinan a un plano secundario el problema crucial de los cambios estructurales. Tuve oportunidad de charlar con algunas de las personas que participaron directa y activamente en la última reunión de la CEPAL, y de ellos recogí esa opinión que después confirmé revisando algunos de los textos. Lo que muestra que, a medida que se advierte la magnitud de los problemas que plantea el desarrollo latinoamericano, concretamente de índole política, se soslayan y descuidan los más importantes y se cae en fórmulas convencionales acerca de los secundarios.

Pero, quisiera referirme a otras cuestiones importantes que supone la integración, mencionadas al inicio de esta Mesa Redonda.

Muchos de los puntos de vista de los "integracionistas" son válidos. Sin embargo, sus documentos adolecen en general del defecto de las verdades a medias: son ambiguos y en conjunto no ofrecen un camino viable y realista para el desarrollo de nuestros países, ni constituyen propiamente un "modelo" de desarrollo que resulte de un análisis teórico riguroso de la realidad económica latinoamericana; son más bien una expresión significativa del pensamiento liberal latinoamericano, y la verdad es que el liberalismo en nuestro Continente no puede ofrecer nada mejor que en el resto del mundo. Lo que ofrece no son verdaderas salidas a los problemas fundamentales de

nuestros pueblos y de nuestro tiempo. Por eso, la cuestión fundamental no es determinar si esas proposiciones vienen del Norte o del Sur, sino señalar que no atacan los problemas de fondo del desarrollo latinoamericano.

Se debería establecer además, cuáles son los requisitos mínimos que debe satisfacer la integración para ser viable y para constituir un verdadero factor de estímulo al proceso de desarrollo. En relación con esto tampoco parece proceder la discusión acerca de si primero debieran hacerse los cambios de estructura y después integrarse la economía latinoamericana, o viceversa. El desarrollo es un proceso histórico, dinámico, en el que hay una serie de relaciones recíprocas entre todos los fenómenos que intervienen en el complejo social. Es obvio que las reformas no pueden hacerse de la noche a la mañana, pero tienen que ponerse en marcha para ir haciendo viable la integración aun en el más modesto nivel. En la medida en que tal proceso no se inicie, las discusiones en torno de la integración carecerán de realidad, o no pasarán de la etapa rutinaria de las negociaciones para liberar de gravámenes arancelarios cada producto.

Otro punto que se plantea es el de saber si la integración, dentro del marco en que actualmente se desenvuelve, puede favorecer una mayor influencia extranjera y una mayor dependencia de nuestros países. Esto debiera preocuparnos. Pablo González Casanova ha apuntado un problema real que no podemos olvidar. El proceso del desarrollo latinoamericano no es ajeno a la vida política de nuestros países. En la reciente entrevista del embajador Harriman con el presidente Frei, de Chile, los Estados Unidos ya no sostienen, ni siquiera hipócritamente, el principio de no intervención; al contrario, defienden expresamente la intervención como principio de las relaciones internacionales. Harriman afirmó que para el gobierno de los Estados Unidos sería ingenuo defender a estas alturas la no intervención, porque ha concluido que el peligro más grande de Latinoamérica es el comunismo. Debemos pensar en ello: si por un lado se sostiene que son necesarios algunos cambios para que sea viable la integración económica y por el otro se postula que esos cambios son "subversivos" y reveladores del peligro comunista, ¿cuál es entonces la salida? y ¿a qué queda reducido el derecho de autodeterminación de los pueblos? ¿Puede concebirse el desarrollo de América Latina con una Fuerza Interamericana permanente, dispuesta a impedir toda transformación? En tales condiciones cualquier rebeldía frente al marco institucional y cualquier cambio de estructuras provocará incluso la intervención armada de los defensores del *status quo* en el Continente.

También debemos reparar en la tendencia, por desgracia muy arraigada, de pensar exclusivamente en cambios institucionales en lugar de luchar por transformaciones estructurales básicas. Los meros cambios de los sistemas monetarios y de la política bancaria o fiscal, no serán capaces de crear condiciones nuevas, distintas, sobre las cuales pueda fundarse una estrategia adecuada. Es cierto que se están realizando procesos parciales de mexicanización o de latinoamericanización de ciertas actividades, pero dentro de un marco en el que tampoco podrá encontrarse una solución. Mencionaré como ejemplo la reciente "mexicanización" de la *American Smelting*, que en realidad quedó en manos del grupo de Bruno Pagliai; por lo que el problema ahora será el de mexicanizar a Pagliai, quien ha servido durante muchos años a los intereses extranjeros. ¿Es éste el tipo de mexicanización que hará posible la reivindicación de nuestras riquezas y su incorporación al patrimonio nacional? Por eso decía que en este marco no hay soluciones posibles.

Se ha afirmado que las proposiciones del Mercado Común pueden ser defectuosas. Pero es lo único o lo mejor que hay en Latinoamérica en el momento presente; no se justifican, como tampoco tienen fundamento las que atribuyen a la izquierda un propósito de crítica negativa sistemática. Esto último no sólo no es exacto sino que yo diría, inclusive que lo positivo de las ideas elaboradas por organismos como la CEPAL, proviene en buena medida del pensamiento de la izquierda latinoamericana de ahora y de siempre. Es un grave error creer que los pensadores de izquierda no han señalado caminos al desarrollo de nuestros pueblos. Basta rastrear en los últimos cincuenta o cien años para darse cuenta de que su obra contiene una plataforma de ideas extraordinariamente importantes para resolver los problemas fundamentales de nuestros pueblos. Lo que pasa a la izquierda latinoamericana es que sus ideas no circulan tan fácilmente como las de sus enemigos, porque nadie las quiere difundir y cuando se escribe algo que viene de esos sectores, aun si tiene más realismo y mayor valor científico, resulta a menudo muy difícil abrirle paso y lograr que se conozca en los medios latinoamericanos en que se discuten los problemas del desarrollo económico.

Simetría y leyes en la conservación de la física

Por Luis de la PEÑA AUERBACH

Nuestra experiencia cotidiana, aun en sus formas meramente primarias, nos muestra que en la naturaleza se suceden ininterrumpidamente unos cambios a otros. La observación más atenta tiende a confirmar la existencia de este incesante sucederse de cambios: aun aquello que en el primer análisis pudo parecer estático se manifiesta, bajo un estudio más atento, sumido en un complejo enjambre de relaciones y condiciones que lo afectan y modifican constantemente.

La validez de esta afirmación elemental fue reconocida desde el inicio del estudio de la naturaleza. Así, Heráclito afirmó que en el mundo nada es eterno, que todo se encuentra en un "fluir" constante. Concebido este principio en el curso de los siglos con diferencias, sustanciales o de matiz por las diversas escuelas y corrientes filosóficas, sin embargo, enunciados como el de Heráclito llegan hasta nosotros conservando su validez esencial. El científico moderno está dispuesto a aceptar que lo que tiene frente a sí, sea lo que sea, necesariamente dejará de ser lo que es hoy, a través de una serie de procesos de transformación.

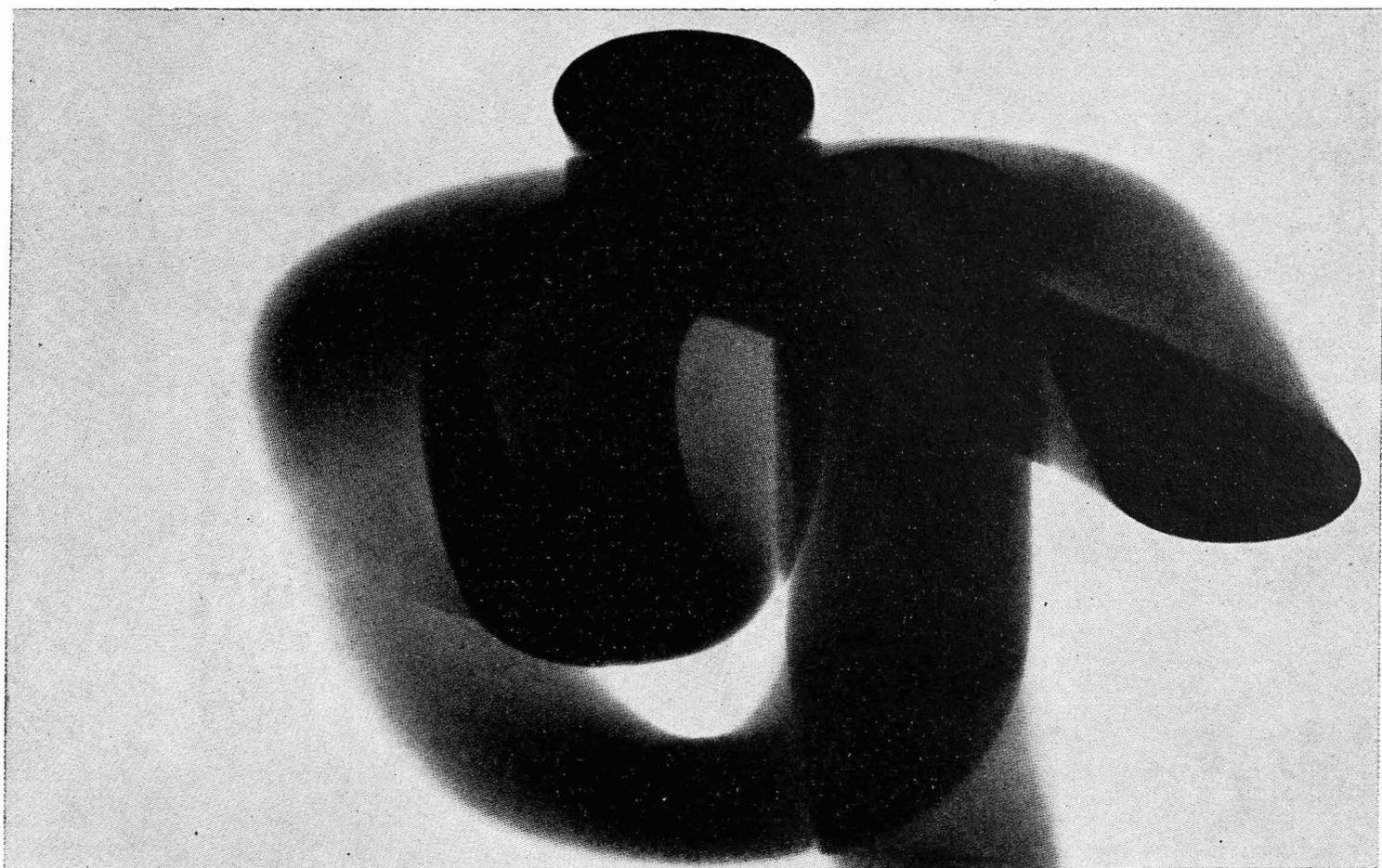
La física —como lo hace cualquier otra ciencia— recoge este hecho observacional y se impone como parte esencial de sus tareas encontrar una adecuada descripción de los cambios que se operan en la naturaleza en sus diversos niveles de organización —en lo que concierne naturalmente a esta ciencia— y establecer las leyes que rigen dichos cambios, tratando de determinar, en primer lugar, las relaciones de causa a efecto y el papel que juegan los diversos elementos del sistema estudiado. Así, por ejemplo, la física contemporánea se preocupa tanto de los procesos de transformación de las partículas elementales —los constituyentes primarios de la materia, según los conocimientos actuales—, como de la evolución de las estructuras cósmicas —los aglomerados de materia más grandes conocidos por la ciencia de nuestros días—, pasando por los diversos niveles de organización o estadios estructurales de la materia que nos son conocidos.

1. *Principios de conservación.* Pero el paulatino desarrollo de nuestros conocimientos nos ha demostrado que no basta estudiar lo variable para obtener una adecuada comprensión de los fenómenos que ocurren en la naturaleza: Paralelamente al análisis de lo cambiante, es importante el conocimiento de lo que se conserva. Más aún, el estudio de lo que se conserva —de los invariantes, en el lenguaje de la física— se ha manifestado esencial para el desarrollo científico contemporáneo. Baste señalar el hecho de que *toda* teoría física posee entre sus leyes fundamentales al menos un principio de conservación, para evidenciar el enlace y la importancia de estos principios.

Por una parte, se afirma que el científico contemporáneo reconoce que todo cambia y, por otra, que acepta la existencia de invariantes en la naturaleza. Entre estas afirmaciones no existe ninguna contradicción una vez que se precisa y limita el sentido y alcance de cada una de ellas.

Cuando se afirma que todo cambia, se tiene en mente a los *objetos* de la naturaleza y a periodos de tiempo suficientemente largos para asegurar la validez de la afirmación en cada caso. Un ejemplo permitirá aclarar estas ideas. El electrón es una partícula estable; esto quiere decir que en forma "espontánea" un electrón no se transforma en otras partículas diferentes y que tiene, por lo tanto, una vida media infinita. ¿Significa esto, sin embargo, que un electrón "libre" sumergido en el espacio cósmico permanecerá en él indefinidamente sin alteración alguna? No, no significa esto. La probabilidad de que dicho electrón, se encuentre donde se encuentre, participe en *cualquier* reacción entre partículas elementales y se transforme en otro objeto es diferente de cero; por tanto, tarde o temprano, pero dentro de un tiempo finito por extraordinariamente grande que nos pueda parecer, participará en alguna reacción y se transformará.

Cuando, por otra parte, se habla de invariantes, se tiene en mente no necesariamente a objetos —aunque tampoco se les excluya terminantemente—, sino a cosas diversas como son, di-



...cuando se afirma que todo cambia, se tiene en mente a los objetos de la naturaleza...

gamos, algunas propiedades de objetos. Precisaremos un tanto estas ideas mediante ejemplos.

Probablemente el principio de conservación de la energía que establece que durante un proceso cualquiera la energía total del sistema se conserva, sea el principio más general conocido por la ciencia de nuestros días. He aquí un principio de conservación que se refiere no a objetos, sino al estado de dichos objetos y de sus interacciones. Pero también se pueden tener en mente objetos cuando se habla de leyes de conservación; en este caso, sin embargo, dichas leyes tienen un contenido tal que no entran en conflicto con las afirmaciones anteriores. Veamos, para aclarar, el significado de una de estas leyes, la que establece que el número de ciertas partículas llamadas leptones —el electrón es una de ellas— se conserva en las reacciones entre partículas. Se considera normalmente que esta ley es exacta, es decir, que se cumple en todas las circunstancias, aunque no está totalmente excluido un eventual cambio de este punto de vista en el futuro. Si aplicamos esta ley al electrón libre en el espacio cósmico y tomamos en cuenta a su vez la ley de conservación de la carga eléctrica —el electrón, como es bien sabido, posee carga -1 —, concluimos que *mientras* dicho electrón se encuentre libre, es decir, aislado del resto del universo, subsistirá como electrón, o, lo que es lo mismo, no sufrirá transformación alguna. Así pues, cuando se asegura que este electrón más tarde o más temprano se transformará, lo que se está afirmando de hecho es que dicho electrón no puede permanecer indefinidamente “libre”, sino que en algún momento entrará necesariamente en interacción con el resto del universo y se transformará. La justa combinación de ambos principios equivale a afirmar la imposibilidad de aislar absoluta y permanentemente una parte del universo del resto.

Veamos otro aspecto de esta misma cuestión. Supóngase que el proceso que transforma al electrón es una interacción con un electrón positivo o positrón; como producto de esta reacción podríamos obtener radiación gamma, es decir, partículas que no son leptones. Esto es debido a que la ley establece sólo la conservación del número leptónico, es decir, del número de leptones *menos* el número de antileptones (el positrón es un antileptón). En nuestro ejemplo, este número es cero y como producto de la reacción electrón + positrón no necesariamente deberán producirse leptones, de acuerdo con esta misma ley (de hecho, debido a esto se trata de una ley de conservación de propiedades, más que de objetos).

Probablemente, situaciones de este género se puedan aclarar mejor recurriendo a un ejemplo de la física elemental, la cual encierra entre sus leyes la de la conservación de la carga eléctrica. Supóngase que con las partículas mencionadas (positrón con carga $+1$ y electrón con carga -1) se construye un átomo (el llamado positronio, el átomo más ligero conocido). La carga eléctrica neta de este átomo sería nula. Pero la anulación de la carga eléctrica neta no implica que durante el proceso de producción del positronio, las propiedades eléctricas de sus constituyentes se hayan perdido, sino simplemente que sus efectos se han neutralizado mutuamente. La existencia *latente* de la carga eléctrica la podemos verificar no sólo por la existencia misma del positronio —ya que éste no se formaría sin cargas eléctricas—, sino también descomponiéndolo una vez más en sus elementos constituyentes, cada uno de los cuales manifestaría nuevamente sus propiedades eléctricas originales. Algo enteramente análogo sucede con el número leptónico.

Esta idea, hoy simple, de visualizar por el conocimiento que tenemos de la estructura atómica de la materia, requirió de más de un centenar de años para ser aceptada como parte del sistema de la física. En efecto, desde los trabajos iniciales de Franklin, la idea de la “conservación de la electricidad” fue unánimemente aceptada y sirvió de principio rector en las investigaciones posteriores. Esta fe en la conservación de la electricidad, según Franklin y muchos otros investigadores de primera línea, eliminaba la posibilidad de la existencia de una electricidad positiva y otra negativa, pues es imposible entender, se afirmaba, cómo dos fluidos diferentes se aniquilan mutuamente al entrar en contacto. Vemos que en realidad no se trata de aniquilación de fluidos diferentes, sino simplemente de compensación de efectos, manteniéndose en forma latente ambas electricidades, para emplear el lenguaje original. Precisamente porque se trata sólo de compensación de efectos y no de aniquilación de propiedades, tiene lugar la ley de conservación de la carga eléctrica.

2. En forma elemental, los principios o leyes de conservación pueden ser definidos como la exigencia de la constancia de algo que forma parte del sistema de la teoría. Habitualmente se considera la existencia de leyes de conservación de objetos, propiedades y relaciones.

Entre las primeras se catalogan leyes tales como las de con-

servación del número de leptones y del número de bariones, pero no existe ninguna ley de conservación del número total de partículas; estrictamente, debemos considerar que el número leptónico, el número bariónico, etcétera, análogamente a lo que sucede con la carga eléctrica, representan *propiedades* de las partículas y por ello, estas leyes más que de conservación de objetos, lo son de propiedades. Como ejemplos de leyes de conservación de propiedades, se tienen, dentro de los marcos de la física prerrelativista, los que se refieren a la masa y a la carga totales del sistema estudiado. Finalmente, quizás el ejemplo más importante de ley de conservación de relaciones, sea el llamado principio de invariancia relativista, que establece que la *forma* de las ecuaciones que describen los fenómenos físicos es la misma, independientemente del sistema inercial en que se expresan.

La física clásica logró establecer varias leyes de conservación: del impulso o momentum lineal, del momento del impulso o momentum angular, de la energía, de la masa y de la carga eléctrica. Dentro de los marcos de las teorías clásicas, a las tres últimas se les asignaba carácter de absolutas o exactas. La física contemporánea ha ampliado el número de las leyes de conservación conocidas y ha reformulado en cierta medida alguna de las viejas leyes. Por ejemplo, es bien conocido en la actualidad el fenómeno de transformación de masa en energía y viceversa; evidentemente, la existencia de estos procesos implica la necesidad de revisar las anteriores leyes *independientes* de conservación de la masa y la energía y de sintetizarlas en una sola ley más general, la que deberá desdoblarse en las viejas leyes al introducir ciertas aproximaciones (en concreto, la aproximación no relativista). Entre las nuevas leyes de conservación podemos recordar, a título de ejemplo, las que se refieren a la invariancia de los números leptónico y bariónico, de la extrañeza, del espín isobárico o isotópico, de la paridad, etc. Todas estas leyes se refieren a propiedades de los elementos de la materia y, con excepción de las dos primeras, son sólo aproximadas, es decir, se satisfacen únicamente bajo ciertas condiciones.

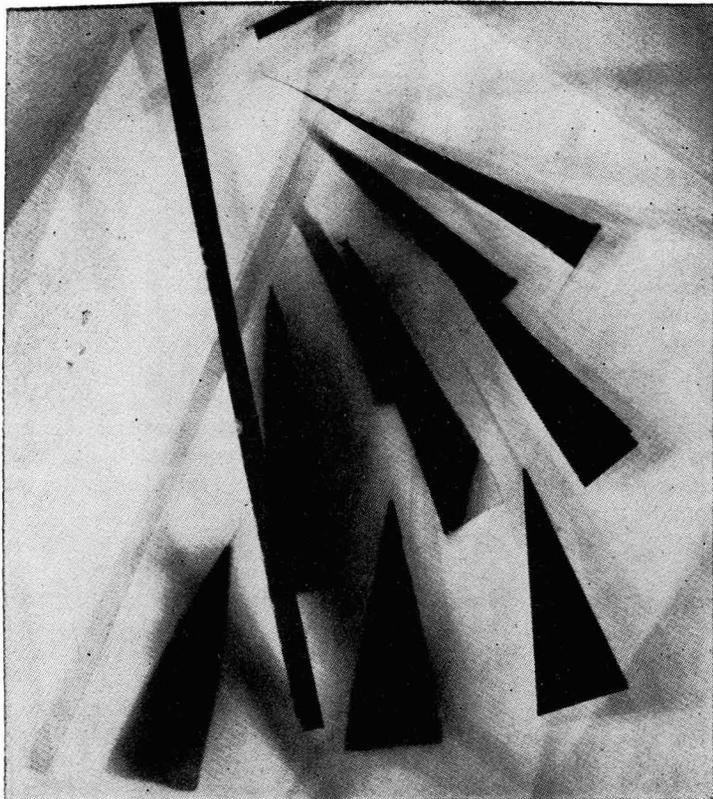
De lo que se ha dicho queda claro que un principio o ley de conservación establece que algo permanece invariante, mientras que sus elementos constituyentes pueden cambiar: es en general, por lo tanto, un principio de conservación y transformación. Poco sentido tendría para un físico establecer que cinco, digamos, se mantiene igual a cinco. Pero sí es importante saber que si se tienen, sea el caso, tres cantidades que varían constantemente, su suma es, sin embargo, siempre la misma e igual a cinco. Esto es precisamente lo que sucede con las leyes de conservación. Así por ejemplo, el principio de conservación de la energía establece que la suma de diversas cantidades, muy diferentemente medidas unas de otras y las cuales varían constantemente transformándose unas en otras (energía cinética, térmica, gravitacional, etc.), permanece invariable en todos los procesos naturales.

Es así como las leyes de conservación asocian lo invariante, lo que se conserva, a lo que varía, a lo que cambia.

