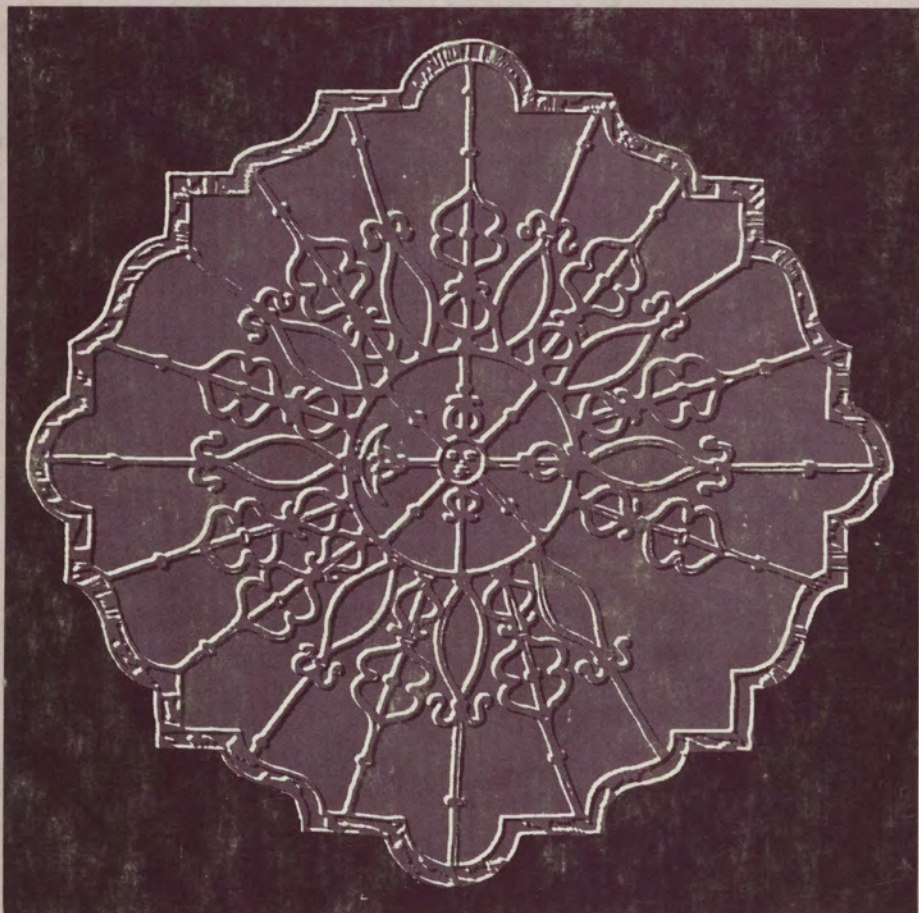
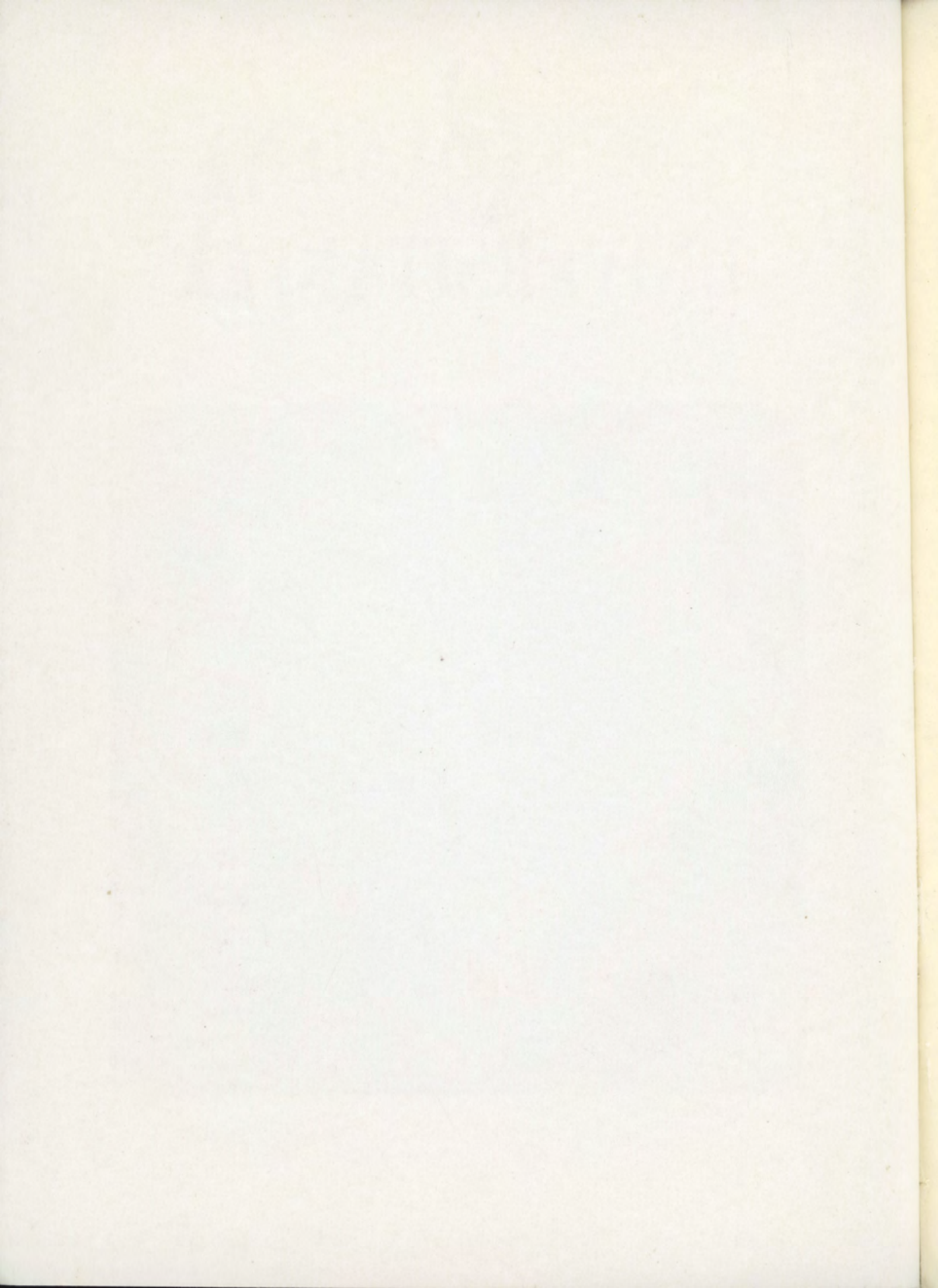


SEPTIEMBRE 1994

No. 75

COLMENA UNIVERSITARIA





7.15.-

Colmena Universitaria

PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

AÑO 21/ número 23