3. *Relaciones de simetría.* Siguiendo su propio camino, las nociones de simetría surgieron y se consolidaron en el dominio de la ciencia. De hecho, argumentos de simetría fueron empleados antes que se conocieran los principios de conservación, aunque frecuentemente en forma asaz ingenua. Baste recordar a guisa de ejemplo, las afirmaciones ya seculares respecto de la armonía del universo, los intentos de sustituir las explicaciones más variadas —por ejemplo, sobre la estructura del sistema planetario— por relaciones simples entre figuras geométricas elementales, las consideraciones del número como esencia de las cosas, etcétera.

Como en el caso de las leyes de conservación, se distinguen habitualmente tres tipos de simetrías —aunque otras clasificaciones son posibles y útiles—: simetrías de los objetos, de las propiedades y de las relaciones. La física clásica hizo uso extensivo pero circunstancial de estos dos primeros tipos de simetría, pero se limitó sólo a registrar la existencia de ciertas simetrías de relaciones, sin hacer uso explícito de ellas. Sin embargo, son precisamente estas últimas las que se han manifestado de importancia fundamental para la física contemporánea, la que pretende explotarlas a fondo.

El concepto de simetría asocia el cambio a la invariancia: descubrimos la existencia de una simetría mediante un movimiento determinado o, en términos más generales y adecuados, mediante una transformación apropiada, la que, una vez realizada, revela al existencia de dicha simetría a través de la conservación de ciertas características del sistema considerado. Tomemos como ejemplo un cuadrado —entendido como figura geométrica, no como cuerpo físico. Si realizamos una rotación



...el vínculo entre simetría e invariancia...

de 90° en torno a un eje perpendicular al plano de la figura y que pasa por el punto en que se cruzan sus diagonales, la posición del cuadrado, es decir, su descripción completa, no varía en lo absoluto. He aquí cómo el cambio nos conduce a la invariancia en presencia de simetrías y como ellas son reveladas por la invariancia frente al cambio.

Cuando se procede siguiendo el método anterior, se dice que la invariancia debida a la simetría se descubre mediante una transformación *activa*, es decir, efectuando cambios en el sistema (se ha hecho girar al cuadrado). En muchos casos también es posible descubrir la existencia de invariancias mediante transformaciones pasivas, es decir, observando al sistema, sin alterarlo, desde diversos marcos de referencia (en nuestro ejemplo, girando nosotros en torno del cuadrado mientras éste permanece en reposo). Para descubrir la simetría es enteramente indiferente si la transformación que se realiza es activa o pasiva.

4. *Simetría y leyes de conservación.* El vínculo entre simetría e invariancia en forma alguna está limitado al terreno de la geometría —donde es trivial la existencia de dicho vínculo— sino que, por lo contrario, es perfectamente general: a cada simetría, cualquiera que sea su naturaleza, está asociado un determinado invariante. Esto es válido, naturalmente, también en la física: a cada simetría de una teoría física corresponde un determinado invariante. Esta íntima conexión entre simetría e invariancia hace plausible la existencia de vínculos estrechos entre las propiedades de simetría de una teoría física y sus leyes de conservación. Esta posibilidad ha sido estudiada ampliamente desde principios de nuestro siglo; se pudo demostrar, mediante el empleo de métodos matemáticos sumamente generales, que a cada simetría de una teoría física corresponde una cierta ley de conservación y que cada ley de conservación refleja la existencia de una simetría.

Este elegante teorema ha resultado un arma sumamente poderosa —en ocasiones incluso esencial— de la física contemporánea. Con él se explica, por ejemplo, el porqué del uso cada vez más extenso que de la teoría de grupos —la teoría matemática de las simetrías— hace la física de frontera: los problemas que el físico de hoy trata de resolver son sumamente complejos y en ocasiones no cuenta para iniciar sus investigaciones con más información que la que se refiere a algunas de las simetrías del sistema.

Veamos con dos ejemplos simples de la física clásica cómo opera este teorema. El primero se refiere a los fenómenos electromagnéticos: si se analizan las ecuaciones de Maxwell, es decir, las leyes básicas de la electrodinámica, pronto se descubre que ellas poseen una simetría interna muy particular —entre otras, naturalmente— que los físicos llaman invariancia de calibración o de norma. La aplicación del teorema en cuestión permite demostrar que la existencia de esta simetría particular implica la conservación de la carga eléctrica. Puede parecer esto sólo de interés académico, pero para el físico ha resultado muy importante, pues ha aprendido a construir teorías diversas —y

muchas se investigan actualmente— que, por su forma, garantizan desde el inicio la validez del principio de conservación de la carga eléctrica: son teorías con invariancia de norma.

El segundo ejemplo se refiere a la mecánica clásica de la partícula. Si se analiza la segunda ley de Newton, es decir, la ley fundamental de la mecánica newtoniana, se encuentra que ella posee varias simetrías de relaciones; en concreto, se demuestra que la *forma* de dicha ley permanece invariable: a) si el sistema de referencia se *desplaza* arbitrariamente una distancia fija o proporcional al tiempo; b) si el sistema de referencia se *gira* en un ángulo dado, pero arbitrario, y c) si el origen del *tiempo* se desplaza arbitrariamente. Estas tres invariancias son simplemente una consecuencia de tres propiedades de simetría que se asignan clásicamente al espacio — tiempo: a) el espacio es homogéneo, es decir, todos sus puntos son de igual categoría; b) el espacio es isotrópico, o bien, todas sus direcciones tienen la misma categoría, y c) el tiempo es “uniforme” o si se quiere, a todos los “puntos” de la escala del tiempo se les debe asignar igual categoría. En este caso, el teorema discutido permite demostrar que a cada una de estas simetrías del espacio-tiempo, reflejadas en las correspondientes invariancias de la segunda ley de Newton, corresponde uno de los tres invariantes fundamentales de la mecánica clásica. En concreto, se demuestran las siguientes correspondencias:

homogeneidad del espacio \leftrightarrow invariancia ante rotaciones espaciales \leftrightarrow ley de conservación del impulso o momento lineal

isotropía del espacio \leftrightarrow invariancia ante rotaciones espaciales \leftrightarrow ley de conservación del impulso angular o momento del momentum

uniformidad del tiempo \leftrightarrow invariancia ante desplazamientos del origen de la escala de tiempo \leftrightarrow ley de conservación de la energía

Así, por ejemplo, si una teoría clásica ha de satisfacer el principio de conservación de la energía, necesariamente dicha teoría ha de ser insensible a la colocación del origen de la escala de tiempo, o, lo que es lo mismo, ha de ser invariante ante desplazamientos de la coordenada temporal.

En los ejemplos anteriores se ha hecho referencia sólo a simetrías continuas —es decir, simetrías que se identifican mediante transformaciones continuas: translación, rotación, etcétera—; pero un sistema puede poseer también simetrías discretas, como es, por ejemplo, la simetría especular. Naturalmente, a estas últimas corresponden invariantes discretos, mientras que a las primeras se asocian invariantes continuos. Sirva como ejemplo el caso citado de la simetría especular: a ella deberá corresponder un invariante que puede tomar uno de sólo dos valores posibles, puesto que la reflexión especular produce sólo dos sistemas (el objeto mismo y su imagen especular); esta cantidad con sólo dos posibles valores (que se toman arbitrariamente como $+1$ y -1) es la llamada paridad del sistema. De lo dicho anteriormente, se infiere que aquellos sistemas que posean simetría especular deberán conservar su paridad, pero que tan pronto sea violada dicha simetría por cualquier causa, automáticamente el sistema dejará de conservar su paridad. Así, la reciente predicción teórica de los físicos chinos Lee y Yang y su posterior comprobación experimental por la Sra. Wu y colaboradores, respecto a que en ciertas reacciones entre partículas elementales la paridad no necesariamente se conserva, pese a nuestra anterior experimentalmente injustificada creencia de lo contrario, conduce directamente a afirmar que dichos sistemas no poseen simetría especular. Este simple dato, en apariencia poco importante, permitió establecer un conjunto de propiedades de los neutrinos — partículas especialmente difíciles de observar. Con ello, la teoría de las interacciones en cuestión —las llamadas interacciones débiles— pudo salir de un largo periodo de estancamiento.

Otra consecuencia general del teorema sobre simetrías y leyes de conservación es que dado que algunas leyes de conservación son —o, al menos aparentan ser— exactas y otras sólo aproximadas, deben existir en la naturaleza simetrías “inviolables” y simetrías que pueden ser violadas, al menos en ciertas condiciones.

La validez simultánea de las relaciones de simetría y de las leyes de conservación, permite afirmar que en la naturaleza lo que cambia, cambia porque algo se conserva y lo que se conserva, se conserva en virtud de lo que cambia. Existe una profunda unidad de lo que varía y lo invariante, unidad que corresponde a la relación biunívoca entre simetría y ley de conservación.

Filosofía y religión en el Islam

Por Vera YAMUNI

Averroes escribió un opúsculo consagrado enteramente a plantear y resolver el problema de la armonía entre la filosofía y la religión intitulado *Doctrina decisiva sobre la armonía entre la filosofía (hikma) y la religión*. Esta armonía ha sido interpretada de maneras diversas, sobre todo por Asín Palacios y el francés Léon Gauthier. Puede decirse que Asín cristianiza a Averroes, identificándolo con Santo Tomás. Es posible que su admiración por los filósofos del Islam le llevara, para no condenarlos, a cristianizarlos. Santo Tomás y Averroes, dice, "ponen su confianza en las fuerzas de la razón humana para la investigación progresiva de la verdad, aunque reconociendo su debilidad e impotencia para escudriñar la substancia de los misterios". (*Huellas del Islám*, p. 42). Ahora bien, en el Islam no hay misterios en el sentido cristiano del término. Atribuirse los significa ya cristianizarlo.

La interpretación de Gauthier es aguda, profunda y está fundada en el opúsculo mismo de Averroes. Gauthier muestra cómo Averroes funda toda su teoría de la armonía entre la filosofía y la religión distinguiendo tres clases de espíritus, el filosófico, el oratorio y el teológico, cosa que permite a Averroes, dice Gauthier a justo título, dar la siguiente solución tripartita del problema de esta armonía. "Para los filósofos, racionalismo esotérico absoluto; para el vulgo, fideísmo esotérico absoluto; para los teólogos, que son una clase híbrida, semi-racionalismo y semi-fideísmo, es decir, licencia de entregarse al juego de las interpretaciones dialécticas, inconsistentes y variadas, pero a condición de llevarlo a cabo en secreto, con la prohibición de no comunicar nada al vulgo, so pena de severos castigos." (*Ibn Roshd*, T. Gauthier p. 41).

Ahora bien, Gauthier, que conoce muy bien el Islam, señala la ausencia de misterios en esta religión, pero no distingue entre lo que en el mundo islámico se entiende por teólogo o persona del *kalām* —la "teología" del Islam se denomina "ciencia del *kalām*" (palabra)— y el teólogo del cristianismo ortodoxo, o entre la teología ortodoxa cristiana y la ciencia del *kalām*, con lo cual su sutil interpretación resulta un tanto falseada, dado que hace creer que se trata de una crítica a la teología tal como ésta se entiende en el cristianismo ortodoxo.

El objeto de este trabajo es intentar mostrar la diferencia existente entre el teólogo del Islam y del cristianismo y las causas por las cuales no pueden ambos identificarse, partiendo de un texto concreto, el mencionado de Averroes, e interpretándolo a la luz de la diferencia entre teología y ciencia del *kalām*. El trabajo lleva también el propósito de señalar el problema teórico que plantea a la filosofía de la religión el estudio del Islam, a saber, que este último, permite un mayor acercamiento entre filosofía y religión.

Averroes, inicia su *Doctrina decisiva sobre la armonía entre la filosofía y la religión*, con una definición de estas dos disciplinas. Inmediatamente pasa a justificar la filosofía y a rechazar las objeciones que se han hecho a algunos aspectos de ella, en especial a la lógica y a los métodos silogísticos. La filosofía que quiere justificar es la *falsafa*, o sea, la griega, sobre todo la de Aristóteles y la de sus continuadores, los *falāsifa* musulmanes, entre los que se cuenta él mismo. Siguiendo a Aristóteles, divide los razonamientos silogísticos en demostrativos, dialécticos y oratorios. No explica la diferencia entre estas tres especies de raciocinios en cuanto puros procesos del pensamiento, sino en función del hombre que razona y otorga asentimiento a la ley religiosa. Desde este punto de vista, los hombres poseen tres diferentes maneras de razonar, lo que le permite establecer tres clases de mentes: mentes que asienten al método demostrativo, que son las menos, las que asienten a los métodos dialécticos, y las que asienten al método oratorio. De estos dos últimos tipos de mentes, las que asienten al argumento oratorio constituyen la mayoría de los hombres.

Averroes dice de manera expresa que es el filósofo el que debe llevar a cabo la interpretación de la ley religiosa, porque es el único que conoce el arte de la filosofía y el que interpreta con demostraciones, sin entablar polémicas ni traducir argumentos oratorios.

"Los hombres se dividen, desde el punto de vista de la ley religiosa, en tres clases:

La primera, la de los hombres que no la interpretan de ninguna manera. Son hombres de mentalidades oratorias y constituyen la mayoría de los hombres, porque no se da ningún hombre cuerdo que no posea esta clase de asentimiento.

La segunda, la de los hombres de interpretación dialéctica. Son dialécticos por naturaleza, o por naturaleza y hábito.

La tercera, la de los hombres de interpretación segura. Son los hombres de demostración por naturaleza y por arte, quiero decir, por el arte de la filosofía. Esta interpretación no debe exponerse a los hombres polémicos, y todavía menos aún al hombre común y corriente (p. 26).

La ley religiosa revelada, contenida sobre todo en el Corán y en los *hadiths*, contiene los principios fundamentales del Islam, que son evidentes y no admiten interpretación por parte de nadie. Pero la ley religiosa contiene, ante todo, símiles que los profetas, y en particular Mohammed, han revelado al hombre común y corriente, y que éstos deben entender en su sentido externo y el filósofo en su sentido escondido. El vulgo, pues, tiene que admitir literalmente la ley religiosa revelada, sin poder interpretarla. El filósofo que de ordinario no debe manifestar a los demás hombres su interpretación, puede en dos casos interpretar para todos los que no pertenezcan a su clase. Primero, cuando el símil y la idea por expresar se aprecian fácilmente. Entonces el filósofo debe interpretarlo y manifestar su interpretación a todos los creyentes sin distinción. Segundo, cuando tratándose de un símil es difícil sospechar que encierra uno. El filósofo puede decir a todos los que no son capaces de adivinar su sentido, que se trata de textos cuyo sentido oscuro y dudoso sólo conocen los sabios, o bien acomodar la explicación al sentido que les sea más fácil imaginar. Esto último es para Averroes lo más conveniente para disipar dudas.

Desde los comienzos mismos de su *Doctrina decisiva*, Averroes expresa la armonía entre la filosofía y religión, al dar una única y definitiva definición de la *falsafa* y la religión. La filosofía es "una especulación sobre el universo *al mawdjudat* (las cosas existentes, los seres) que lleva a conocer al Artesano... y en la medida en que más perfecto sea el conocimiento del arte que revela al Artesano más perfecto será el conocimiento del Artesano" (p. 2). Inmediatamente, da la primera definición de la ley religiosa, que ampliará veinte páginas después, una vez explicados los tres tipos de mentes. La religión "invita, también, (al filósofo) a un estudio racional y profundo del universo (*al mawdjudat*)" (p. 2).

La *falsafa* de los *falāsifa* musulmanes, continuadores de la filosofía griega, que no distinguían de la filosofía la lógica, la matemática, la astronomía y la física, no difiere, pues de la religión, tal como la ve el filósofo, o según esta primera definición de la religión. Esta unidad del objeto de la filosofía y de la religión se sostiene tanto por el objeto como por el método, para el filósofo. El método es el que introduce divergencias entre el filósofo y el hombre religioso o vulgo, pero no cuando se trata de los principios fundamentales del Islam.



...no debe manifestar a los demás hombres su interpretación...

Tanto el filósofo, como el "teólogo" y el hombre común y corriente tienen que admitir los principios fundamentales del Islam; la unidad y unicidad de Dios y otros que no son principios de orden especulativo sino práctico. Pero con excepción de estos principios dogmáticos, que son claros y evidentes, cuando aparecen símiles en la ley religiosa, lo son de verdades más profundas, no dogmáticas; el vulgo las comprende, en su sentido externo. Por lo tanto, no hay identificación entre el filósofo y el hombre religioso con respecto a algunos objetos escatológicos, por el lado del método, a causa de la diferencia de mentalidad entre el filósofo y el vulgo. Esta divergencia metódica, fundada en la mente humana, hace que el vulgo no vea algunos de los objetos de la religión de la misma manera que el filósofo. La dirección metódica depende del sujeto, de su tipo de mentalidad, y métodos diferentes no pueden menos de dar como resultado un conocimiento diferente de algunos de los temas de la religión, unos para el filósofo, y otros para el vulgo. Esta diferencia entre la mentalidad del filósofo y la del vulgo, que es un hecho para Averroes, es lo que le lleva a completar su definición de la religión, veinte páginas después de explicada la unión entre la filosofía y la religión para el filósofo. La religión dice, "enseña la verdadera ciencia y la práctica verdadera. La verdadera ciencia es el conocimiento de Dios y de todas las cosas tal como son, especialmente de la religión, de la beatitud y de los tormentos de la otra vida. La verdadera práctica consiste en llevar a cabo las acciones que llevan a la beatitud y a evitar las que conducen a los tormentos" (pp. 22-23).

Ahora bien, es evidente que esta definición de la religión, dada después de haber explicado los diferentes métodos de aproximación a los objetos para todo lo que no sea dogma en el Islam, es la válida para el vulgo. Basta recordar, para entenderlo así, que en la filosofía de Averroes no hay los tormentos del infierno, que las almas sobreviven en la medida en que en esta vida se unen, por el ejercicio de la razón, con el intelecto activo, y que se trata de la inmortalidad impersonal de las almas racionales.

Averroes no reprocha a las gentes del *kalām* nada en relación con el primero de los principios fundamentales del Islam, a saber, la unidad y unicidad de Dios. El conflicto entre las gentes del *kalām* y los *falāsifa* fue de otra índole. Averroes no atacó a los teólogos en su condición teológica, puesto que todos están dentro de la "ortodoxia", aunque se lancen los unos a los otros los epítetos de infiel y hereje, y se los lancen también a los *falāsifa*. Los atacó en cuanto polemistas infatigables, que crean sectas y dividen a la comunidad musulmana, al exponer al vulgo sus diferencias internas. Se refería directamente a dos grupos de las gentes del *kalām*, los Mu'tazilíes y a los Ash'aríes.

Estas son las gentes del *kalām*, de que habla Averroes, y que el Occidente ha identificado con los teólogos cristianos. Fueron entre ellos mismos enemigos los unos de los otros y adversarios también de los filósofos. La ciencia del *kalām* se formó en la contienda de los dogmas de la fe, afirmándolos, sosteniéndolos, no ilustrándolos conceptualmente. Las gentes del *kalām* no son como los teólogos cristianos. El cristianismo, desde los primeros siglos, cuando se constituía, interpretaba ya la dogmática cristiana. Para Santo Tomás comprender racionalmente los dogmas de la fe cristiana es preferible a la pura creencia. El teólogo cristiano utiliza categorías y formas de pensar racionales para entender mejor los misterios, por ejemplo, el misterio de la Trinidad, aun cuando éste sea una verdad revelada que la fe acepta. El *kalām*, en cambio, no ilustra sino defiende y sostiene los dogmas del Islam. Ibn Jaldún nos da una definición en este sentido de la ciencia del *kalām*, que viene a corroborar lo que dice Averroes. "Es la ciencia que utiliza argumentos lógicos para defender los dogmas de la fe y refutar las creencias de los innovadores que se desvían de los antiguos y de la gente de la tradición", y agrega inmediatamente después: "la esencia (secreto) de los dogmas de la fe es la unicidad (*tawhid*) de Dios. (*Muqaddimah*, trad. Rosenthal, p. 34, tomo III.)

Esta definición de la ciencia del *kalām* muestra que su función es defender los dogmas y refutar innovaciones y coincide con el carácter polémico que Averroes les atribuye. Muestra, además, que la noción y función de la llamada teología en el Islam, no es exactamente la misma que en el cristianismo. Esto explica, además, por qué Averroes les critica, más que sus doctrinas teológicas, las disputas y luchas que entablan entre ellos y las discrepancias, conflictos y persecuciones a que dieron origen en la comunidad musulmana.

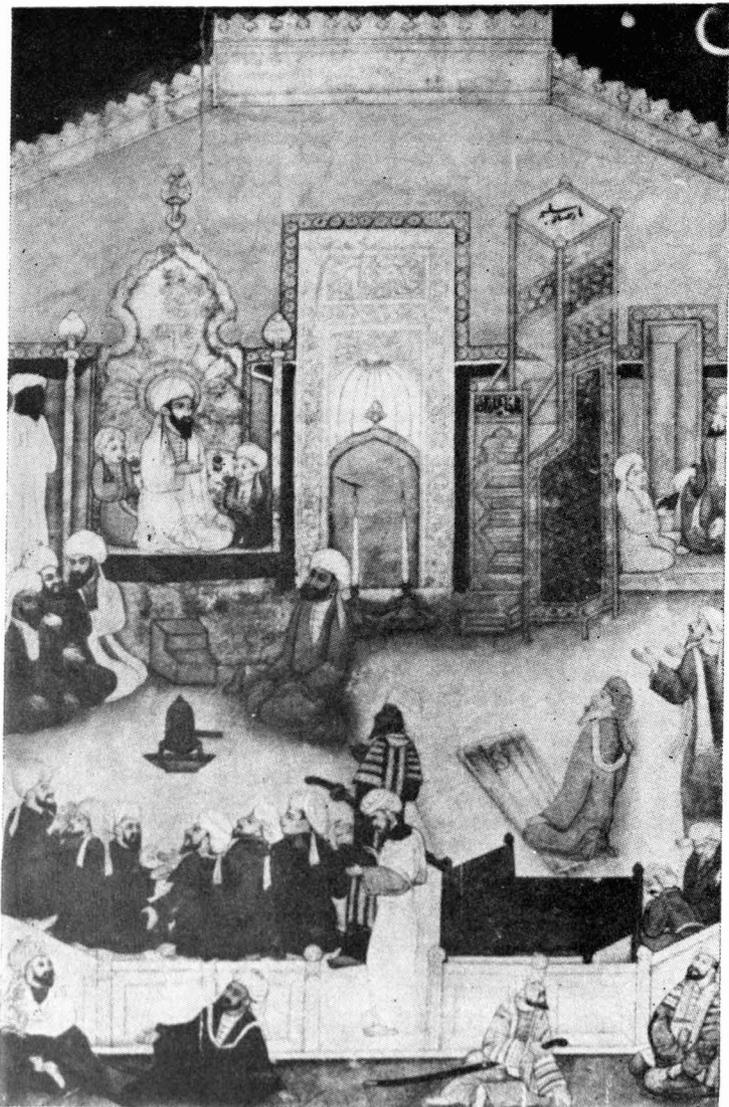


"enseña la verdadera ciencia y la práctica verdadera."

Pero esta diferencia entre el teólogo cristiano y el musulmán no parece poder justificarse simplemente con el simple hecho histórico-psicológico de haber sido el teólogo musulmán mayormente polemista que el cristiano. Se funda más bien en las diferencias entre ambas religiones.

Una de las diferencias entre el cristianismo ortodoxo y el Islam está en que el primero posee una tradición formalmente autorizada por la Iglesia y un magisterio infalible, en lo que se refiere a las cuestiones del dogma. El episcopado, sobre todo reunido en concilio, ha venido formulando los dogmas del cristianismo y llevando a cabo determinaciones que son después obligatorias para los fieles. Se trata de dogmas que se han venido formulando en el tiempo, que un magisterio infalible sigue formulando. La opinión de la mayoría cristiana no es criterio de verdad en el cristianismo. En cambio, el Islam no posee una tradición formalmente autorizada por una Iglesia, ni un magisterio infalible por lo que se refiere a las cuestiones del dogma, cosa que hace posible las discusiones "ortodoxas" en torno a la religión, y que el consenso de la mayoría sea criterio de verdad.

Toda la dogmática del Islam está contenida en un solo libro, y en una versión de él, el Corán, y reforzada por el hadith. El Corán fue puesto por escrito, en árabe, muy pronto. A la muerte de Mohammed, gran parte del Corán estaba ya escrita. Algunos versículos escritos en hojas de palmera, piedra, huesos. Hubo también, durante los tiempos del Profeta, los memoristas del Libro. Muerto Mohammed, surgió el temor de que la exégesis del Corán fuera objeto de discrepancias, y se seleccionó el material escrito, durante el breve reinado del primer califa, Abu Bekr, labor que fue completada por el segundo califa, Omar. La versión autorizada fue editada durante los tiempos del califa Othman, sucesor de Omar, y esta versión se consideró entonces, al igual que hoy, como el texto oficial, la palabra de Dios revelada a Mohammed, que contiene todos los dogmas del Islam. No se trata, pues, como en el cristianismo,



...muestra que su función es defender los dogmas...

de una dogmática que se ha ido haciendo y que se hace todavía siguiendo la opinión de un consejo ecuménico.

Sin embargo ya los primeros cuatro califas se vieron frente a problemas sociales y administrativos nuevos, dada la enorme extensión del imperio, para los cuales no existía precedente en el Corán. Surgió así no sólo la ciencia jurídica, sino que se elaboró, antes del final del siglo IX, un principio importante y válido hasta el momento presente: el consenso de la mayoría o de la comunidad musulmana. Este consenso o consentimiento ha asegurado siempre la existencia de Mohammed y la autenticidad del Corán y los dogmas contenidos en él. El consentimiento significa la consagración legal de la costumbre: lo que éste determina lo acepta, sin discusiones, el pueblo musulmán. Este consentimiento de la comunidad musulmana asegura una cierta infalibilidad, no a algún consejo ecuménico como el de la Iglesia ortodoxa, sino al sentir unánime de los musulmanes. Es esta formulación temprana y rígida del dogma, la naturaleza de éste y la ausencia del magisterio infalible de la Iglesia en el Islam, lo que permite al filósofo, y a los *falāsifa* en general, tener una concepción de un Dios que se conoce sólo por medios de la razón, sin entrar en conflicto con ningún magisterio infalible. El vulgo, incapaz de razonar a la manera del filósofo, se contenta con el Dios de la religión, compatible de todas maneras con el del filósofo, por las características de Dios en el Islam.

Una noción que pone de manifiesto diferencias entre el objeto de la religión en el cristianismo y en el Islam es la idea del Dios trinitario de la primera y la del monoteísmo estricto en el Islam, ambas nociones ligadas al misterio. El Corán y toda la tradición insiste mucho en que Dios es único (*wahid*), uno en su naturaleza divina, y condena el Libro con gran rigor a los que dan a Dios asociados. El que asocia a alguien a Dios comete la más grave falta. Por eso el primer principio y el fundamental en el Islam es el de creer que Dios es único y uno, dos elementos que se unen en su unicidad o *tawhid*. Ésta es, al mismo tiempo, la esencia o "secreto de los dogmas de la fe" islámica, como dice Ibn Jaldún. Tal es también el sentido de la *shahada* (testimonio) o la profesión de fe del musulmán: "no hay otro Dios sino Dios y Mohammed es el Profeta de

Dios". "Di: la alabanza a Dios, que no ha tomado hijo ni tiene socio alguno en su Realeza, que no tiene patrón que le proteja de la humillación." (Corán XVII, III). Y el carácter de la naturaleza divina está expresado, entre muchos otros versículos, en la siguiente azora: "Di: Él es Dios, único, Dios Él solo. No ha entregado ni ha sido entregado, y no tiene a nadie por igual (CXII, 1, 2, 3, 4).

Es este estricto monoteísmo del objeto de la religión y de la teología, junto con la ausencia de misterios, lo que hace que la filosofía de Averroes, y la de todos los *falāsifa*, no entre en contradicción con el contenido de la dogmática esencial del Corán. Dada la naturaleza de la dogmática islámica, la cuestión del desacuerdo de una doctrina filosófica con un dogma revelado se presenta menos en el Islam que en el cristianismo; por eso los *falāsifa* no necesitan decir, como Santo Tomás, que tal desacuerdo es indicio de que la razón se ha extraviado y que no ha llegado a la verdad. Averroes acepta la revelación corámica, revelación sobre todo de verdades naturales, de principios de orden práctico. Considera, como todos los musulmanes, que de Dios nada puede saberse de manera positiva, cosa que simplifica el problema de Dios. Por otra parte la unicidad de Dios hace que la teoría del "intelecto uno", idea aristotélica-averroísta, no sea incompatible con la idea de un Dios único y uno, tal como la explica el Corán y la tradición.

El estricto monoteísmo en el objeto de la religión musulmana pone de manifiesto una de las diferencias esenciales entre el cristianismo y el Islam. La idea de Dios uno y de su unicidad, es más puramente racional que la del Dios Trino. Ésta es una de las razones por las cuales el Islam es una doctrina más puramente racional y su filosofía de la religión no necesita tanto justificar misterios. Consecuencia de esto también que haya menos discrepancias entre filosofía y religión en el Islam que en el cristianismo.

El cristianismo ortodoxo se presenta por el lado del objeto de la religión, que es el tema que interesa aquí, como una religión de misterios. Dios es Uno y Trino, hay en Él tres personas distintas, iguales y consustanciales en una sola naturaleza indivisible, misterio que en cuanto tal resulta más difícil de comprender racionalmente que el politeísmo ingenuo o el monoteísmo estricto. Pero no es éste el último misterio del cristianismo. Existen otros en relación con Dios Hijo, con Jesucristo, los de la Encarnación y la Redención.

En el Islam, en cambio, el objeto de la religión no es misterioso en el mismo sentido. No hay ningún misterio propiamente tal con respecto a Dios y a la naturaleza divina. El contenido del acto de fe del musulmán sólo tiene verdades naturales. Esto no significa que el musulmán no tenga, con respecto a Dios, una noción de misterio. Lo tiene, pero en un sentido diferente al del cristianismo. El Islam afirma el misterio absoluto de Dios, en el sentido de que Dios es inaccesible, incognoscible. Su trascendencia es absoluta. Toda la tradición islámica y el Corán, que es la Palabra de Dios que se ha manifestado a los hombres, afirma que el Libro es "guía para los piadosos, que creen en el Incognoscible" (Azora II, vers, 1 y 2). Dios es el misterioso, el inaccesible, el invisible, el que habla detrás de un velo, y es además el Dios de la revelación. "Dios no ha hablado a ningún mortal si no es por revelación o detrás de un velo o enviando un mensajero tal que le reveló que él quiere al hombre, con Su permiso" (XLII, vers. 50, 51). Lo que Dios revela al hombre es el misterio no formulado de su inefabilidad. La trascendencia divina, el ser mismo tiene esta incognoscibilidad divina, pero agrega a ella otros misterios, el de la Trinidad, Encarnación, Redención, Eucaristía. Es esta agregación de misterios a la incognoscibilidad divina lo que hace del objeto de la religión cristiana una entidad verdaderamente misteriosa. Dios en el Islam es incognoscible pero no misterioso.

Se concluye, pues, que Dios, en cuanto objeto de la religión en el cristianismo es un Dios misterioso, y que por lo tanto, el cristianismo es una religión menos puramente racional. Consecuencia de esto es que la filosofía de la religión cristiana, al intentar justificar los misterios, tenga ella misma algo de más irracional. El Islam hace ver, con su Dios absolutamente monoteísta y con su ausencia de misterios, que la esencia de la religión puede estar en algo mayormente racional. El monoteísmo y la ausencia de misterios, por otra parte, hace del Islam una religión más racional, y más fácil de compaginar con la filosofía. Y consecuencia de esto es que su filosofía de la religión no necesita tanto justificar lo menos racional. Por esto, también, la diferencia entre la teología y la filosofía es menor en el Islam que en el cristianismo.

¿Quién es Justine?

(Sade, Baudelaire, Bataille)

Por Salvador ELIZONDO

Con cinco retratos imaginarios de Sade

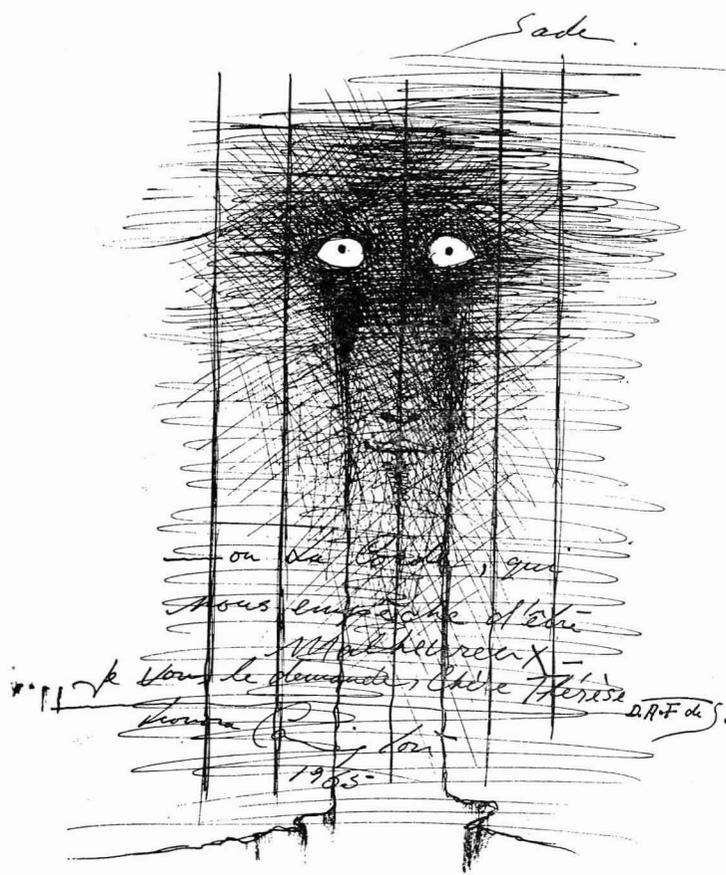
...sotto
Una dolente imagine di morte
Gli recò vita e gioia.

Tasso.

La personalidad de Justine — personaje central de *Les Malheurs de la Vertu* — no sería mayormente interesante si no nos remitiera a la contemplación de un vasto panorama cultural y moral en el que se entrecruzan los cauces de muchas ideas que desde la Ilustración hasta nuestros días se han convertido en constantes —a veces ocultas— de la personalidad del hombre occidental. La identidad literaria de Justine plantea, por encima de todo, una pregunta capital: ¿quién es el Marqués de Sade? Pero esta pregunta no tendría ningún significado si no la proponemos en el marco de nuestra propia cultura. Es preciso

Es preciso de antemano constatar un hecho singular: la época de Sade es una época en la que, en función de una misma idea —la Razón—, florecen concepciones antitéticas de la vida. Las antípodas, el vicio y la virtud encarnan en esos hijos del siglo que son los “libertinos” y los “incorruptibles”, Bossuet y el Duque de Charolais, Maximiliano Robespierre y el Marqués de Sade. No cae dentro de los límites de este ensayo descubrir cuál es la razón sociológica de este hecho curioso. Si nos atenemos al caso de Sade y de Robespierre, por ejemplo, no caeremos sino en la cuenta de una finalidad similar. Robespierre mataba por virtud mientras que Sade, de una manera literaria, mataba por vicio. Al fin de cuentas el resultado último es el mismo.

El argumento de *Justine ou Les Malheurs de la Vertu* bien puede servir para dar pie al análisis de esta evolución. Helo aquí resumido:



Leonora Carrington

que nos preguntemos qué es lo que significa Sade en nuestros días y para nosotros, y para poder contestarnos esta pregunta es preciso que analicemos la evolución de sus ideas a lo largo del tiempo, desde sus días hasta los nuestros. Encontraremos tal vez, si así lo hacemos, que la línea que va desde Sade hasta nosotros no se interrumpe jamás. El espacio con el que aquí contamos no nos permite desgraciadamente explayarnos demasiado y tenemos, por lo tanto, que atenernos a los momentos culminantes de esa evolución en el tiempo y esto nos conduce a contemplar, aunque sea sumariamente, el pensamiento de dos grandes escritores franceses en quienes las ideas de Sade parecen haber tenido un eco importante: Baudelaire y Bataille.

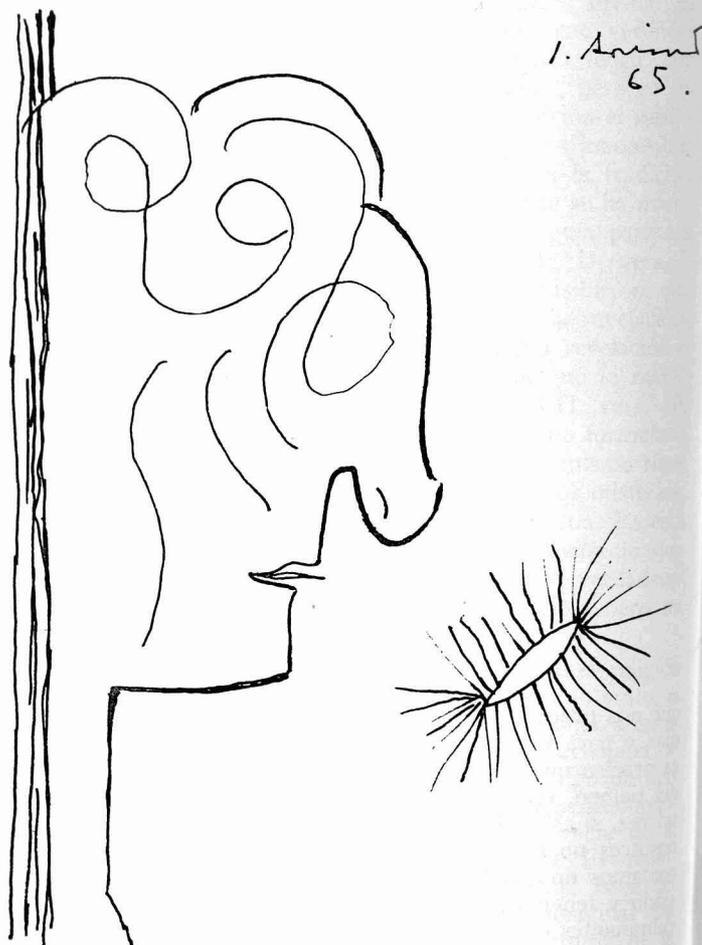
Dos hermanas, Juliette y Justine, hijas de un burgués acomodado, quedan huérfanas a temprana edad. Juliette decide seguir el camino del vicio. Una carrera en la que alternan en fuertes dosis la prostitución, la orgía, la promiscuidad, el adulterio, el asesinato, al aborto, etcétera, la convierte al cabo de los años en una dama rica y respetable: la Condesa de Lorsange. Su hermana Justine decide, por el contrario, seguir el camino de la virtud y va así por la vida defendiendo su doncella a través de miles de vicisitudes. En un momento dado de la narración se la conduce a prisión por un delito que no ha cometido. Camino de la cárcel, la diligencia en que es conducida se detiene durante unas horas en una posada en la que “la razón

de la Naturaleza" (el azar) ha querido que se encuentre hospedada una pareja aristocrática. La dama conmovida por la pesadumbre y el dolor que se reflejan en el semblante de la prisionera le pide que le cuente su historia. Es por este procedimiento retrospectivo por el que llegamos a conocer la vida de Justine. Poco tiempo después de quedar huérfana pasa al servicio de una vieja celestina que ante la tenacidad de Justine por defender su virginidad la despacha a casa de un viejo usurero que al poco tiempo la acusa injustificadamente de robo. Justine es encarcelada. Pasa algún tiempo y luego, con la ayuda de una prostituta, la Dubois, escapa para unirse a una banda de ladrones que igualmente atacan contra su virtud. Justine huye. Al pasar cerca de un bello castillo presencia un acto de sodomía perpetrado por un lacayo en la persona del joven señor del lugar. Estas personas "infames" la descubren y después de maltratarla la obligan a entrar en el servicio del castillo donde sufre toda clase de vejaciones sexuales. Más tarde es obligada por el joven señor a actuar como instrumento para producir la muerte de su madre, la vieja Condesa. Una vez consumado este asesinato con la mediación involuntaria de Justine, ésta huye nuevamente del lugar y entra a servir al cirujano Rodin que se dedica a prácticas de pederastía quirúrgico-erótica con sus propios hijos. Cuando descubre casualmente que ella está destinada a ser la próxima víctima de Rodin, Justine huye nuevamente. Caminando por los campos escucha de pronto el tañido de una campana. Justine se cree llamada por el cielo y decide refugiarse en la abadía de donde proviene el sonido de la campana. No bien ha traspuesto el quicio de aquel convento singular de Sainte Marie des Bois, se percató de que es ésta una institución en la que clérigos aristócratas se dedican a las más desenfundadas prácticas sexuales en compañía de una serie de bellísimas concubinas-esclavas que allí conviven con ellos. Justine pasa a formar parte de este serrallo. Las experiencias eróticas a las que Justine es sometida en este santo lugar parecen no tener paralelo. Su escapatoria es imposible. Sometida a la promiscuidad de lo sagrado y de lo erótico-profano, llega un día sin embargo, en que una circunstancia providencial le permite escapar de allí. Entra entonces Justine al servicio de una pareja rica. El esposo, adepto a prácticas de vampirismo erótico trata de saciar sus instintos malsanos tanto en su propia mujer como en Justine. Ésta huye nuevamente para caer en las garras de un noble señor que no encuentra placer sino en la proximidad de la muerte para lo cual tiene dispuesta un cadalso, suspendido del cual y ante la presencia de Justine, se gratifica sexualmente de los modos más fantasiosos que es dable imaginar. Justine huye nuevamente y es raptada por una banda de monederos falsos cuyo jefe, bajo una identidad equívoca, la hace su concubina. Justine lo sigue a las montañas en donde tiene su escondite. En un momento dado se revelan las verdaderas identidades. Encadenada desnuda junto a otras miserables mujeres, como Sansón en Gaza, Justine es obligada a impulsar la rueda de un molino al ritmo de los azotes despiadados que le propinan los capataces. Un día llegan los soldados del Rey y acaban con la banda de malhechores. Justine es conducida a Lyon en donde acude a implorar la ayuda de un rico señor que se había ofrecido a protegerla. Después de que éste trata de seducirla haciéndole una pormenorizada exhibición de las más desenfundadas proezas sexuales, Justine resiste. El señor entonces la entrega a la justicia acusándola de un delito que no ha cometido. Condenada, Justine es conducida a una lejana prisión en el camino hacia la cual tiene lugar el encuentro durante el que se desarrolla el relato de su vida. La aristocrática interlocutora de Justine no es otra, por supuesto, que la perversa Condesa de Lorsange o sea su propia hermana. Cuando Justine termina su relato, el amante de Madame de Lorsange la rescata de la justicia y ambos la llevan a vivir a su palacio. Justine cree llegado el momento de su redención y de la recompensa a su virtud pero entonces se desata una tormenta y un rayo, heraldo de los designios inexcrutables del cielo, se abate sobre ella, matándola. Madame de Lorsange, conmovida y arrepentida ante esta manifestación de la justicia celestial se retira a un convento para terminar sus días.

Al repasar sumariamente esta historia nos damos cuenta, desde luego, de que ésta, como todas las historias de Sade parte de esa dualidad banal que se concreta en la confrontación de dos arquetipos: el del bien y el del mal. Esta confrontación no es, por ningún concepto, original. Infesta de mala manera todo el pensamiento mediterráneo desde sus orígenes, pero siempre ha planteado una interrogante capital: la de si efectivamente estos términos constituyen los extremos de un conflicto dialéctico. ¿Es en verdad el Bien el contrario del Mal?

De cualquier manera y aparentemente la historia de Justine parte esquemáticamente de este presupuesto que se concreta en la existencia de dos hermanas: una buena y otra mala. La mala es bendecida con toda clase de beneficios; la buena, por el contrario, es abrumada con toda clase de atropellos. Hasta aquí todo es banal y la novela no hace sino seguir la tradición de sus tiempos. Una circunstancia hábilmente disfrazada —el final de la novela— plantea una posibilidad turbadora en su inquietante ambigüedad. El rayo que abate a Justine puede ser una recompensa a su virtud si se le considera como el término de sus infortunios, pero puede ser un castigo si, como de hecho sucede, ese rayo le impide gozar de la merecida recompensa a su virtud. Mediante este procedimiento Sade mata dos pájaros con un tiro. Burla la censura por una parte y plantea la esencia de su filosofía por la otra. ¿Tendría la obra de Sade la importancia que tiene si la conclusión de su razonamiento fuera de la índole de "crime doesn't pay"? Hay que tener en cuenta que existe en la historia de la literatura europea un personaje que se llama Stavroguin mediante el cual Dostoyevski plantea este terrible problema del bien y del mal bajo una luz que no se define de la sombra con esa nitidez que las mentalidades maniqueas quisieran. Cabe pues afirmar, en virtud de esa ambigüedad moral que es, en última instancia, el destino ulterior de su obra, que Sade es un autor cristiano, sobre todo si se tiene en cuenta que él sugería esa ambigüedad moral en un siglo, en una época, en que la razón neoclásica afirmaba justamente, mediante cartesianismos barrocos, esa definición precisa, y por precisa precaria, entre el bien y el mal.

Por lo que al análisis de la personalidad de Justine respecta, la estructura formal de la novela plantea una relativa dificultad. Concurren en el desarrollo de la obra dos niveles diferentes en los que opera la visión del escritor. Estos dos niveles o puntos de vista se alternan sin entrecruzarse jamás. Por una parte está la acción propiamente dicha, acción "física" mediante la cual Sade investiga en el ámbito del *erotismo*, y por otra parte está el aspecto discursivo en el que se comenta la significación trascendental de la acción física y mediante la cual Sade investiga en el ámbito de la *moral*. Justine pertenece por entero al primer aspecto, ajena siempre a lo que la novela tiene de especulación ética. Esta particularización del carácter de Justine la convierte en un accesorio absolutamente pasivo de la novela. Justine no tiene más que la importancia de las fuer-



zas y de las situaciones que actúan sobre ella. Justine es una réplica, generalmente ingenua cuando no imbécil, al discurso armonioso, cartesianamente organizado, que Sade pone en boca de sus personajes activos y en confrontación con los cuales Justine no representa sino un elemento pasivo; por eso, entre otras cosas, resulta poco interesante preguntarse quién es Justine si al mismo tiempo no sacamos en claro algo acerca de quién es Sade, porque, a la larga, y para los efectos de la continuidad histórica de las ideas morales de Occidente, no podremos sacar una conclusión válida si es que no hacemos estas preguntas conjuntamente.

Es preciso que nos preguntemos de antemano si Sade es sincero y luego si esa sinceridad o insinceridad se vierte en qué tipo de personajes o situaciones de sus obras. Sade, por razones de censura quizá, pretende ser un moralista que predica con el ejemplo; es decir, mostrando con una minuciosidad exhaustiva todos los efectos del vicio. Se acepta como un hecho, sin embargo, que en esa lucha maniquea entre el bien y el mal, entre el vicio y la virtud, entre la luz y la sombra, Sade está de parte del mal y esto ya es un problema que nos vuelve a traer a los cristalinos e inquietantes planteamientos de Dostoyevski y a las abstrusas resoluciones de San Agustín acerca del problema del mal. ¿Es el mal en verdad la antítesis del bien, o sólo un elemento complementario del universo que carece por completo de significado dialéctico?

Justine es el Bien, la Virtud, aparentemente perseguida por el Vicio y por el Mal. Pero si reparamos detenidamente en los discursos morales de Sade, nos daremos cuenta de que de acuerdo con una fórmula dieciochesca el Marqués ha tenido la suficiente inteligencia como para introducir un elemento que neutraliza esa concepción contradictoria y dialéctica de la moral. Este elemento es la Naturaleza, y la Naturaleza, en el ámbito de la filosofía racionalista, no es sino ese campo limitado en el que, por su propio designio y por lo que al hombre respecta, se desarrollan las mutaciones fundamentales de la vida: el nacimiento, la reproducción, la muerte...

La idea del orden de la naturaleza, según Sade, se expresa en el sentido de que el mal, como el bien, lejos de constituir una antítesis en su confrontación intrínseca, constituyen una necesidad, una condición indispensable al equilibrio de las cosas del mundo. En un diálogo entre la Dubois y Justine, este concepto se concreta de la siguiente forma:

—Mi querida amiga, me dijo, tomándome en sus brazos, si he deseado verte más íntimamente es para demostrarte que

mi fortuna está hecha y que todo lo que yo tengo está a tu disposición; mira, me dijo, abriendo unos cofres llenos de oro y de diamantes, mira los frutos de mi industria; si hubiera seguido la Virtud como tú, estaría ahora en prisión, o me hubieran colgado.

—Oh, señora, le dije, si no debéis todo eso sino a los crímenes, la Providencia, que acaba siempre siendo justa, no os dejará gozarlos durante mucho tiempo.

—Error, me dijo la Dubois. No pienses que la Providencia favorece siempre a la virtud; que un corto instante de prosperidad no te ciegue a tal punto. Es necesario para el mantenimiento de las leyes de la providencia que Pablo siga el mal, mientras que Pedro se abandona al bien; es necesaria a la Naturaleza una cantidad igual de uno y de otro y el ejercicio del crimen, más que el de la virtud, es de todas las cosas del mundo lo que le es más indiferente; escucha, Teresa, escúchame con atención, continuó diciendo esta corruptora sentándose a mi lado... No es la elección del hombre lo que constituye la Virtud... ni lo que le hace encontrar la felicidad...

Lo que de acuerdo con una concepción, por así llamarla, "idealista" de la moral, vendría a ser el conflicto dialéctico bien-mal, de acuerdo con una concepción mecanicista derivada del racionalismo, se convertiría en un proceso que se desarrollaría dentro de los términos extremos de la existencia: vida y muerte. Ahora bien, tal sería el caso si Sade no introdujera dentro de su espesa perorata moralizadora dos elementos significativos de alto contenido simbólico: uno de orden místico: el concepto de "virginidad", y el otro de orden psicológico: el erotismo. Veamos ahora en qué grado el concepto aparentemente mecanicista se ve trastocado en la obra de Sade mediante la manipulación de estos elementos para convertirse, no ya en una simple interpretación mecánica de la vida, sino, hasta cierto punto, en una concepción mística de la existencia.

Es aquí donde entroncamos con el pensamiento contemporáneo que tiende a elucidar la naturaleza del erotismo. No es de extrañar que en torno a estas disciplinas que tratan de explicar la naturaleza erótica del hombre se ciernan, por una parte, una serie de especulaciones pseudocientíficas, y por la otra, disciplinas de carácter filosófico. El hecho es que en ambos casos la especulación se aparta del hombre para perseguir su sombra, su abstracción filosófica. Recientemente ha surgido en Francia una serie de investigaciones que pretenden definir el erotismo como una característica que pudiéramos llamar "ateológica" del hombre, es decir, una característica que no comporta una finalidad en sí misma. Anteriormente Freud había especulado en torno a este problema, pero siempre con un criterio que tendía a fijar a la naturaleza erótica del hombre una finalidad que estribaba fundamentalmente en la reproducción, o bien en la sublimación o exteriorización del *angst*. Yo considero que entre las investigaciones que nos pueden ayudar a descubrir la naturaleza verdadera de la obra de Sade, las de Georges Bataille son las que, para las necesidades y el sentido de nuestra época, más bien se adaptan a proporcionar una explicación racional ya que son las que más se apartan de una explicación pragmática y consecuentemente dejan una mayor libertad de interpretación. El sentido que Sade tiene en la obra de Freud es simplemente definitorio o lexicográfico, es decir, que Freud define ciertas características del alma humana en términos de los personajes o de las situaciones sádicas. Bataille por su parte aporta ya el sentido de una elucubración que tiende a definir los personajes y las situaciones del propio Sade sin recurrir a otras manifestaciones de la cultura que el lenguaje mismo. Para los efectos de este trabajo quisiera atenerme a las investigaciones de Bataille. Creo yo que su interpretación no adolece sino del defecto universal de la unilateralidad de la interpretación, defecto que en última instancia es común a todos los filósofos.

La ideología de Bataille se basa en una noción bastante sencilla: el erotismo es una figuración de la muerte. Eso es todo. Freud, en ese proceso vital que se concreta en la fórmula "nacimiento-reproducción-muerte" especula del centro (es decir de la reproducción) hacia los orígenes (hacia la infancia, la vida intrauterina). Bataille, por el contrario, sitúa en primer lugar en el centro de este proceso un concepto nuevo: el de erotismo, y a partir de él especula en la dirección contraria; es decir en dirección de ese término que involucra un sentido místico en el proceso de la existencia: la muerte; y llega a ver ya sólo en estos dos términos, los extremos fenomenales de la vida. En el caso que nos ocupa, la virginidad de Justine no es la concreción de un atavismo tribal, de un *tabú*, como lo sería según la interpretación de Freud. Tampoco el erotismo de quienes intentan violar esa virginidad es el reflujó de lo subvertido. Según Sade la virginidad es un bien (un bien en el sentido de una posesión),



Enrique Climent

lo que en cierto modo es una idea católica, y el erotismo, tal y como lo es para Bataille, es una tendencia innata en el alma humana a transgredir esa interdicción que presupone la doncellez, es esa violación que le da al erotismo su carácter estupratorio y también su carácter de riesgo mortal; riesgo que los hombres toman voluntariamente y que por su aceptación voluntaria adquiere ese carácter de demasía del espíritu, de lujo, mediante el cual, en la cópula, el hombre prefigura su propia muerte.

Yo creo que sólo a la luz de las conclusiones de Bataille podemos hallar en el personaje de Justine una significación interesante ya que no es por su identidad intrínseca sino por lo que representa que ella tiene algún valor. Considerada desde un punto de vista estrictamente literario, Justine es un personaje más bien pobre. Esto se debe más que nada al hecho de que Justine no es propiamente un personaje sino un pretexto del que Sade se vale para hacer más explícita su concepción de la vida. Esto no es de extrañar si tomamos en cuenta las modalidades de la exposición filosófica que imperaban en sus tiempos. En la descripción de la naturaleza humana se partía siempre de un esquema al que se le iban agregando los juicios y atributos que lo diferenciaban cada vez más específicamente. Recordemos a este efecto la estatua de Condillac y el hombre-máquina y el hombre-planta de La Mettrie. Esto prefigura de una manera inconsciente el carácter que, en Baudelaire vendrá a tener la mujer de objeto pasivo o cosa.

En sentido estrictamente literario, *Justine ou Les Malheurs de la Vertu* representa un procedimiento de composición novelística bastante común en su época y similar al del famoso ejemplo de Condillac en la filosofía. El personaje esquema que va siendo enriquecido por el autor mediante las situaciones en que lo involucra. El tema en sí es tan viejo como el mundo y sin embargo causa un verdadero furor durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. La doncella virtuosa perseguida por el destino o por el vicio es el personaje central de muchas novelas anteriores y posteriores a *Justine*. En 1842 Reybaud sintetiza el procedimiento para escribir folletines de la siguiente manera:

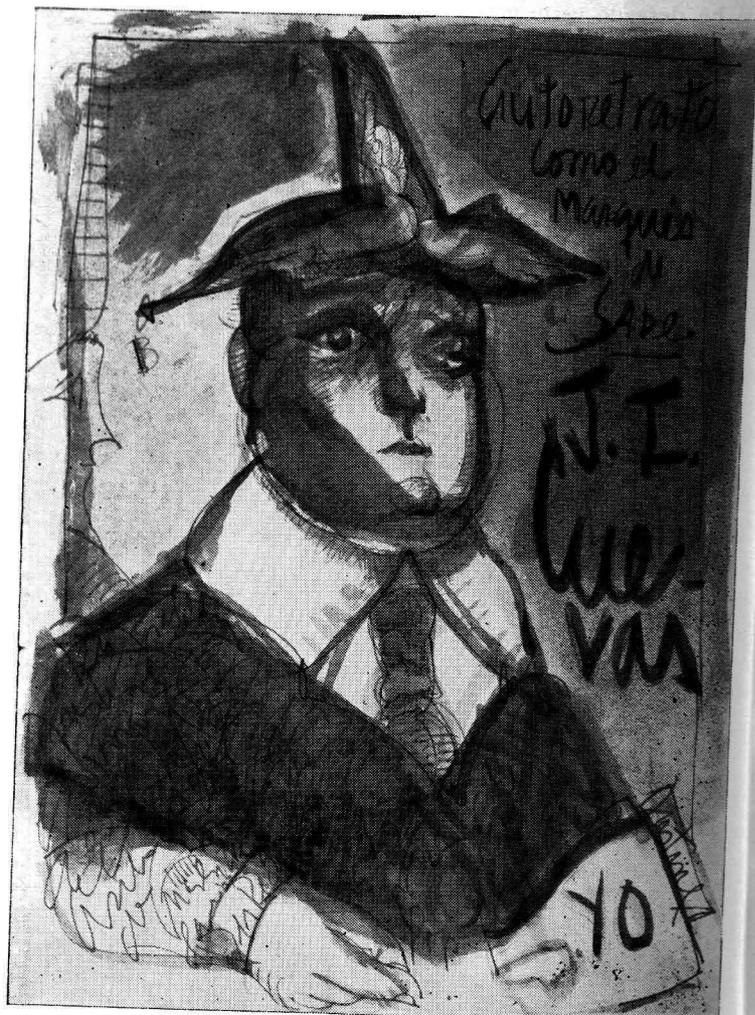
"Tome usted, señor, por ejemplo, una joven mujer desgraciada y perseguida. Le agrega usted un villano sanguinario y brutal, un paje sensible y virtuoso, un confidente ladino y pérfido. Cuando ya tiene usted en mano todos estos personajes, los mezcla usted agitándolos fuertemente hasta formar seis, ocho o diez folletines que se sirven calientes."

El primero en tratar el tema de la doncella perseguida con este criterio es Samuel Richardson con su célebre personaje de Clarissa. La novela de este nombre fue publicada en 1748 y desde entonces todas las características esenciales del desarrollo de las tramas en las obras de Sade y de sus contemporáneos se encuentran ya claramente definidas en esta novela que en su tiempo alcanzaría un éxito grandioso. Otra novela que en cierto modo y con mayores elaboraciones filosóficas que la de Richardson puede considerarse como un antecedente de Sade es la famosa *La Religieuse* de Diderot. En ella también se sigue el esquema básico de la *Clarissa* de Richardson aunque Diderot muestra ya un interés más acentuado en las torturas físicas y morales, lo que es una inclinación característicamente "sádica". Como dice Mario Praz hablando de esta novela: "Diderot es de hecho uno de los más grandes exponentes de ese *Système de la Nature* que, llevando el materialismo a sus consecuencias lógicas y proclamando el derecho supremo del individuo a la felicidad y al placer en oposición al despotismo de la Moral y de la Religión, prepara el camino para la justificación, en nombre de la Naturaleza, de las perversiones sexuales." Las pretensiones científicas que imperaban en esta época hacían que muchas veces los novelistas invocaran el testimonio de famosos viajeros y hombres de ciencia con la finalidad de crear lo que pudiera llamarse un fundamento documental a las pretensiones propiamente filosóficas y morales. Así por ejemplo, Diderot escribe un pequeño libro intitulado *Supplément aux Voyages de Bougainville* (se trata, en realidad, de un suplemento a su propia *Religieuse*) en el que invoca la ignorancia de los nativos de Tahití respecto a las nociones de fornicación, incesto y adulterio para justificar la descripción de estos hechos en su propia obra. Sade también emplea unas larguísimas notas de pie de página para documentar sus más exaltadas fantasías eróticas y darles con ello un carácter "científico".

Esta actitud dizque científica está respaldada a su vez por una actitud en cuya definición volvemos a entroncar con las exégesis posteriores de la obra de Sade y en particular con las ideas de Baudelaire. Detrás de las fantasías literarias de fines del siglo XVIII y de principios del siglo XIX está ese fermento cerebral, esa *exacerbatio cerebris*, como la llama Baudelaire

quien en una sola frase parecía haber sintetizado genialmente esta actitud al referirse a la más consumada de todas las novelas del género, *Les Liaisons Dangereuses* de Laclos, cuya lectura había provocado en él la siguiente observación: *Ma tête seule fermentait; je ne desirais pas de jouir, je voulais SAVOIR*. Y es tal vez en esta frase en la que podemos encontrar la esencia de la sensualidad sádica, esa sensualidad encaminada a la posesión del fruto prohibido por el sólo hecho de ser prohibido, para SABER, para obtener esa sabiduría en la que los teólogos veían el pecado supremo contra el Espíritu Santo y que constituía una de las determinantes inmutables del pensamiento del racionalismo. Los personajes de Sade no se excitan en sentido pasional, sino sólo en sentido intelectual. No gozan, investigan. A tal grado esto es cierto que en una de las obras más consumadas de Sade, *Les 120 Journées de Sodome*, se abandonan por completo los métodos de narración novelística para conducir la obra enteramente como una investigación racional sobre las posibilidades de las combinaciones eróticas.

No obstante que en este sentido Sade participa de esta inquietud de su época, él trastoca los términos de la concepción moral que entonces imperaba. Según los filósofos materialistas de la Ilustración, en términos generales, todo estaba permitido porque todo era bueno, porque todo emanaba de los requerimientos de una Razón de orden positivo. Lo que hace Sade es invertir los términos de esta proposición. Para él todo es malo, todo es la obra de Satanás. La práctica del vicio es una necesidad de la naturaleza humana para subsistir dentro del orden negativo de las cosas del mundo que exige la destrucción de sí mismo. El Mal es el eje en torno al cual gira el Universo. Es preciso por lo tanto practicar, hacer el mal para estar en conformidad con la naturaleza del mundo. "Sade, dice Praz, vacía el mundo de todo contenido psicológico que no sea aquel que se manifiesta mediante el placer de la destrucción y de la transgresión y su mundo está concebido como una atmósfera turbia dentro de la que sus personajes se degradan a la condición de meros instrumentos para la consecución del divino éxtasis de la destrucción." Esta exacerbación del sentido negativo de la vida llega al grado de hacerlo exclamar: "La imposibilidad de ultrajar la naturaleza es, en mi opinión, el más grande suplicio que puede sufrir el hombre." Y es justamente en esta frase suya en la que se manifiesta la más garrafal de sus contradicciones,



José Luis Cuevas

pues si la esencia y el orden del mundo es el Mal, nada puede ultrajar tanto a la naturaleza de ese mundo como la práctica de la virtud. El goce sádico supremo no sería sino la alegría de la expiación y del remordimiento, actitud que por otra parte es adoptada para algunos de sus personajes más importantes por Dostoyevski.

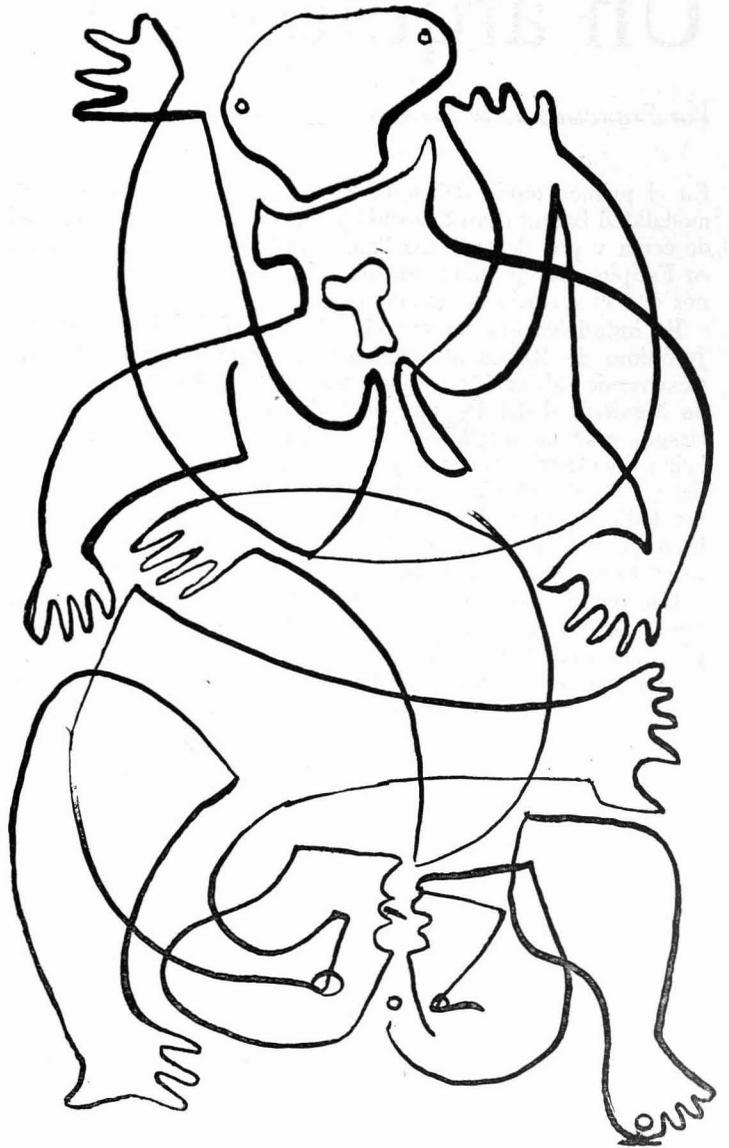
Imaginemos entonces el sentido que esta noción de la reversibilidad de la virtud puede tener para una interpretación, por ejemplo, del cristianismo. ¿Qué pasaría con la condición del hombre si resultara que San Francisco de Asís, por ejemplo, no fuera sino un "ultrajador de la naturaleza"? Aun dentro de esta torpe contradicción filosófica Sade plantea una disyuntiva inquietante. ¿Qué pasaría si esa contradicción fuera una posibilidad real de la moral?

A mitad del largo camino que va en el tiempo desde Sade hasta Bataille se encuentra Baudelaire. Tal parece que por arte de magia Baudelaire se encuentra a mitad de todos los caminos que llevan de una a otra parte en el ámbito de la literatura europea de los últimos 150 años. Se han querido ver en él los últimos resabios del racionalismo dentro del mundo romántico. Se ha querido ver en él también la prefiguración de este mundo nuestro sin nombre. Baudelaire es ante todo la persistencia de la inteligencia —no de la Razón— más allá de su época y la síntesis más genial de las ideas que lo anteceden. En uno sólo de sus libros, *Mon coeur mis au nu*, podemos encontrar la intelectualización de Sade, la síntesis de su verborrea racionalista transcrita al lenguaje de la inteligencia, así como también podemos encontrar ese meollo poético que está en el fondo de todas las grandes meditaciones. Baudelaire es la síntesis de Sade tanto como Bataille es nuevamente la filosofación de Baudelaire.

Repasemos algunos pensamientos de Baudelaire para ver hasta qué punto están relacionados con el pensamiento de Sade: "El amor —dice— es el gusto de la prostitución. No existe ningún placer noble que no pueda, en última instancia, definirse como prostitución." En otra parte Baudelaire dice lo siguiente: "Yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor está en la certeza de hacer el mal. Y el hombre y la mujer saben, desde el momento en que nacen, que en el mal es donde se encuentra toda voluptuosidad." Este pensamiento, como es fácil darse cuenta plantea ya algo nuevo. Mientras que para Sade se trata simplemente de hacer el mal como un imperativo categórico, Baudelaire introduce el concepto nuevo de la voluptuosidad que es la prefiguración del erotismo tal y como lo vendrá a definir Bataille en nuestra propia época. Hay otra frase terrible de Baudelaire que bien podría ser de Bataille: "Hay en el acto del amor una gran similitud con la tortura o con una operación quirúrgica." En ella está contenida la esencia del erotismo que según Bataille es la violación de la interioridad del cuerpo humano que alcanza su más alto paroxismo en la fascinación que produce la contemplación de la tortura.

La idea del ultraje a la naturaleza es llevada por Baudelaire a otro plano que aquel en el que la concibe Sade. Para Sade la naturaleza es la manifestación de un orden que requiere el mal. Es un orden, además, universal. Baudelaire, sin embargo, que desecha de acuerdo ya con la reacción romántica de su época la idea de que la naturaleza es un orden, reclama una definición de índole estrictamente humana e individualista; en lugar de decir *la Naturaleza* dice *lo natural* y establece una definición de orden comparativo cuando contrapone este concepto a su contrario: *lo artificial*: "La mujer es *natural* —dice— es decir abominable". Baudelaire ya no concibe el universo dentro de ese ámbito del erotismo en que el hombre y la mujer son los polos del compromiso vital. Lo que en Sade no era sino el ejercicio de ciertas ideas morales, en Baudelaire es la experiencia de sensaciones: "Por lo que respecta a la tortura —dice—, ella nace de la parte infame del corazón del hombre sediento de voluptuosidad. *Crueldad y voluptuosidad son sensaciones idénticas como el calor extremo y el frío extremo.*"

Esta noción de la tortura como acto de voluptuosidad nos hace volver a las consideraciones de Bataille acerca de la naturaleza del erotismo. Si para Sade la subversión del orden de la naturaleza no era sino una expresión de la razón, si para Baudelaire no era sino la búsqueda de una sensación de voluptuosidad, para Bataille el erotismo es "esencialmente el dominio de la violencia y de la violación", sólo que como ya lo habíamos dicho antes, para Bataille esta violación comporta un componente trascendental, un componente, se puede decir, casi de orden místico: "¿Qué significa —dice— el erotismo de los cuerpos sino una violación del ser de quienes realizan este compromiso, una violación que linda con la muerte, con el asesinato? Porque —agrega— hay en el paso de la actitud normal hacia la de deseo una fascinación fundamental de la muerte."



Pedro Coronel

Esto lo conduce a concebir el erotismo como una transgresión, pero no necesariamente una transgresión que violenta la naturaleza del hombre sino que, por el contrario, la gratifica ya que es la expresión de una necesidad o de una inclinación apremiante por transgredir dos prohibiciones fundamentales: la de matar y la de fornicar. Para Bataille la transgresión de estas interdicciones es, ante todo, un método que conduce a ciertas vivencias de orden místico porque corresponden a una visión del mundo dentro de la perspectiva de una dimensión trascendental que es la muerte. La interdicción existe, según él, para ser violada metódicamente. La transgresión es un método y un rito. El homicidio gratuito no aporta esa visión trascendental de la vida en el orden místico pero señala esa inclinación que existe en cada uno de nosotros de matar. La guerra, el duelo, la *vendetta*, la caza, son los procedimientos y las argucias racionales de que se vale el hombre para gratificar esa inclinación. Cuando le es imposible hacerlo por estos medios se vuelve hacia el erotismo que al igual que el homicidio permite la violación de la interioridad de otro cuerpo. Es así que el suplicio es la más perfecta representación simbólica de esta tendencia porque es la representación en que se conjugan las identidades del homicidio y de la sensualidad: la muerte y la desnudez. "La desnudez no es más que la muerte y los besos más tiernos saben a rata", dice Bataille al final de uno de sus relatos más interesantes. ¿No está contenida en esta frase toda la esencia del universo de Sade? ¿No se concreta en esa identidad turbadora la figura y la obra del Divino Marqués? Del pensador cuya grandeza Swinburne había concretado en las siguientes palabras: "En medio de esta ruidosa epopeya imperial se destaca esta cabeza radiante, este pecho surcado de relámpagos... se siente circular por estas páginas malditas un escalofrío de infinito... aproximarnos y escucharemos palpitar en esta carroña lodosa y sangrienta las arterias del alma universal... hay en estas letrinas algo de Dios... veréis apuntar por encima de toda una época sembrada de astros la figura enorme y siniestra del Marqués de Sade."

Un arquitecto barroco mexicano

Por Francisco de la MAZA

En el primer tercio del siglo XVIII, comienza en México esa modalidad barroca tan conocida y gustada, pero poco observada de cerca y por dentro, que llamamos Churrigueresco o Barroco Estípíte, dos términos en discusión pero que, por lo pronto, nos dan el servicio de entendernos.

Es indudable que su introductor en México fue el andaluz Jerónimo de Balbás al acometer la magna empresa, llena de riesgos, de labrar los tres retablos principales de la Catedral de México: el del Perdón, el de los Reyes, y el Mayor. Los riesgos eran las magnitudes y los lugares, pues lanzarse a cubrir unos espacios renacentistas, de orden dórico, con la novedad del recargado *estípíte*, era toda una empresa que podría resultar fallida. Sin embargo, la sinceridad en manos del talento logró el triunfo y el último Barroco coexiste con el Renacimiento en forma feliz y adecuada. Esto sucedía de 1718 a 1736.

Catorce años después, en 1749, otro andaluz, Lorenzo Rodríguez, comenzaba El Sagrario, sacando a la calle y labrando en piedra lo que Balbás y el mismo Rodríguez, a su servicio, habían hecho en madera en el interior de la Catedral. México entero admiró ambas obras y se entregó al nuevo estilo que llenaba sus ansias estéticas y religiosas, tan ricas y retorcidas como las nuevas formas, que cumplían así con el fondo mismo del espíritu de la época.

Un cronista veraz y entusiasta, Juan de Viera, nos dice lo que sintieron los contemporáneos del Churrigueresco. Dice del Altar de los Reyes que "es una maravilla" y del Sagrario: "obra magnífica, digna de agregarse a una catedral tan suntuosa como la de México. Sus dos portadas, una al Sur y otra al Oriente, pueden ser pauta de la arquitectura y escultura, pues allí, en el orden compuesto, se dejan ver maravillosos estípites, cornizas, frisos, roleos y hermosísimas estatuas cuya escultura he visto a muchos artífices ir a copiar infinidad de veces."

Pero ha sido costumbre el dar el salto, con una seguridad inmovible, de Balbás a Rodríguez, de tal manera que son ellos, absolutos y únicos, los corifeos del nuevo estilo, como si nada hubiese sucedido entre 1718 y 1749, es decir, entre los inicios de los retablos catedralicios y los de El Sagrario. Se olvida, por ejemplo, que en 1729, en El Carmen de México estaban ya erguidos dos retablos "de la obra nueva, con garbosos estípites en lugar de columnas". Y como éste, podríamos poner muchos ejemplos. Baste uno, aún existente: los estípites del Palacio Arzobispal, de 1746.

Cuando el gran historiador del Arte Hispanoamericano, don Diego Angulo, habla del churrigueresco de Guanajuato, dice: "el recargado estilo de Lorenzo Rodríguez y su escuela triunfa en Guanajuato hasta el punto de convertir su tierra, artísticamente, en una prolongación del Valle de México".



...y el último barroco coexiste con el Renacimiento"...

Y es esto un error debido a la costumbre equivocada de seguir la cronología de los monumentos por la fecha de su terminación y no por la de sus principios. Cuando se ha concebido, dibujado, proyectado y comenzado una obra es cuando *ya es*, a pesar de que se quede a medias o no se construya. Y si, como veremos, hay obras barrocas, unas ejecutadas y otras comenzadas, antes de Lorenzo Rodríguez, no puede decirse que su escuela sea "una prolongación del Valle de México".

Antes que Rodríguez y al mismo tiempo que Balbás, los dos andaluces geniales, está un artista churrigueresco mexicano que hay que colocar en su lugar debido: Felipe Ureña, de Toluca, quien desde 1729, por lo menos, y luego en 1747, se lanza a la novedad del Barroco Estípíte con unos alientos tales que junta en sí la obra de sus contemporáneos, es decir, el retablo y la fachada en piedra.

Cuando aún Rodríguez no soñaba en que iba a ser el arquitecto de El Sagrario, ya Felipe Ureña había comenzado, en 1747, su obra churrigueresca extraordinaria: la iglesia de La Compañía, de Guanajuato, que ella sí sería "el triunfo" de la escuela en aquella ciudad, sin necesidad alguna de ser una "prolongación del Valle de México".

Dijimos que, desde 1729, Ureña hacía en Toluca estípites émulos de los de Balbás. Fueron los retablos y el fascistol o, más bien, guarda-cálices, de la sacristía de San Francisco. Por fortuna existe un libro y unos grabados que lo demuestran. El libro es: *Mano religiosa de fray José Cillero*, escrito por Antonio Díaz del Castillo en 1730 y los grabados, en él contenidos, de Francisco Silverio. En ellos puede verse que Ureña no sólo hacía obra "balbasiana" al inspirarse en los retablos, aun a medias, de la Catedral, sino que dibujaba unos personales y preciosos estípites, para el guarda-cálices, completamente distintos a los del maestro andaluz.

Díaz del Castillo dice, entusiasmado: "cada uno de estos altares es de mucha ostentación y singular grandeza y majestad, con estípites tan primorosos, cornisamientos de tanto vuelo, estatuas tan crecidas, molduras tan ricamente doradas que corresponden con *originalidad* de esplendor y lucimiento..." y del guarda-cálices: "Esta obra está publicando... su rara inventiva, la más primorosa que se ha logrado ver hasta ahora y en esta era; no es hechura de vulgar ingenio, sino de especial inteligencia, de *inventiva nueva* de gran sabiduría..."

Por otra parte, según investigaciones de Enrique Berlín, Ureña hizo, por lo menos, once retablos en la ciudad de México, entre 1740 y 1746, y este año cambió todas las columnas del retablo mayor de La Encarnación, por estípites.

Alguien, entre Balbás y Rodríguez, hacía en grande obra churrigueresca y ese alguien, fue el toluqueño Felipe Ureña.

Mas no se quedó en el artístico mobiliario y, repetimos, dos años antes que Rodríguez dibujara El Sagrario de México, en 1749, Ureña edificaba La Compañía, de Guanajuato, comenzada en 1747. En el libro *Rasgo breve de la grandeza guanajuatense*, de 1765, se dice que "la valiente fantasía de Felipe Ureña, bien conocido por sus obras, siguió la obra desde sus principios, la adelantó y concluyó..."

En La Compañía, Ureña dibujó cuatro portadas, pues tres son las de la fachada principal y una lateral. Único caso, salvo en las catedrales, en que una iglesia lleve tres portadas indicando las tres naves de la planta.

Ureña inicia, por otra parte, los estípites en piedra exentos, que no se habían labrado aún en México, hasta en La Santísima, obra tardía de la década 1770-1780. Hay una sutileza en la planta de los triples estípites —otra ocurrencia novedosa de Ureña— que enmarcan la puerta principal de La Compañía: los más alejados del vano son oblicuos y adosados, de planta irregular, como invitando a proseguir el desenvolvimiento volumínico de los segundos, aun adosados pero ya de planta cuadrada perfecta, culminando en los que hacen guardia junto a la puerta, ya exentos, como se ha dicho.

Imposible analizar en detalle, aquí, esta primera fachada churrigueresca, triunfo personal de Felipe Ureña y con la cual esa "prolongación" que dice Angulo se convierte, al contrario, en origen y principio, en la plazuela de La Compañía de Guanajuato. Y todo el churrigueresco del Bajío, el más rico y elegante —salvo Tepozotlán— del Barroco novohispano del siglo XVIII, sale de esta obra espléndida en el corazón mismo de la ciudad de Guanajuato.

El músico de Saint-Merry

Por fin tengo derecho a saludar seres que no conozco
 Pasan frente a mí y se acumulan a lo lejos
 Mientras que todo lo que yo veo me es desconocido
 Y su esperanza no es menos fuerte que la mía

Yo no canto a este mundo ni a los otros astros
 Yo canto todas las posibilidades de mí mismo fuera de este mundo y de
 (los astros
 Canto la alegría de vagar y el placer de morir errante

El 21 del mes de mayo de 1913
 Barquero de los muertos y las zumuertas merianas
 Millones de moscas abanicaban un esplendor
 Cuando un hombre sin ojos sin nariz y sin orejas
 Dejó la avenida Sebastopol y entró en la calle Aubry-le-Boucher
 Joven el hombre era moreno y ese color de fresa en las mejillas
 Hombre Ah Ariadna
 Tocando el aire que yo canto y que yo inventé
 Las mujeres que pasaban se detenían a su lado
 Venían de todas partes
 De pronto las campanas de Saint-Merry comenzaron a tañer
 El músico dejó de tocar y bebió en la fuente
 Que está en la esquina de la calle Simon-le-Franc
 Después Saint-Merry se calló
 El desconocido volvió a tocar su aire de flauta
 Y volviendo sobre sus pasos se fue hasta la calle de La Verrerie
 Penetró en ella seguido por el tropel de mujeres
 Salían de las casas
 Llegaban de las calles laterales los ojos locos
 Las manos tendidas hacia el melodioso raptor
 Él se iba indiferente tocando su aire
 Se iba terriblemente

Después en otra parte
 A qué hora saldrá un tren hacia París

En ese momento
 Los pichones de las Molucas ensuciaban las nueces moscadas
 Al mismo tiempo
 Misión católica de Boma qué no tienes escultor

En otro lado
 Ella atraviesa el puente que une Bonn a Beul y desaparece en Pützchen

En ese instante
 Una joven enamorada del alcalde

En otro barrio
 Rivaliza poeta con los marbetes de los perfumistas

En suma oh reidores no habéis sacado gran cosa de los hombres
 Apenas habéis extraído un poco de grasa de su miseria
 Pero nosotros que morimos de vivir lejos el uno del otro
 Tendemos nuestros brazos y sobre esos rieles se desliza un largo tren de carga

Tú llorabas cerca de mí sentada en el fondo de un fiacre

Y ahora
 Te pareces a mí desgraciadamente te pareces

Nosotros nos parecemos como en la arquitectura del siglo pasado
 Esas altas chimeneas semejantes a torres

Subimos más alto ahora y no rozamos el suelo

Y mientras el mundo vivía y cambiaba

El cortejo de mujeres largo como un día sin pan
Seguía en la calle de La Verrerie al músico feliz

Cortejos oh cortejos
Como antaño cuando el rey iba a Vincennes
Cuando los embajadores llegaban a París
Cuando el flaco Suger corría hacia el Sena
Cuando el motín moría a los pies de Saint-Merry

Cortejos oh cortejos
Las mujeres se desbordaban eran tantas y tantas
En todas las calles vecinas
Y se apresuraban inflexibles como la bala
Para seguir al músico
Ah Ariadna y tu Paquette y tu Amine
Y tu Mía y tu Simona y tu Mavise
Y tu Colette y tu la hermosa Genoveva
Todas han pasado temblorosas y vanas
Y sus pasos ligeros y rápidos seguían la cadencia
De la música pastoral que guiaba
Sus ávidas orejas

El desconocido se detuvo un instante frente a una casa en venta
Casa abandonada
Vidrios rotos
Una vivienda del siglo dieciséis
El patio sirve de cochera a carritos de entrega
Ahí entró el músico
Su música al alejarse se volvió lánguida
Las mujeres lo siguieron a la casa abandonada
Todas entraron confundidas en bandada
Todas entraron sin volver la mirada todas
Sin pena por lo que dejaban
Sin pena por lo que habían abandonado
Sin pena por el día la vida la memoria
Pronto no quedó nadie en la calle de La Verrerie
Excepto yo mismo y un sacerdote de Saint-Merry
Los dos entramos en la vieja casa
No encontramos a nadie

Llega el atardecer
En Saint-Merry el tañer del Angelus
Cortejos oh cortejos

Como antaño cuando el rey volvía de Vincennes
Vino una tropa de vendedores de gorras
Vinieron mercaderes de plátanos
Vinieron soldados de la guardia republicana
Oh noche
Tropel de lánguidas miradas de mujeres
Oh noche
Tú mi dolor y tú mi vana espera
Yo escucho morir el son de una flauta lejana

Guillaume Apollinaire
Paris

Versión de Octavio Paz

CORRIENTE ALTERNA

Comentario a *El músico de Saint-Merry*

Por Octavio PAZ

El músico de Saint-Merry es uno de los poemas más turbadores y misteriosos de Apollinaire. Al mismo tiempo —con *Zone*, *Les Fenêtres*, *Lundi rue Christine* y algunos otros— prefigura muchas de las formas que unos pocos años después adoptaría el arte del siglo xx, la poesía tanto como la novela y la pintura. El interés de *El músico de Saint-Merry* es doble: por una parte es uno de los mejores poemas de Apollinaire; por la otra, es un ejemplo de las posibilidades y limitaciones de una poética fundada en la expresión simultánea de realidades alejadas en el espacio o en el tiempo, que el poeta enfrenta para mostrarnos que lo “ya visto” es lo “nunca visto”. Sobre lo primero no hay nada que decir, o hacer, excepto leer el poema como deben leerse todos los poemas. Lo segundo merece algunas reflexiones.

El músico de Saint-Merry es un poema complejo aunque no en el sentido en que lo son los de Mallarmé. Cito a este poeta por dos razones: primero, por ser el antecedente inmediato de Apollinaire; después, porque su obra es una piedra de toque de toda la poesía moderna en lengua francesa y aun universal. En el caso de Mallarmé la oscuridad es inseparable del poema; su método poético, dijo varias veces, es la *trasposición* y consiste en substituir la realidad percibida por una palabra que, sin nombrarla expresamente, suscite otra realidad equivalente. El poeta no nombra al cisne o a la blanca bañista: crea la *idea* de una blancura que combine la carne femenina, el agua y las plumas del pájaro. Apollinaire parte también de una anécdota, esta o aquella realidad, pero no la borra: la separa en fragmentos que enfrenta según un orden nuevo: el choque o confrontación es el poema — la realidad verdadera. Mallarmé se propone anular al objeto, en beneficio del lenguaje — y a éste en beneficio de la Idea, que a su vez se resuelve en un absoluto idéntico al vacío. Así, su poema no nos presenta cosas sino palabras o, más exactamente, signos rítmicos. Apollinaire pretende desintegrar y reconstruir al objeto con el lenguaje; la palabra sigue siendo un medio que nos deja ver las cosas en su vivacidad instantánea. No hay trasposición de la realidad sino transfiguración. El método de Mallarmé colinda con la música; el de Apollinaire con la pintura, especialmente con la estética cubista.

El músico de Saint-Merry confronta a dos tipos de realidades, unas espaciales y otras temporales. Las primeras —allá, acullá, más acá o más allá— no se dan cita en un aquí sino en un ahora: ese fragmento de tiempo que es una tarde del 21 de mayo de 1913. Los diversos tiempos verbales —la antigüedad clásica, el fin de la Edad Media, los siglos xvi y xvii, nuestra época— se conjugan en un aquí: la vieja iglesia de Saint-Merry y el barrio que la rodea. Ahora bien, la poesía es un arte temporal. En pintura los signos (líneas, colores) se presentan unos frente a otros; en poesía, unos después de otros. En pintura la composición es intemporal; en poesía, sucesiva. El *simultaneismo* de Apollinaire no es algo que vemos, como en la pintura, sino algo que convocamos. La pipa, el periódico y la guitarra de Picasso están ahí, quietos en el cuadro; las casas, las torres y las chimeneas de Apollinaire pasan en el poema, unas detrás de otras. Un cuadro cubista es un sistema y está hecho de las relaciones plásticas entre un objeto y otro o entre las diversas partes de un objeto. Una vez descubiertas esas relaciones, una vez pintadas, el pintor se retira: el cuadro habla por sí mismo. En el caso del poema el centro de atracción no son las relaciones entre los objetos *sobre* una tela sino *en* la conciencia del poeta. Esa conciencia es temporal. Las cosas pasan no en un espacio neutro sino en la sensibilidad del autor. En verdad no vemos pasar a las cosas: vemos que las cosas pasan por el poeta — que también pasa. El yo del poeta, ya sea que use la primera persona o la tercera, es el espacio en que suceden las cosas, un espacio que es asimismo tiempo. El poema de Apollinaire no es la presentación de una realidad: es la presentación de un poeta en la realidad. Es la poesía lírica objetiva, si se me permite decirlo así. Por eso su arte se resuelve en teatro —grotesco, sentimental, maravilloso y realista— y en mito. *El músico de Saint-Merry* contiene ambos elementos: la tragicomedia del “pobre Guillaume” y la figura del poeta visionario: *por fin tengo derecho a saludar seres que no conozco*.

“El 13 de julio de 1909”, dice André Salmon en su libro *Souvenirs sans fin*,* Guillaume entró por primera vez en la iglesia de Saint-Merry, como testigo de mi boda. No fue insensible al edificio ni a las singularidades del viejo barrio. Sin que nadie lo acompañase, volvió a Saint-Merry, recorrió la iglesia con detenimiento y vagabundó por las callejuelas. El resultado fue *El músico de Saint-Merry*. Estaba en su naturaleza regresar así, guiado literalmente por una inspiración secreta y todavía confusa, a lugares cuyo misterio, apenas entrevisto, había ya percibido de inmediato. Saint-Merry nunca se ha aclarado del todo... ¿Acaso Apollinaire, explorador de archivos, anticuario deslumbrado, doctor en una suerte de erudición regocijada, había leído en alguna parte que antaño un sacerdote perverso había querido consagrar al diablo la iglesia de Saint-Merry?” Otro contemporáneo, Jean Mollet, cuenta que hacía la misma época paseó con el poeta por esos parajes: “no había un alma en las calles... entramos en una casa vacía y de pronto, en el patio, descubrimos a un músico que tocaba y cantaba rodeado de muchas gentes... Un poco después Apollinaire me leyó *El músico de Saint-Merry*.”

Excepto por un pequeño detalle —¿regresó solo o acompañado?— el testimonio de los dos amigos del poeta no es contradictorio. En sí mismo no es particularmente revelador: como todos los creadores, Apollinaire parte de una realidad concreta para crear otra más intensa y significativa. De todos modos, vale la pena retener una observación de Salmon: el poeta “no fue insensible a las singularidades del barrio”. En efecto, la aparente incongruencia de ciertas imágenes proviene de la atmósfera peregrina de esa parte de París, en la que abundan decrepitas mansiones de los siglos xvi y xvii hoy habi-

* Citado por Marcel Adéma y Michel Dácaudin en sus notas a la edición de *La Pléiade* de las obras poéticas de Apollinaire.



Apollinaire: “dos tipos de realidades”

tadas por artesanos, pequeños comerciantes y gente modesta. No es sorprendente que las memorias de la monarquía —los viajes del rey, los embajadores, el canciller Suger, los motines de la Fronza— se confundan con la decadencia contemporánea: casas abandonadas, mercaderes de plátanos y gorras, soldados de la guardia republicana. Realismo y nostalgia: en los patios de esos ruinosos palacios ya no hay carrozas ni caballos sino los cochecitos que distribuyen las mercancías a domicilio. A esta oposición real corresponde otra verbal entre lenguaje coloquial y lenguaje poético (metáfora y humor), oposición que aparece constantemente a lo largo del poema como un verdadero contrapunto. Sobre esta plataforma realista —el contraste entre el ayer y el hoy del barrio— Apollinaire construye otras oposiciones más relampagueantes y vertiginosas. Todas ellas son intrusiones de realidades ajenas al cuento que nos cuenta; al mismo tiempo, representan este continuo fluir de pensamientos, sensaciones y memorias que se agolpan a las puertas de nuestra conciencia a cada segundo. Unas son imágenes de lo que en ese mismo instante sucede en otros lugares: mientras el músico recorre las calles del Temple, alguien pregunta a qué hora sale el tren hacia París, una desconocida atraviesa un puente en Bonn, etcétera; otras son recuerdos de incidentes reales o que podrían serlo (“tú llorabas sentada junto a mí en el fondo de un *fiacre*”); * otras más son disparates, salidas de tono, dislates: humor. Con todas ellas el poeta nos dice que la vida transcurre siempre, allá o acá, al mismo tiempo que aquí y ahora. Mejor dicho: lo que pasa aquí y ahora no impide el transcurrir universal de la vida. Todo se funde y todo se bifurca.

La ausencia de puntuación contribuye a enfatizar esta sensación de totalidad que se disgrega y se rehace. Como es sabido, el primer poeta que decidió abolir los signos de puntuación fue Mallarmé. El propósito del autor de *Un coup de dés* fue iniciar una forma nueva del arte poético en la que la unidad medio, arriba, abajo— indica que baja o sube la entonación”. ** no sería el verso tradicional sino la “Página, como una visión simultánea... una partitura... La diferencia de tipos de imprenta entre el motivo preponderante, un secundario y los adyacentes dicta su importancia a la emisión oral; y la altura —en Mallarmé pensaba en una lectura *mental*; la analogía con la música “escuchada en el concierto” es un rasgo permanente de esta última época de su estética. Apollinaire suprime la puntuación por razones semejantes pero no idénticas. Liberada de puntos y comas, cada frase se une o separa de la que la precede o la sigue y así adquiere dos o más sentidos: simultaneísmo; además, cada frase es una unidad rítmica: poesía oral. En una carta a Henri Martineau, afirma: “Suprimí la puntuación porque me parece inútil; el ritmo mismo y el corte de los versos: tal es la verdadera puntuación y no tenemos necesidad de otra...” En el caso de *El músico de Saint-Merry* la ausencia de puntuación tiene una función particular: refleja el fluir de la conciencia del poeta asaltada por un espectáculo múltiple, interior y exterior, hecho de lo que ven sus ojos, recuerdan su piel y su alma, oyen sus oídos y presiente su imaginación.

Además de ser la presentación de una realidad simultánea y ubicua, que está en todas partes y que se mueve sin cesar, *El músico de Saint-Merry* es una tragicomedia y un mito. El tema le parecía de tal modo teatral a Apollinaire que en 1916 escribió un argumento de ballet con el título: “Un hombre sin ojos, sin nariz y sin orejas”. La anécdota, observa Salmon, parece inspirada en una leyenda: un flautista ambulante enloquece a las mujeres con el hechizo de su música, las obliga a seguirlo y, al llegar a una vieja casa abandonada, se volatiliza y las volatiliza. Aquí también el *simultaneísmo* se presenta como un sistema dual de oposiciones. El tropel femenino está compuesto por mujeres de carne y hueso y por sombras. Los nombres de Paquette, Mía, Amine, Genoveva y los otros evocan inmediatamente el mundo de Villon, las damas y las nieves de antaño. Son las mujeres muertas hace siglos pero son también las que han desaparecido de la vida del poeta, sus antiguos amores y amoríos, sin dejar de ser las muchachas que vemos todos los días en cualquier calle populosa (“tan cerca de los ojos, tan lejos de mi vida”, decía Tablada). Como si fuese una corriente sobrenatural que atravesase los tiempos y no sólo las calles de un barrio de París, la banda mujeril cristaliza en un nombre: Ariadna. La dualidad muerte y vida aparece desembocar en la unidad del mito. Se trata de una nueva oposición, ya no en el tiempo ni el espacio sino en el reino de los arquetipos. El mito de Ariadna es doble: es la muchacha que guía a Teseo en el

laberinto y así es el prototipo de la mujer como salvación o liberación; también es la abandonada por el héroe en la playa de Naxos. La oposición muerte y vida, encuentro y abandono, no desaparece en el mito: se vuelve arquetipo.

A la dualidad femenina corresponde otra masculina. El misterioso músico calla cuando tañen las campanas de Saint-Merry, lo que parece indicar que es un diablo o alguien ligado con los poderes oscuros. Esto lo sitúa en el siglo xv o en el xvi. Pero este personaje que toca la flauta y recorre las calles infernales de la ciudad moderna, seguido por un tropel de sombras ¿no se llama Orfeo? El primer libro de Apollinaire tiene por título *Bestiario o cortejo de Orfeo*. En una nota de ese libro nos dice que el poeta de Tracia “profetizó cristianamente el advenimiento del Salvador”. Aunque esta frase puede ser una “boutade” revela una creencia muy firme en Apollinaire: el poeta es un profeta. El músico ambulante es un pobre diablo contemporáneo, un diablo medieval y el fundador de la poesía y la música, el mago que desciende al infierno y pierde dos veces a Eurídice. Pero el músico es algo más. Al principio del poema Apollinaire lo describe como “un hombre sin ojos, sin nariz y sin orejas”. El siglo xx y sus máquinas irrumpen bruscamente: ¿un robot? Es casi innecesario recordar que ese mismo personaje figura en los cuadros que Chirico pintaba por esos años. Lo que se llama el “espíritu de la época” aparece en los lienzos del pintor-poeta y en los poemas del poeta enamorado de la pintura. En ambos aparece como dualidad y contraste: un autómatas en un paisaje urbano de la era pre-industrial. En suma, ¿quién es el músico ambulante? No es otro que Apollinaire: el aire que toca el vagabundo en su flauta y con el que seduce a las mujeres fue inventado por el poeta mismo. Esa música es su poesía: los versos de un pobre diablo que es asimismo un profeta. Poesía callejera, poesía antigua, poesía futurista: el flautista, Orfeo, el autómatas: Apollinaire. El poema se inicia con una declaración: “por fin tengo derecho a saludar seres que no conozco”. Ese derecho se llama *videncia*: ver lo que los otros no ven, ver lo invisible. Por ser vidente el poeta se ve a sí mismo. Y se ve como “un hombre sin ojos, sin nariz y sin orejas”, doble de Orfeo, los diablos medievales y las máquinas contemporáneas. Es lo más antiguo y lo más nuevo sin dejar de ser nunca Guillaume, el gentilhombre polaco, el hombre “lleno de cordura que conoce la vida y todo aquello que un vivo puede conocer de la muerte”: la guerra, la amistad, el amor — el tiempo que pasa y no pasa nunca.

Músico perseguido por las mujeres o abandonado por ellas, profeta de lo que vendrá y revelador de lo que es, el poeta Apollinaire tiene otro extraño oficio: es “el barquero de los muertos”. Su palabra comunica los dos mundos, revive las sombras de los desaparecidos y logra que nuestros cuerpos tengan la ligereza de los fantasmas. El poeta no disuelve la oposición entre muerte y vida (no es un demiurgo) pero la vuelve fluida los ávidos espectros de la hermosa Genoveva y Amina encarnan en las mujeres reales y éstas pasan por las calles anochecidas “temblorosas y vanas” como verdaderos espíritus. Y aquí conviene decir algo sobre mi traducción de este pasaje. Apollinaire escribe: *Passeur de morts et les mordonnantes mériennes*. Esas “merianas” (*mériennes*) son sin duda las vecinas, muertas o vivas, de Saint-Merry pero ¿qué significa *mordonnantes*? Nada me han aclarado los diccionarios ni los amigos franceses a quienes he consultado sobre el punto. Para mí es una palabra compuesta por las mitades de dos palabras, a la manera de Lewis Carroll. Una solución sería pensar que se trata de *donadoras de muerte: mort y donnantes*. Así, habría que traducir *mordonnantes* o mejor, *dona-muertes*. En la poesía de Apollinaire la mujer aparece con frecuencia como un ser fatal, que mata o destruye. No en *El músico de Saint-Merry*: las mujeres abandonan todo y se pierden al seguir al “melodioso raptor”, como Ariadna a Teseo. Hay otra hipótesis. El verso siguiente es *De millions de mouches éventaient une splendeur*. M. J. supone que *mordonnantes* es un compuesto de *mortes* y *bourdonnantes* (zumbantes): las merianas muertas zumbaban como moscas. No es descabellado: el ruido que hacen los espíritus de los muertos ¿no es un zumbido ininteligible? ¿Y no nos ha dicho el poeta griego que los espectros se agolpan como moscas sobre los vivos para chupar un poco de sangre? *Mordonnantes*: zumuertas. La interpretación parecerá aún más legítima si se recuerda que el cortejo femenino está formado por muertas que están vivas y por vivas que se desvanecen en el aire al penetrar en la casa abandonada. Moscas, soplo, muerte, mujeres, esplendor... El hilo de Ariadna nos hace pasar de la muerte a la vida y viceversa. El poeta es el barquero de los muertos y los vivos.

* Prefiero el galicismo, que todos entienden, a la palabra castiza: simón.

** Préface a *Un coup de dés*, publicado por primera vez en la revista *Cosmópolis*, en mayo de 1897.

ARTES PLÁSTICAS

Exposiciones recientes

Por *Jasmin REUTER*

VICENTE ROJO

Pintor de los más inquietos y laboriosos en México, Rojo exhibió cuadros de los dos últimos años en dos galerías simultáneamente: en la Casa del Lago ("Iconos Mitos Geometrías") y en la Galería Juan Martín ("Pinturas"). No hay en estas obras el menor titubeo, son creaciones maduras, guiadas por el intelecto. Pueden reconocerse dos grupos —uno juguetón, alegre, en que Rojo se complace en un sabroso colorido, en formas móviles y ornamentales que se entrelazan con símbolos gráficos (letras y números) transformados en signos plásticos, volviendo así en cierto modo al origen de esos símbolos. Es el grupo más amable y atractivo a primera vista, ya que trasmite al espectador la misma "joie de vivre" del artista. El segundo grupo, que abarca todas las obras expuestas en la Galería Juan Martín y unas pocas de la Casa del Lago, revela una constante depuración de formas y colores, en que Rojo manifiesta su concepto dualista del universo: la oposición de dos planos, de dos dimensiones, de dos colores, de dos movimientos, de lo "confuso" y lo "claro y distinto" y, en último término, de caos y cosmos, oposición que se resuelve en la síntesis plástica, en una "coexistencia pacífica" de los elementos antagónicos. No hay aquí oscuros afanes que tratan de salir a flote para asentarse en la unión de forma y color; es el pensamiento el que rige en la creación de este mundo ordenado *more geometrico*. Una cierta frialdad que se desprende al establecerse el primer contacto con este mundo se va derritiendo a medida que el espectador se aísla con cada obra hasta descubrir en detalles mínimos una vibración de cálida vitalidad —en ciertas ondulaciones, en los desvanecimientos de algunos colores, en pequeñas irregularidades—, la misma vitalidad que salta a la vista en el primer grupo mencionado. Pintura sobria si la hay, requiere una concentrada participación, una verdadera compenetración, paralela a la realizada por el artista mismo con su obra.

FRANCISCO TOLEDO

Entre las exposiciones de pintura que más merecen destacarse en las últimas semanas en la ciudad de México está la de Francisco Toledo, joven oaxaqueño que presenta una impresionante serie de cuadros en la galería Antonio Souza. Impresionante por su número —las paredes de la galería quedaron tapizadas de cuadros de formato pequeño y uno que otro de tamaño regular—, por el colorido que ofrecen, por una fuerza muy peculiar que emana del conjunto, y en buena parte, por la extraordinaria calidad lograda en la plasmación pictórica de figuraciones conscientes e inconscientes realizada con una vehemencia que deja fuera todo posible afán de asombrar o engañar. El color es empleado con gran seguridad y en una variedad

inmensa de combinaciones, algunas de ellas muy "audaces", si es que todavía cabe hablar de audacias en un mundo de arte en que quien no es audaz casi no merece más que cierta indulgencia de parte de la crítica. Predominan los ocres y los rojos, y en medida un poco menor los azules; los colores puros aparecen sólo como repentinos destellos que contrastan con fondos algo sombríos y "sucios". El color, en suma, da la pauta; a él se supeditan línea y composición.

El arte de Toledo es figurativo. Son figuras humanas en su mayoría, figuras deformes en que sólo hay lugar para exponer lo supuestamente más íntimo, lo más oculto —el sexo. En torno a esta intimidad física se desarrollan los temas de los cuadros; y lo que hace Toledo es presentar sin tapujos esa realidad física, eliminando de ella su rasgo cultural de intimidad. Las alucinaciones sexuales son a veces directas, a veces se simbolizan mediante animales tradicionalmente considerados como inferiores, como son los sapos, los lagartos y toda clase de monstruos. A pesar de lo que

podiera pensarse, no se trata de cuadros eróticos. Lo erótico, esencialmente humano, ha cedido su lugar a la sexualidad, esencialmente animal. El ser humano convertido en libido; el espíritu (la cabeza) es desproporcionadamente pequeña en estos seres fuertemente sexuales que se abren literalmente a la más completa falta de pudicia. Toledo encuentra en el arte una legítima sublimación de sus intranquilidades. Se comprende que esta manifestación tan personal no permita al autor seguir normas más o menos tradicionales o conscientemente innovadoras; es un pintor sin compromisos, las alucinaciones son puestas sobre el papel o la tela con rasgos firmes, inmediatos, sin elaboración formal. La forma es una resultante necesaria —y sorprendentemente adecuada— de las fantasías plasmadas. Fusión de metamorfosis kármicas con reminiscencias del mundo mítico-mágico del campesino del sur de México, las obras de Toledo ofrecen una gran riqueza artística —y por lo tanto humana—, sin caer en ningún momento en grandilocuencias esnobas ni en folclorismos nacionalistas.

BRONCES Y PIEDRAS DE THAILANDIA

En la Galería Universitaria Aristos se ha presentado una muestra de escultura



Vicente Rojo.—"concepción dualista del universo"



... un crisol de las culturas china e india ...

thailandesa con obras que van del siglo XII al XIX. Tailandia, la moderna Siam, es junto con los países vecinos un crisol de las culturas china e india, y especialmente a partir del siglo XIII, con el rey Rama Kamheng —reformador religioso y unificador del país— y sus sucesores, todos ellos fervorosos budistas *theravada* o “de la renuncia”, el arte de esta región se encuentra bajo el signo de Buda como por ejemplo el bizantino lo estuvo bajo el del Pantocrator. En la escultura, Buda es la figura que se modela con una casi total exclusividad y siguiendo rigurosos patrones en cuanto a posturas (sentado, recostado, de pie y caminando) y gestos de las manos, de profundo simbolismo místico. Nos explicamos así que de las ochenta y tantas piezas exhibidas sólo una escasa docena no sean Budas; hay algún Shiva, algún Vishnú y unos pocos seres mitológicos. Ciertamente que en cada uno de los grandes periodos del arte siamés, determinado por la capital política y religiosa —Sukothai, Ayuthia, Bangkok—, hay pequeñas variantes estilísticas: así, las cejas son a veces semicirculares, a veces onduladas y hasta casi rectas; nariz y labios cambian de regulares a abultados y a finos; piernas y brazos son un poco más naturalistas o más estilizados, según la época; el cabello está rizado en forma



“variantes estilísticas”

de pequeños conos, de caracol o de plaquetas con espirales grabadas, y remata en muchos casos en una llama ondulante; los contornos son aquí más redondeados, allá más esquinados. Pero si bien la exhibición constituye un acontecimiento cultural de importancia, ya que son pocos los contactos que suele haber entre México y los países asiáticos, no podemos decir lo mismo en el terreno de lo artístico. La mayoría de las piezas corresponden a una artesanía de uso religioso, en que se copian ciertos modelos con una técnica perfecta, pero sin crear obras únicas por su individualización dentro del patrón a seguir. Del conjunto resaltan sin embargo algunas piezas excelentes, auténticas obras de arte. Mencionamos entre ellas dos cabezas de Buda (marcadas con los números 31 y 41) del periodo Ayuthia, en que el rostro no está rígidamente estereotipado; el Buda Caminante del periodo Sukothai (número 69), finamente trabajado en su movimiento y ligereza; y los dos Budas Sentados (números 53 y 61), en que la actitud contemplativa y “en comunión con la tierra” es humana y hierática, de una espiritualidad que trasciende en la expresión ensimismada del rostro y en la delicada suavidad de las formas.

Rafael Coronel

Por Luis CARDOZA Y ARAGÓN

Rafael Coronel sólo empieza a sorprendernos con el “Premio Bial de Córdoba” que acaba de ganar en la VIII Bial de São Paulo. Este premio se otorga al mejor pintor joven de Hispanoamérica presente en el certamen. Su nombre fue propuesto asimismo para el Gran Premio de la Bial que fue compartido por Víctor Vasarely y Alberto Burri.

En la Bial de São Paulo su obra estaba casi sola entre la gran corriente abstraccionista de distintas tendencias. La mayor parte de los artistas de su generación (acaba de cumplir 33 años) no son realistas. Hasta por ello resaltaba su presencia. Por encima de las tendencias se ha de destacar siempre el estilo que no es de ningún otro sino de quien lo crea y se crea con él. Su pin-

tura —original y propia— es una de las expresiones más delicadas de la plástica contemporánea de México.

Recuerdo la exposición de Rafael Coronel en el Salón de la Plástica Mexicana en 1958. Presentó obras abstraccionistas y figurativas, ambas de pareja invención y eficacia. Era la evidencia de su facultad creadora en busca de estilo. Un año más tarde llenó una de las grandes salas del Palacio de Bellas Artes con otra exposición memorable que se puede considerar como una hazaña por su intensidad y riqueza. Dibujos y tintas, óleos en negro sobre papel, figurativos y abstractos. Entonces las manchas de color sobre los dibujos lo alejaban tímidamente de la obra del dibujante. Era un dibujante que tenía color, pero que no era dueño del color. Hoy es un pintor.

Su pintura más reciente ha comprobado que pudo dar magníficamente el salto a la plenitud del color, afinando sus medios y enriqueciéndolos hasta sobrepasar con un estilo severo en donde su maestría alcanza gran delicadeza. Para mí lo que más cuenta es la personalidad, la voz propia, el sentido original para vivir la forma. No es una obra novedosa la de Rafael Coronel. Es mucho más: una obra distante de lo novedoso, fecunda por su novedad raigal. La exigencia de su gusto lo libró pronto del encandilamiento fácil por los estilos que se suelen tener como avanzados y que en su reiteración impersonal manifiestan una enorme fatiga y una impaciencia muchas veces pueril. En poco tiempo, Coronel se libró de esa impaciencia al ahondar en sí mismo, al precisar lo suyo y enfrentarse creadoramente al presente y al futuro.

En São Paulo interesó la pintura en sí, la personalidad, la capacidad creadora, sin que guardara importancia particular las tendencias estilísticas. El afán de originalidad que no se apoya en una visión propia ha engendrado una sumisión uniformada que constituye claramente sólo un academicismo de vanguardia. El hastío que causan tales expresiones es idéntico al que causan los figurativos sin sensibilidad y sin imaginación. Las repeticiones de los pintores realistas o abstractos encierran la misma nulidad por carecer de fuerza individualizante. La obra de Rafael Coronel, cargada de valores, no necesita de la palabra de nadie. Hace siete años lo vi como el surgimiento de un río en el mapa de la pintura mexicana.

Con premio o sin él —a pesar del valioso reconocimiento a su talento en la Bial de São Paulo— se puede afirmar que Rafael Coronel es el pintor de su generación que ha logrado una transformación más honda y verdadera. Su última exposición en la Galería de Arte Mexicano mostraba un recorrido firme, una afirmación evidente. Ganó el premio con obra de esta calidad y otras pintadas posteriormente. La significación de este triunfo no se ha destacado en México, como lo ha sido en el extranjero. Rafael Coronel tiene ya merecido renombre internacional fundado sólo en su obra misma.



Coronel.—“pintor de su generación”

EL CINE

Dos primicias

Por Juan GUERRERO

THE KNACK...

Al conocerse los resultados del último Festival de Cannes, no faltó quien pensara que detrás de tantos premios otorgados a una realización británica existían razones extracineamatográficas e inclusive políticas, ya que Gran Bretaña, desde hace mucho tiempo, no había logrado llamar la atención como país de grandes realizaciones ni ganado la simpatía del severo jurado del Festival. Sin embargo, *The knack... or how to get it* (Palma de Oro, 1965) habría de disiparnos toda duda. Se trata de una película importante que convierte a su director, Richard Lester, de manera inesperada, en uno de los realizadores del momento, en creador y responsable de la tendencia de vanguardia más seria y con mayores posibilidades de trascendencia. Su libertad, correctamente asimilada del *Free Cinema* y de la *Nouvelle Vague*, así como la espontaneidad y la frescura provenientes de las más auténticas actitudes de los Hermanos Marx y, sobre todo, de Buster Keaton, dan como resultado un modo de realización, un estilo que mucho tiene de original e insólito. Indudablemente, Lester acepta algunos grandes hallazgos del cine contemporáneo (*living camera*, *cinema vérité*, etcétera), pero de manera muy hábil los sintetiza en un ritmo ágil que, por la sabiduría o la intuición del director, jamás llega a ser impreciso o anárquico. Todas estas cualidades, que en México sólo habíamos tenido oportunidad de admirar en *A hard day's night* —la primera película en que Lester dirigió a los Beatles y que fue exhibida en la Universidad para el mejor público, el estudiantil— se hacen evidentes en *The knack...* (Además, y como caso extraordinario en la historia de los festivales cinematográficos, *Help!*, la segunda película de Lester con ese admirable conjunto que forman los Beatles, obtuvo el primer premio del Festival de Río de Janeiro hace unas cuantas semanas.)

The knack... es, antes que nada, un ensayo sobre los más profundos y verdaderos atributos del amor. Lester, para expresarlos, establece un agradable paralelismo entre los conceptos implícitos de la película y las formas cinematográficas en que se realiza. Esta identidad, este equilibrio consiguen que el público vea, capte e, inclusive, viva la historia a través de la imagen, al mismo ritmo, sufriendo las mismas vicisitudes, venciendo los mismos peligros. Así, la frescura del amor entre dos jóvenes no los conduce a la identificación hasta que ella (Rita Tunshingham), una provinciana que llega a Londres (ciudad que, por cierto, Lester describe como impersonal y mecanizada), no se enfrenta a la violencia de la gran urbe, a la indiferencia y al poder de los habitantes. Del mismo modo, el encuentro casual de dos personas que han de llegar a amarse, situación que, sobre todo tratándose de adolescentes, no deja de tener ingredientes irónicos y de fantasía, se lleva

a cabo en una calle, mientras ella busca desesperadamente la YMCA (lugar al que, por fortuna, jamás ha de llegar) y al mismo tiempo que dos muchachos trasladan una cama, ese convencional objeto de las relaciones sexuales, de un extremo de la ciudad a otro. La muchacha jamás llegará a la comunicación amorosa transportada en el objeto mítico. Con el mismo tono optimista, *The knack...* se burla del erotismo "pensado", intelectual y falso que en realidad es la negación del erotismo natural y de esas relaciones entre ciegos, sordos y castrados que la costumbre, los prejuicios y la indiferencia han creado entre seres que, n otro tiempo, eran tan espontáneos y libres como la cámara dirigida por Lester. Por eso *The knack... or how to get it*, es asimismo, la nostalgia por el espíritu de aventura perdido y sepultado en la gran ciudad.

SUTILES ESTRELLAS DE LA OSA MAYOR

Luchino Visconti, poco después de recibir el León de Oro de San Marcos en Venecia por su último film *Sutiles estrellas de la osa mayor*, aseguró que la película no representaba para él su mejor obra. Y agregó: el premio es más que todo una justificación de los anteriores films que han concursado en el Festival de Venecia sin obtener premio. Sin embargo, esta película demuestra una nueva capacidad de Visconti para penetrar en los problemas psicológicos. Es una película intimista, profunda y

emocionada, más próxima a *Puente entre dos vidas* y *Obsesión*, que a los grandes frescos épicos que lo han consagrado (*Livia*, *Rocco y sus hermanos*, *El Gato pardo*).

En *Sutiles estrellas de la osa mayor*, seguimos encontrando los valores característicos del realizador: técnica cinematográfica impecable, ambientación barroca y perfecta, uso de los elementos románticos y subjetivos como instrumento para lograr una película eminentemente moderna. Así, por ejemplo, el director se sirve de la música de Cesar Frank y de los poemas de Leopardi para acentuar el carácter obsesivo y angustioso que mantiene el film.

Visconti toma posición, a través de unos cuantos personajes, sobre las graves consecuencias de la pasada guerra. Se muestra antifascista y antibelicista, en una forma muy peculiar y poco drástica que le ha sido criticada: Sin embargo, *Vague Stelle dell'orsa* es fundamentalmente una historia de amor que viven una hermosa mujer, Sandra (Claudia Cardinale), y su hermano Gianni (Jean Sorel). Ella, fuerte, fría y deshumanizada, es incapaz de resolver el problema de su hermano, débil y desvalido. Ambos crecen sin sus padres (un rico judío italiano que muere en Auschwitz, y una pianista, enloquecida por la misma razón), al cuidado de un tío-tutor. Las situaciones políticas y sociales, hábilmente retratadas por el realizador, completan el marco dramático que rodea a los personajes. Con todos estos elementos, Visconti elabora una historia de seres incestuosos, a la vez tiernos y violentos, que se mueven dentro de una atmósfera severa y amarga, mostrándonos algo que a fin de cuentas resulta la paradoja del artista mismo, del aristócrata-comunista, del solitario hombre de fama: mundo de poética confusión que, por fascinante, equívoco y caduco, se destruye a sí mismo.



...Visconti elabora una historia de seres incestuosos...

LIBROS

CINCO POETAS

Juan Bañuelos, Óscar Oliva, Jaime Augusto Shelley, Heraclio Zepeda, Jaime Labastida, *Ocupación de la palabra*, Colección Letras Mexicanas. Fondo de Cultura Económica, 1965, 272 pp.

Para hablar de *Ocupación de la palabra* hay que tener muy en cuenta que son cinco libros de cinco poetas cuyas rutas, metas y capacidades difieren. Lo único que en realidad los unifica es la publicación conjunta de su obra, y la intención, en grado distinto, de hacer lo que se podría llamar "poesía de protesta".

Ahora bien, protestar en poesía es de las empresas más difíciles del mundo. La protesta es lo que encuentra eco más fácil, ya que todo hombre consciente se adhiera a ella, pero es lo más difícil de convertir en arte. Dentro y fuera de la poesía protestan tantos, tan torpemente... Casi todo el que llega a la adolescencia en este mundo en que la injusticia es un pulpo que prolifera se convierte, durante algunos años, en un grito de protesta. Pero hacer poesía es, o debe ser, dar algo nuevo. Es, efectivamente, decir la verdad, pero la que está debajo, descubrir algo que no se había visto y que al señalarlo el poeta se reconoce y se vive, se le revela al lector. Es importante no perder de vista a la poesía, y no confundir la exclamación con el poema.

A Juan Bañuelos, que encabeza el libro, lo anima una pasión generosa, firme y claramente expresada. En su poesía se distinguen dos corrientes; la que me parece más auténticamente poética, se encuentra en versos como: "y suena una hojalata de llovizna", "el puente es un jinete sobre el agua", "las horas gesticulan cual títeres viejos". En estas líneas, la imagen revela algo que podemos reconocer como cierto, pero aislándolo, dándole



importancia, convirtiéndolo en vivencia que abre una puerta hacia la verdad. La otra corriente de su poesía, que lo acerca más al discurso, se puede aislar en líneas como: "Yo emprendo las tareas del que tiene labios maduros para el grito" "¡Historia, Historia! ¡Más grande que el desastre es la esperanza". Me parece que, algunas veces, los sentimientos que expresa en estas líneas no han pasado suficientemente por la alquimia de la poesía. Juan Bañuelos es un poeta de talento, halado por dos fuerzas diferentes, no necesariamente antagónicas. El día que logre conjugarlas será un gran poeta.

Para Óscar Oliva el mundo es experiencia continua, ininterrumpida, extática. Visionario embebido, propone como solución viable, como única puerta a la vida: vivirla, paso a paso, plenamente. La palabra es su hermana, o su espejo. Trasciende la cotidianidad inocua para llegar a la presencia de lo cotidiano. Se nota, sobre todo en poemas relativamente cortos, la seguridad y el dominio que da la intuición del artifice. En los que llevan como título la primera línea, como "Camisas de algodón..." "Buenos días" "El mar!, ¡El mar!", que parecen haber tomado por sorpresa al mismo autor, se nota una voz nueva, el hallazgo de una manera propia de expresar el mundo. En los poemas más largos también se advierte algo nuevo, pero más elaborado. Anda en busca de una forma distinta para decir algo distinto.

A Jaime Augusto Shelley le interesa, entre otras cosas, la provincia. Su poesía, muchas veces clara y límpida, cae, en otras, en el prosaísmo. Hay muy buenos poemas, pero ha escogido un camino difícil, el tipo de poesía que intenta, camina por una cuerda floja entre la hondura y la banalidad. Se nota con cierta frecuencia la intención de jugar con el idioma, de buscar formas nuevas, pero para encontrar una forma nueva hay que encontrar algo nuevo que decir. La intención se frustra en versos como éstos: "nos dejaremos llevar los eneros por los agostos viernes."

En Heraclio Zepeda se oye un eco demasiado claro de Octavio Paz. La comparación de la amada con el mar es rica en posibilidades, pero me gustaría un des-

arrollo más sutil y elaborado. Cuando hace una metáfora la persigue en todas sus partes hasta convertirla en acusación. Debería trabajar con mayor libertad.

Jaime Labastida es hondo y pensativo. Su poesía es sincera, aunque todavía muy juvenil. Me gustan muchísimo versos como "Las palabras son ya muy vie-

jas formas de morir, de encerrarnos en cáscaras de ruido por un rato". Me parece que está en un periodo de asimilación y que, cuando llegue al meollo de lo que sus experiencias van a darle, descubrirá la forma adecuada para decirlas, convirtiéndose, quizás, en magnífico poeta.

ISABEL FRAIRE

HELENISMO Y CRISTIANISMO

Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Col. *Breviarios*, núm. 182. Fondo de Cultura Económica, México, 1965; 149 pp.

Tanto los humanistas cuanto los cristianos, según Jaeger, han estudiado de manera parcial, cuando no dogmática, esos primeros siglos de nuestra era en los que chocan y se integran dos culturas aparentemente heterogéneas: la cristiana y la griega. A los humanistas no les parece lógico que la libertad de espíritu, la vida libre y el culto a la razón de los griegos, puedan aherrojarse dentro de los moldes del pecado original, los misterios y la ascesis del cristianismo. Los cristianos no desean parangonar las finezas de su teología con el burdo paganismo griego. Ambos, según Jaeger, elevan a dogma sus deseos de un helenismo siempre puro o de un cristianismo depurado desde su nacimiento. La verdad es que ni el mundo griego estaba preocupado a la sazón por las finezas dialécticas de Platón o Aristóteles, ni los primitivos cristianos desdeñaron el instrumental teórico griego para defender y propagar su fe. Tampoco cabe admitir que lo cristiano se helenizó superficialmente, y como por compromiso, ni, por el contrario, que lo griego se barnizó de cristianismo. Jaeger cree que la integración grecristiana obedece a profundas carencias, tanto del helenismo reinante cuanto del cristianismo naciente, carencias por otra parte recíprocas y complementarias, de tal suerte que la integración de ambas culturas fue lo único (y tal vez lo mejor) que pudo suceder. El cristianismo encontró en lo griego un instrumento universalmente válido para sostener su fe; lo griego halló en el cristianismo la única vía posible para sobrevivir hasta nuestros días. Tal es la tesis central que Jaeger intenta demostrar en este libro, que comprende siete breves capítulos (producto de conferencias del autor) y una cantidad casi igual de texto en notas al pie de página.

La tesis de Jaeger corre a lo largo de los siguientes temas: los cristianos no pueden menos que adoptar el idioma y las formas literarias griegas, "hechos", "vidas", "epístolas", "diálogos" y "colecciones de aforismos" así

lo prueban; San Clemente romano, cuando llama al orden a los corintios, usa ejemplos y técnicas de convencimiento comunes entre los griegos, como sus referencias a un orden cósmico que debe reflejarse en el humano, que lo conducen finalmente a pensar que así como hay una *paideia* griega la hay también cristiana; los "apolo-gistas" se valen casi exclusivamente de la filosofía griega y



declaran que el cristianismo es el remate y cúspide de toda la historia filosófica, esto es, la filosofía absoluta; el resurgimiento de Platón se debe, en parte, a la boga del "divino Platón", o sea, el del Platón místico más que el epistemólogo o el teórico del estado; en Clemente de Alejandría la *paideia* griega pasa a ser la *propaideia*, la verdadera no es otra que la *paideia* cristiana; Orígenes abraza la tesis platónica que identifica la verdad, la belleza, el ser y el bien, para defender la creación bíblica; en fin, los padres capadocios intentan, y lo logran según Jaeger, crear una literatura cristiana que supere en calidad y vigor a la de los contemporáneos paganos, usando, desde luego, moldes griegos. El libro concluye recomendando el problema a los estudiosos y haciendo notar que en virtud de la simbiosis ya dicha se salvaron para nosotros la literatura y la cultura griegas.

ARTURO CANTÚ

CRISIS DE PRINCIPIOS

Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*, F. C. E., México, 1965, 510 pp.

El último libro del maestro Eduardo Nicol prosigue la tarea de una nueva fundamentación de la metafísica, "ciencia fenomenológica del ser y el conocer", que se inició con la *Psicología de las situaciones vitales* (1941) y que continuó con *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo* (1950), *La vocación humana* (1953) y *Metafísica de la expresión* (1957). Concebida la "ciencia primera" como una "metafísica de la expresión" y habiendo sido el objetivo final de la obra que llevó este título "la institución del fundamento de la ciencia en general y de la metafísica misma, como ciencia primera", se prolonga esta etapa definitiva de la referida tarea en *Los principios de la ciencia*. Ello debe dar lugar a *La reforma de la filosofía*, título de la próxima obra del autor.

Para el maestro Nicol, "la ciencia se encuentra actualmente en una crisis de principios". Concebida aquélla como "toda forma posible de *episteme*, sin restricciones, o sea todo conocimiento que funde su legitimidad, por una parte, en la evidencia de una realidad determinada, y por la otra, en su organización objetiva, metódica y sistemática", la crisis por la que atraviesa se extiende a todas las ciencias, desde la física hasta la metafísica inclusiva. Ahora bien, esta crisis no tiene sólo efectos teóricos, como era de esperarse. También repercute en el comportamiento ético, creando actitudes vitales que violentan la vocación científica y la realidad misma, como son, por ejemplo, el vitalismo y el pragmatismo.

Pero siendo el hecho de la historicidad "el centro de donde irradian en la ciencia todas las direcciones de la crisis, un análisis de todas las modalidades de la relación constitutiva del conocimiento", nos resolverá la aporía entre el carácter histórico de la ciencia y el pretendido valor intemporal de la verdad de sus leyes. En efecto, si a las *relaciones epistemológica, lógica e histórica* del pensamiento añadimos la *relación dialógica* desaparece la supuesta antinomia verdad—historicidad, a la vez que se descubre la condición tanto de la solución de la crisis, como de una nueva fundamentación de la metafísica y, por consiguiente, de las demás ciencias.

La primera parte del libro está dedicada a un análisis pormenorizado y ampliamente documentado de los falsos principios de la ciencia: el principio de la causalidad, tanto en la realidad física como en la realidad histórica, y el principio de no contradicción.

Para el maestro Nicol, el pretendido principio de la causalidad física es un falso principio porque se ha demostrado en la mecánica nuclear (Heisenberg, Planck, De Broglie, Bohr) algo que estaba ya

latente en la mecánica macroscópica (Galileo, Newton), es decir, que existe una indeterminación relativa en el conocimiento de la realidad física. Pero entonces ¿no es el principio de causalidad entendido como necesidad y predeterminación el que está en crisis y no toda teoría de la causalidad? En efecto, sólo ha entrado en crisis la "hipótesis teórica que eliminaba el futuro en la temporalidad del ser inorgánico" y no la causalidad misma en tanto realidad ontológica, como erróneamente sostiene la mayoría de los grandes físicos nucleares, pues nada ocurre en el universo sin una causa determinada". Sin embargo, ni aun en este último caso es el principio de causalidad un auténtico principio de la ciencia "porque en la teoría filosófica siempre aparece envuelto en una particular concepción del modo operativo de la causalidad" y, más aún, porque deriva de otro que es más originario y general (el principio de racionalidad del ser)". De esta manera, y paradójicamente, lo que deviene principio, aunque en un sentido lato, es la indeterminación general, de la cual la relación de Heisenberg no es más que un caso particular. Pero este principio de la *indeterminación* requiere como complemento el principio de la *objetividad restringida*, del cual la teoría de Niels Bohr es sólo un caso concreto, con lo cual se corrobora y se reafirma la radical insostenibilidad del llamado principio de la causalidad determinista.

Éste tampoco rige en el mundo histórico, como sostiene el llamado "determinismo histórico" o el mal llamado "materialismo histórico". El hecho de la libertad humana, fundamentada ontológicamente en el ser del hombre, introduce en la realidad histórica un factor de indeterminación que, aunque Marx reconoce, no llega a reconciliar con su tesis de una previsibilidad del acontecer histórico, el cual se cierra con la sociedad comunista. En este punto, y sin poder ofrecer por



lo pronto fundamentación ontológica, queremos plantear al maestro Nicol el problema de si alteraría sus conclusiones sobre la ontología marxista el hecho de que Marx dice textualmente que el comunismo no es la fase última del desarrollo histórico sino más bien el comienzo de la historia verdadera. De todos modos, para el maestro Nicol la crisis del principio de la causalidad determinista no implica la crisis de la causalidad misma, y por ende de la racionalidad del mundo histórico.

El principio de no contradicción tampoco es un auténtico principio ontológico y epistemológico de la ciencia. Ello se debe fundamental-

mente a que no es un principio universal, pues su validez se reduciría en todo caso a lo lógico o lo formal por no responder a una realidad temporal y dialéctica. Pero tampoco es un principio primitivo como se requiere de todo auténtico principio ya que parte de una serie de supuestos, algunos implícitos y verdaderos pero incorrectos formalmente, como son las afirmaciones de que hay Ser, que éste es múltiple y diverso, que no está aparte de los entes y que es necesario, y otros explícitos, pero falsos e incorrectos formalmente, como son las *mismidades* ontológica temporal y lógica.

La última parte del libro la dedica el autor al análisis de las únicas verdades que poseen el status ontológico y epistemológico de verdaderos principios de la ciencia. Éstos son los cuatro siguientes: la *unidad y comunidad de lo real*, la *unidad y comunidad de la razón*, la *racionalidad de lo real* y la *temporalidad de lo real*. Sólo estos principios además de poseer los caracteres tradicionalmente adscritos a un axioma, cumplen con los siguientes requisitos: "1. han de ser *primarios*, y por tanto comunes; 2. *objetivos* o *reales*, no subjetivos ni teóricos; 3. *apodícticos*, y por ello *necesarios* en el orden del ser y en el orden del conocer; 4. *fundamento de la existencia*, y no sólo de la ciencia."

ARTURO MELÉNDEZ LÓPEZ

EL CLASICISMO MAYA

Beatriz de la Fuente. *La escultura de Palenque*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965. 226 pp., 3 planos, 66 fotografías y 40 dibujos. (Estudios y Fuentes del Arte en México, XX.)

La presente obra es la primera de la autora como miembro del Instituto que la publica; se trata de un trabajo serio y documentado sobre la materia. Más que una elaboración de un juicio estético personal de altos vuelos es una concienzuda recopilación de los datos que existen sobre la escultura de Palenque, tanto de historiadores y arqueólogos como de estudiosos del arte propiamente dichos, y una no menos concienzuda descripción del material existente. El libro está concebido a manera de una buena tesis profesional (si bien no hay indicación que lo confirme), con sus ventajas en cuanto a acuciosidad en los datos y referencias, y sus frecuentes desventajas en lo que respecta a cierta reiteración y pesadez en el estilo.

Principia la obra con un resumen de la cultura maya y de su cronología, de la religión y mitología mayas y de sus principales centros geográficos. Continúa con una somera revisión de las exploraciones llevadas a cabo hasta ahora en Palenque, ensalzándose en particular las investigaciones del arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier, que en opinión de la autora no son ya "es-

peculación abstracta", sino una "interpretación dinámica objetiva" de la vida de los palencanos. Y centrándose ya en el estudio de esta ciudad prototipo del periodo maya clásico, cuyas ruinas están enclavadas en las selvas chiapanecas, la autora distingue los diversos edificios cronológicamente. Esta parte ocupa las primeras 44 páginas del libro; las siguientes treinta se dedican a sintetizar las apreciaciones de la escultura de Palenque por parte de investigadores que van desde el siglo XVIII hasta nuestros días; la parte tercera es un análisis general de la escultura maya, de sus instrumentos y su técnica, sus materiales y sus formas; se subraya aquí la tendencia maya al relieve (y no a la escultura de bulto), y en cuanto al tema, la preeminencia de la figura humana, desde la concepción hierática temprana del arte maya hasta la decadencia formal y naturalista, pasando por el momento de apogeo humanista (esta evolución queda comprendida en los siglos VII a IX). La cuarta y última parte del libro (pp. 99-180), el "platillo fuerte", por así decir, es una detallada descripción formal e

iconográfica de las pocas esculturas de bulto y los muchos relieves que adornan templos y palacios, y una clasificación estilística y cronológica, realizada con todos los medios al alcance del investigador actual. Además de numerosas notas al texto (más de 400) se incluye un útil "Catálogo de esculturas en Palenque" y una muy amplia bibliografía. Las fotografías ilustran lo sostenido en el texto, y los dibujos presentan una serie de motivos palenquianos típicos y la evolución estilística de la figura humana.

En suma: un digno volumen de la colección "Estudios y Fuentes del Arte en México". Mucho deseáramos poder disponer al cabo de algunos años de manuales como el presente para cada uno de los centros culturales y artísticos de importancia en México, tanto prehispánicos como coloniales.

Sin embargo, nos sentimos obligados a hablar también un poco del aspecto material del libro que reseñamos, especialmente porque el aficionado al arte —y a los libros de arte— no sólo desea ser informado con precisión, sino que también exige el máximo de perfección po-

sible en la presentación y el cuidado de la edición. En cuanto al material ilustrativo, por ejemplo, lamentamos la muy desigual calidad de las fotografías y su reproducción sólo regular, así como lo poco atractivo de los planos y dibujos, que si bien son funcionales, carecen de toda gracia y delicadeza, en parte también por haber sido reproducidos a tamaño exagerado (y a veces sin guardar la proporción entre unos y otros). Lo anterior contrasta con el agradable formato, con la buena disposición tipográfica y con la generosa distribución de blancos, que facilita la lectura y le da al libro cierto aire de lujo. El defecto más grave que encontramos en la obra es, por un lado, la sintaxis frecuentemente deficiente de la autora, y por el otro el lamentable descuido de los correctores: el libro está plagado de erratas. Estas fallas, por supuesto, no menguan el valor intrínseco de la obra, pero resultan molestas. Y es tan poco lo que se necesita para evitarlas: un corrector de estilo y un buen corrector de pruebas.

JASMIN REUTER

LA LÓGICA EN DOS NIVELES

L. Susan Stebbing, *Introducción moderna a la lógica*, Trad. de Robert S. Hartman y José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1965, 594 pp.

L. Susan Stebbing, *Introducción a la lógica moderna*, (Col. Brevarios, Núm. 180), Trad. de José Luis González, Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1965, 357 pp.

En el mes de marzo del presente año y con pocos días de diferencia, se terminaron de imprimir estos dos libros de L. Susan Stebbing. El primero fue publicado originalmente en 1930, con el título de *A Modern Introduction to Logic*; el segundo, en 1943, bajo el título de *Modern Elementary Logic*. Desafortunadamente y no obstante aparecer un traductor común, la diferencia de nombres, bien marcada en lengua inglesa, se perdió en las traducciones a la nuestra, proporcionando un pie seguro para futuras confusiones.

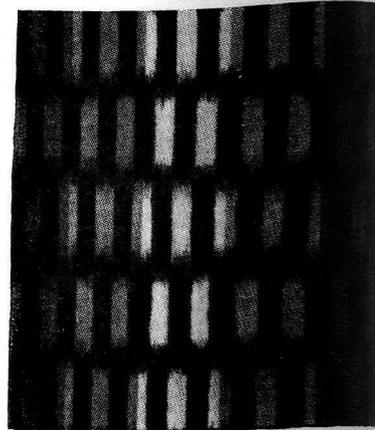
Ambas obras, según la intención de su autora, están dirigidas a un público muy preciso, al que pretenden servir: el primero quiere

"proporcionar un texto adecuado a los estudiantes que se preparan para los primeros exámenes profesionales universitarios, así como para los exámenes del primer año de estudios postgraduados" (*IML*, p. 12), y el segundo "se trata, decididamente, de un libro de texto concebido sobre todo para el uso de los estudiantes universitarios que preparan sus exámenes del primer año de Lógica" (*ILM*, p. 7). Estas intenciones, cabalmente cumplidas por la autora, no impiden, sin embargo, que en ciertos momentos los temas tocados, y las interpretaciones de los mismos, sean mucho más materia de eruditos especializados, que de estudiantes dispuestos tan sólo a cumplir con sus obligaciones académicas. Pero, además, el lenguaje siempre preciso, la clara exposición y el tratamiento ordenado de los tópicos, abren la puerta a lectores de cierto nivel que, dispuestos a poner un poco de paciencia y otro tanto de atención y constancia, quieran adentrarse en la temática de la lógica moderna. De esta suerte, los propósitos centrales de L. S. Stebbing resultan desbordados y sus libros enfocan a un público mayor que el apuntado por la mira inicial. Entre un libro y otro, no obstante, hay una diferencia bastante dibujada. Pero no es sino el resultado de estar dirigidos a dos tipos

de público universitario, entre los que media un buen lapso de formación. Por ello mismo, sin embargo, el segundo puede servir como una introducción al estudio del primero.

A pesar de que el interés principal es acercar al lector a los temas de la lógica moderna, en ninguno de los dos libros se descuida tratar las teorías más importantes de la lógica formal tradicional; pero esto se ha hecho sin recurrir a tecnicismos inútiles y con el propósito de que el estudiante llegue a tener una comprensión cabal de los principios lógicos. Así, las primeras partes recogen los temas de las inferencias inmediatas, el cuadrado de oposición, los silogismos, etc. Además, aquellos que piensan que la lógica moderna, simbólica en gran medida, consiste en una especie de escritura abreviada, encontrarán una expresa distinción entre *símbolos taquigráficos* y *símbolos ilustrativos*, que explica el carácter operacional de la lógica formal moderna.

Es lamentable, por otra parte, que en ambas ediciones se hayan colado fallas y errores que entorpecerán u obstaculizarán la comprensión de estudiosos no muy avezados. En el primer libro, en la parte dedicada a la teoría de las descripciones, el símbolo "E!" se convierte en la palabra "EI" (*IML*, pp. 176 ss.) y la *iota*, utilizada co-



mo símbolo, se cubre de pronto con la retórica de dos acentos (*op. cit.*, p. 184); en el segundo, introduciendo un error que realmente no hayamos a quién imputar, aparece un silogismo *Fesapo* en donde un término se repite tres veces y, como consecuencia, otro (incidentalmente, se trata de "aeroplano") queda volando y sin conexión alguna con la estructura de la inferencia (*ILM*, p. 115). Estos casos, y otros más, tendrán que ser remediados en futuras ediciones.

Libros valiosos los dos —fundamental el primero—, constituyen una importante adición a la escasa bibliografía que sobre el tema existe en nuestra lengua.

HUGO PADILLA

UN BALANCE PERIÓDICO

Anuario de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Año III, México, 274 pp.

La labor editorial de la Universidad, de manera paralela a sus tareas de educación, investigación y divulgación cultural, científica y técnica, no sólo incluye el cuidado por editar las obras más significativas de todos los campos, sino también en hacer un balance periódico, a través de publicaciones especiales, de los logros alcanzados en sus diferentes escuelas y facultades. En la preparación del *Anuario de Geografía* han colaborado los especialistas e investigadores más

destacados, las plumas más brillantes de la rama. Todos los artículos publicados se refieren a cuestiones y problemas que atañen a México. Los más sobresalientes son: "La integración regional de México", de Ángel Bassols Batalla y "Carta de actividades en la ciudad de México", preparada por los alumnos que asistieron al Seminario de Análisis y Estudio de Mapas que se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras.

Anuario de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Año II, 350 pp.

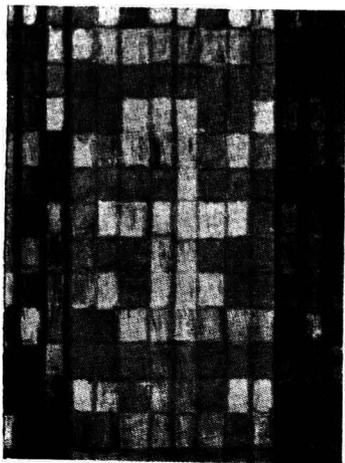
Este *Anuario* reúne materiales elaborados por algunos investigadores universitarios y por otros especialistas. Los artículos de la primera parte se refieren exclusivamente a la Historia de México. Los de la segunda son textos sobre teoría y métodos de la Historia. El volumen incluye, además notas de Celso

Amieva, Pedro Bosch-Gimpera, Teresa S. de Salazar y Juan A. Ortega y Medina. Este último firma el primero de los artículos del *Anuario*, que se refiere a don Carlos María Bustamante y en el que se analizan críticamente las opiniones mexicanas vertidas en torno al contradictorio historiador oaxaqueño.

"*Diánoia*", *Anuario de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, 303 pp.

El Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional ha dado a conocer su *Diánoia* correspon-

diente a 1965. El *Anuario* está dividido en tres secciones: una que reúne los trabajos del cuerpo de



investigadores del Centro, en la que Eduardo García Máynez y Luis Recaséns Siches publican dos escritos que se refieren a la Lógica y a la experiencia jurídica, respectivamente; Eli de Gortari habla de *La prueba de Cohen: culminación de la crisis en la axiomática*; Fernando Salmerón publica un estudio crítico sobre *El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann*, precedido por un ensayo de este filósofo norteamericano; Leopoldo Zea analiza cuestiones filosóficas en torno a Miguel Ángel y Séneca.

La Sección Segunda (Estudios monográficos) contiene el trabajo más importante del Anuario: *La significación del concepto de sentido en la doctrina práctica de los*

postulados de Kant, por Reinhard Lauth, escrito riguroso, desarrollado sistemática y minuciosamente y que puede considerarse como disección a fondo de los razonamientos y de las argumentaciones lógicas de Kant. Se publican, además, reflexiones, revisiones e interpretaciones de otros filósofos extranjeros, así como un análisis comparativo entre el pensamiento socrático y el de Jesús.

La Sección Tercera reúne algunas noticias que se refieren a las actividades del Centro, un extenso comentario de Luis Recaséns Siches que trata de Alfred Verdross, reseñas bibliográficas de J. A. Robles y Miguel Bueno y un Índice Onomástico de la primera década de *Diánoia*.

ALBERTO DALLAL

LA VERDAD QUE DESTRUYE LA ESPERANZA

Jerzy Andrzejewski, *Las puertas del paraíso* (traducción directa de Sergio Pitó). Serie del Volador, ed. Joaquín Mortiz. México, 1965, 143 pp.

Excelente cuentista, Sergio Pitó es, también, un espléndido traductor. Desde Varsovia, donde reside actualmente, nos ha estado enviando una muestra de la literatura polaca contemporánea a través de versiones que aúnan la eficacia en el logro de un hermoso lenguaje Antecediendo a una colección de cuentos de diversos autores, conocemos ahora *Las puertas del paraíso*

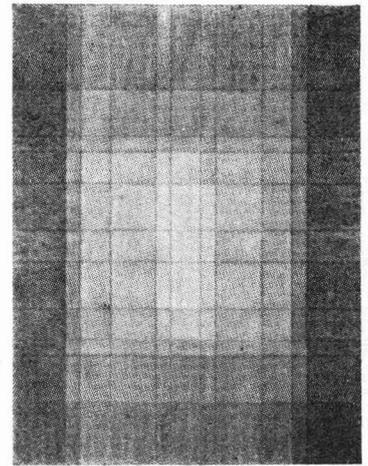
una confesión general, la que los niños que van a rescatar el Santo Sepulcro de las infieles manos de los turcos sostienen con un anciano sacerdote. Sergio Pitó ha logrado trasladarnos una sintaxis que no obedece a moda alguna sino que está obligada por un paisaje, una acción y un conflicto que son, al mismo tiempo, causa y efecto, inspiración y espiración, signo de vida. El problema de no encontrarse con más elementos que la coma y los guiones ha sido solucionado con una aparente facilidad y con sorprendente eficacia. Pocas veces, nuestros traductores pueden sentirse orgulloso de haber recreado una obra y considerarse coautores como en este caso (Y no puedo dejar de citar la muy memorable traducción francesa de esta misma novela, verdaderamente ejemplar.)

Ludovico, conde de Chartres y de Blois, no pudo llegar a mirar las puertas de Jerusalén porque en la toma de Bizancio asesinó a muchas personas, entre ellas a los padres de Alessio Melisseno a quien adopta como heredero físico y espiritual viendo en él a la inocencia, única arma capaz de rescatar el Santo Sepulcro. Creyéndola manchada, Ludovico renuncia a esa esperanza y encuentra a Santiago de Cloyes, el puro, el hermoso, el hijo sin padres, el que no posee ayer ni antecedentes, el pastor distinto porque no ha heredado —a manera de Heatchcliff— nombre y apellidos. Una noche, el conde Ludovico le revela la misión que debe llevar a cabo y Santiago, iluminado, congrega a todos los niños de la región. Ludovico le ha hablado de amor ("es difícil amar a alguien que no sea un misterio impenetrable, pero cuando en la persona no hay nada de misterioso es igual-

mente difícil amarla, porque el amor es busca y descubrimiento, aspiración y certidumbre, prisa y espera, espera impaciente, pero siempre espera") y la siempre espera —que Santiago ha confundido con un sueño y con la voz de Dios— es la que mueve a Maud, a Roberto, a Blanca, a Alessio Melisseno a continuar su larga caminata.

Santiago de Cloyes, el puro, el único que tiene la verdad, no será absuelto. Sí, en cambio, los otros, los pecadores del cuerpo que todavía ignoran que poseen un alma porque, aunque ilusoria, prefieren la sombra de la esperanza a su muerte irremediable.

Prisioneros y colmados de otro amor, estos niños, poseedores de la santidad de la inocencia pasan sobre el cuerpo y la voz del viejo sacerdote que intenta detenerlos gracias a la espera impaciente, a la sombra de la esperanza: Maud porque ama a Santiago, Roberto porque ama a Maud, Blanca porque ama a Santiago aunque se entregue a Alessio y sepa que su cuerpo está destinado a otro cuerpo y no al suyo, Alessio porque ha conocido al conde Ludovico y aspira



a la pureza de Santiago. En el despuntar del día, en el crepúsculo, en medio de la lluvia, todos cantarán su amor, su espera impaciente, su sombra de esperanza. Todas las noches caminarán hasta que vislumbren las puertas del paraíso. Acaso el único ciego será Santiago el puro, el elegido, porque "no es la mentira, sino la verdad la que destruye la esperanza". *Las puertas del paraíso* es, entre otras muchas cosas, una nueva alegoría del amor.

JUAN VICENTE MELO

TRANSFORMACIÓN Y DESARROLLO EN EL CONTINENTE

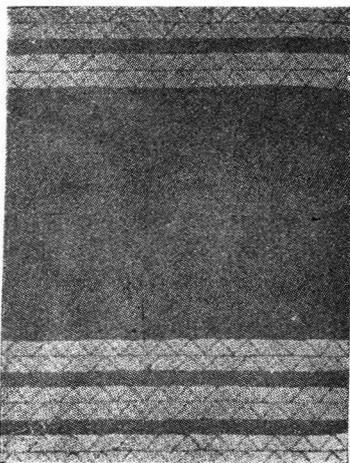
La Industrialización en América Latina. Edición preparada por Joseph Kahl, Fondo de Cultura Económica. México, 1965.

La transformación de las sociedades pre-industriales en sociedades industriales desarrolladas implica numerosos cambios en los órdenes económico, social, cultural y político. Al abordar esta problemática, el profesor Joseph Kahl, profesor de la Universidad de Washington, reúne una serie de investigaciones y ensayos de sociólogos, en su mayor parte latinoamericanos, aunque cuenta también con aportaciones de europeos y norteamericanos. Trata de que éstos se ajusten a una realidad objetiva. Los resultados que se presentan se basan en diferentes métodos de investigación, de acuerdo con los cuatro campos de la sociología que tienen una relación inmediata con el proceso de industrialización. El profesor Kahl consideró la población, la fuerza de trabajo, la estratificación y movilidad social y la integración política y social, como los aspectos fundamentales a tratar en el estudio de esta transformación. En los trabajos presentados, independientemente del método de investigación empleado, se encuentran ciertas características comunes: las hipótesis generales fueron obtenidas de la Teoría Sociológica, a fin de servir como guía, cumpliéndose así la primera etapa necesaria a un diseño de investigación; a continuación, todos ellos intentaron probar las hipótesis con los más estrictos procedimientos científicos y, finalmente, presentaron los resultados en un

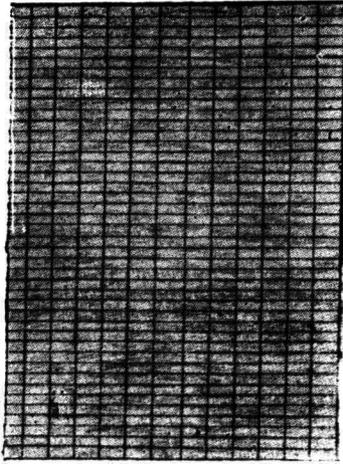
nivel útil de generalización, para incrementar el conocimiento científico acerca del proceso de industrialización y la manera como éste cambia ciertos aspectos de la vida social.

Como queda indicado, el primer factor que se analiza es el demográfico, ya que es la base para comprender la influencia que tiene la industrialización en las poblaciones humanas. Las investigaciones demográficas hechas por Jacques Lambert, Raúl Benítez Zenteno, Mayone Stycos y Joseph Kahl, trata de relacionar los cambios en las características de la población con los cambios económicos y sociales; se apartan así de los clásicos moldes del análisis demográfico, los cuales son únicamente recopilaciones de datos estadísticos, midiendo unas cuantas características de la población y determinando tendencias simples. Si bien las conclusiones presentadas por los investigadores difieren en cuanto a la política a seguir, principalmente para controlar el índice de natalidad, las soluciones presentadas deben considerarse como hipótesis científicamente válidas.

El segundo campo de estudio presentado en el libro, íntimamente ligado con el proceso de industrialización, es la fuerza de trabajo. Es bien conocido el hecho de que en las sociedades pre-industriales se requiere un 70% de la fuerza



de Jerzy Andrzejewski, recreación de *La cruzada de los niños* de Marcel Schowb y autor de "renombre universal" gracias a que su segunda novela, *Cenizas y diamantes* fue llevada, con gran éxito, al cine (Andrei Wajda, 1959). En *Las puertas del paraíso*, otro mito de la nostalgia de la infancia, de la inocencia perdida y de la imposibilidad del amor, Andrzejewski propone un idioma y un lenguaje que exigen, por parte del traductor y del lector, una respiración próxima al silencio porque precisamente es en ese ritmo —adentro, afuera; alto, siga— donde la realidad, sin dejar de ser la verdadera, es otra y donde el misterio no deja de iluminarse en el orgullo de la palabra. Más aún cuando se trata de



de trabajo total dedicado a la agricultura para proporcionar alimento suficiente a toda la población. Y es también un hecho que, en los países industriales, menos de un 10% de la fuerza de trabajo debe dedicarse a la agricultura, dada la alta técnica que poseen. Esta diferencia en la distribución de la fuerza de trabajo en los llamados países desarrollados y subdesarrollados, ha dado origen a multitud de estudios que analizan la movilidad de la fuerza de trabajo del campo a la ciudad en los países que inician el "despegue" económico, según la conocida frase de Rostow. Los trabajos presentados, debidos a A. J. Jaffe, al Comité sobre Recursos Humanos del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, a Peter Gregory, a Juárez Rubens Brandão Lopes, a William White, a Graciela Flores y al propio profesor Kahl, tratan de profundizar más allá de los análisis simplistas que suponen que la población que emigra a las ciudades, trabajará, en su mayor parte, en las fábricas. Al considerar el surgimiento de valores y modos de vida, el robustecimiento de la clase media, el desplazamiento de un alto porcentaje de mujeres del hogar al trabajo, la participación de los jóvenes en la fuerza de trabajo a su mayoría de edad, por tener que pasar más tiempo en la escuela, etc., factores todos ellos en íntima relación con la dinámica de la población, dan la dimensión sociológica necesaria para comprender la complejidad de este cambio característico de nuestro tiempo.

Como una consecuencia del cambio de la división de trabajo, surge una modificación muy significativa en el sistema de estratificación y movilidad social que es el tema de los estudios en la tercera parte del libro. Al llegar a este aspecto, el estudio se hace más difícil, pues a la complejidad del tema se une la confusión conceptual de los términos empleados, que no delimitan su marco de referencia con el rigor científico deseado. En el análisis de los investigadores Arturo González Cosío, Pablo González Casanova, Gino Germani, Bertram Hutchinson y Melvin M. Tumin con la colaboración de Arnold S. Feldman, se hace hincapié en los cambios que se efectúan en cuanto a dife-

rencia de nivel de los padres con respecto a los hijos, en lo referente a educación, valores, actitudes, aspiraciones, y los efectos que estos cambios estructurales tienen en la sociedad. La falta de investigaciones sistemáticas, sobre todo en el estudio de valores básicos, grupos de poder, juicios de prestigio, etc., hacen que la información sobre este aspecto sea desigual, dando como resultado la deformación de una visión integral del problema.

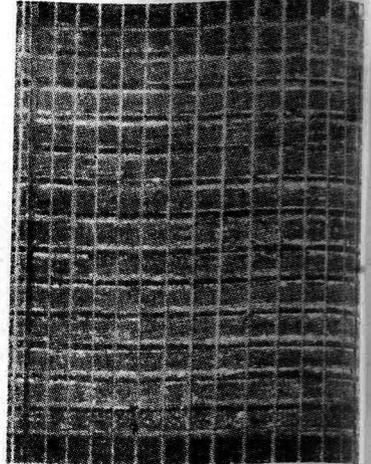
Finalmente, la integración social y política como factor de industrialización cierra este libro, con los estudios de Jacques Lambert, Frank W. Young y Ruth C. Young, Oscar Lewis, Gino Germani, Merle Kling y Glaucio Ary Dillon Soares. El conflicto que surge en las etapas iniciales entre las clases poseedoras, las desposeídas y la emergente clase media, debido principalmente a la ausencia de instituciones legítimas que canalicen las necesidades, tanto de la nueva clase media como de la popular, hace que se agudicen las contradicciones en la sociedad cambiante. Conforme surgen grupos nuevos, debidamente organizados, se originan cambios básicos en las estructuras políticas, apareciendo la participación en el proceso político de todos los ciudadanos. Con respecto a la integración social, las hipótesis planteadas en la investigación tratan de dar respuesta a interrogantes, como la emergencia de nuevos grupos de valores, la transición de un grupo de normas a otro, la fricción que tiene lugar cuando los padres son "tradicionalistas" y los hijos "modernistas", etc. En cuanto a la integración política, los problemas que se plantean están en función de la aparición de grupos de poder político-económico, la inestabilidad política, el militarismo, el cambio de personal gubernamental, los golpes de Estado, etc.

Si bien el trabajo del profesor Kahl viene a llenar en parte una laguna sobre el estado actual de los estudios referentes al proceso de industrialización en la región latinoamericana, adolece de algunas fallas y omisiones que no carecen de importancia. Afirmar, como lo hace en la introducción de la 2ª parte, referente a la fuerza de trabajo, que en muchos países latinoamericanos existe un sistema feu-

dal, es plantear erróneamente la realidad económica, política y social existente en América Latina, ya que Feudalismo es un concepto bien definido que se refiere a la organización caracterizada por el vasallaje y la servidumbre, que tienen a su vez antecedentes históricos muy bien determinados. Es de considerar, pues que el Feudalismo, como fruto de una situación compleja, responde sin duda alguna a las necesidades históricas de una época, quedando, por tanto, restringido su uso desde un punto de vista conceptual.

Si bien la formulación y alcances del libro están delimitados por la manera en que éste fue concebido, ya que es fruto de un curso de seminario acerca de los Problemas Sociales de la industrialización, no pueden dejarse de lado ciertos aspectos que constituyen obstáculos considerables para este proceso y que no han sido tomados en cuenta. Uno de ellos es la situación agraria predominante en la mayor parte de los países de este sector del hemisferio, caracterizada por una concentración de la tierra laborable en una cuantas manos que detestan el poder económico y político, y que no permiten la realización de una reforma agraria, factor indispensable para el inicio de la industrialización en forma acelerada.

La llamada "sociedad dual" o "sociedad plural", términos empleados por el doctor González Casanova, o "país nuevo" y "país colonial", como los emplea Jacques Lambert, representan hipótesis de trabajo que, dentro del contexto tan limitado que nos ocupa, podría criticarse de la manera siguiente: la industrialización es, en sí misma, un factor de desequilibrio que obedece primeramente a la coexistencia de zonas atrasadas y de zonas en vías de industrialización acelerada. Pero si bien se han estudiado las consecuencias sociales de la industrialización, no se han examinado sistemáticamente sus orígenes, tal como lo demuestran los recientes estudios de los doctores Rodolfo Stavenhagen y Cunther Frank quienes insisten en la interpretación dialéctica de los efectos que produce el desarrollo económico actual en regiones como la América Latina.



Es preciso señalar que las manifestaciones sociales de la industrialización en países subdesarrollados obedecen a condiciones distintas de las que prevalecían al comenzar este proceso en los países considerados hoy como desarrollados o industrializados, y es un error fundamental y frecuente el considerar análogamente un mismo proceso en momentos históricos distintos. Así, se han tomado como modelos de industrialización a los países que empezaron a desarrollarse en los siglos XVIII y XIX, dejando relegado a un segundo plano el estudio histórico acucioso de las condiciones peculiares de cada uno de los países de América Latina.

Otro factor que no es considerado en el libro, quizá por tener un carácter más económico que social, es el problema de la incapacidad de la mayor parte de los países para satisfacer las exigencias de capital con los recursos nacionales, dado el actual nivel de ahorro y el hecho que las inversiones que son necesarias no presentan atractivos para la empresa privada. Esto lleva un problema de mayor envergadura: el papel que tiene el Estado como promotor de la industrialización, en función de la intervención directa que tiene en la economía.

Podría señalarse también que no se da la importancia debida a la extraordinaria influencia, en todos los órdenes, de los Estados Unidos sobre América Latina, y que influye directamente en el avance, estancamiento o retroceso industrial. No se quiere decir con esto que sea un factor determinante, pero si se leen con cuidado los aspectos históricos de cada uno de los países latinoamericanos, se verá que no se puede desdeñar como uno de los elementos decisivos la intervención directa o indirecta del vecino país del Norte.

Buscar nuevos enfoques e interpretaciones, iniciar investigaciones con diferentes sistemas de hipótesis, reorientar la teoría, fomentar el estudio de Latinoamérica con recursos propios e intelectuales nativos, es ahora la tarea inmediata que debe enfrentarse la investigación en este terreno.

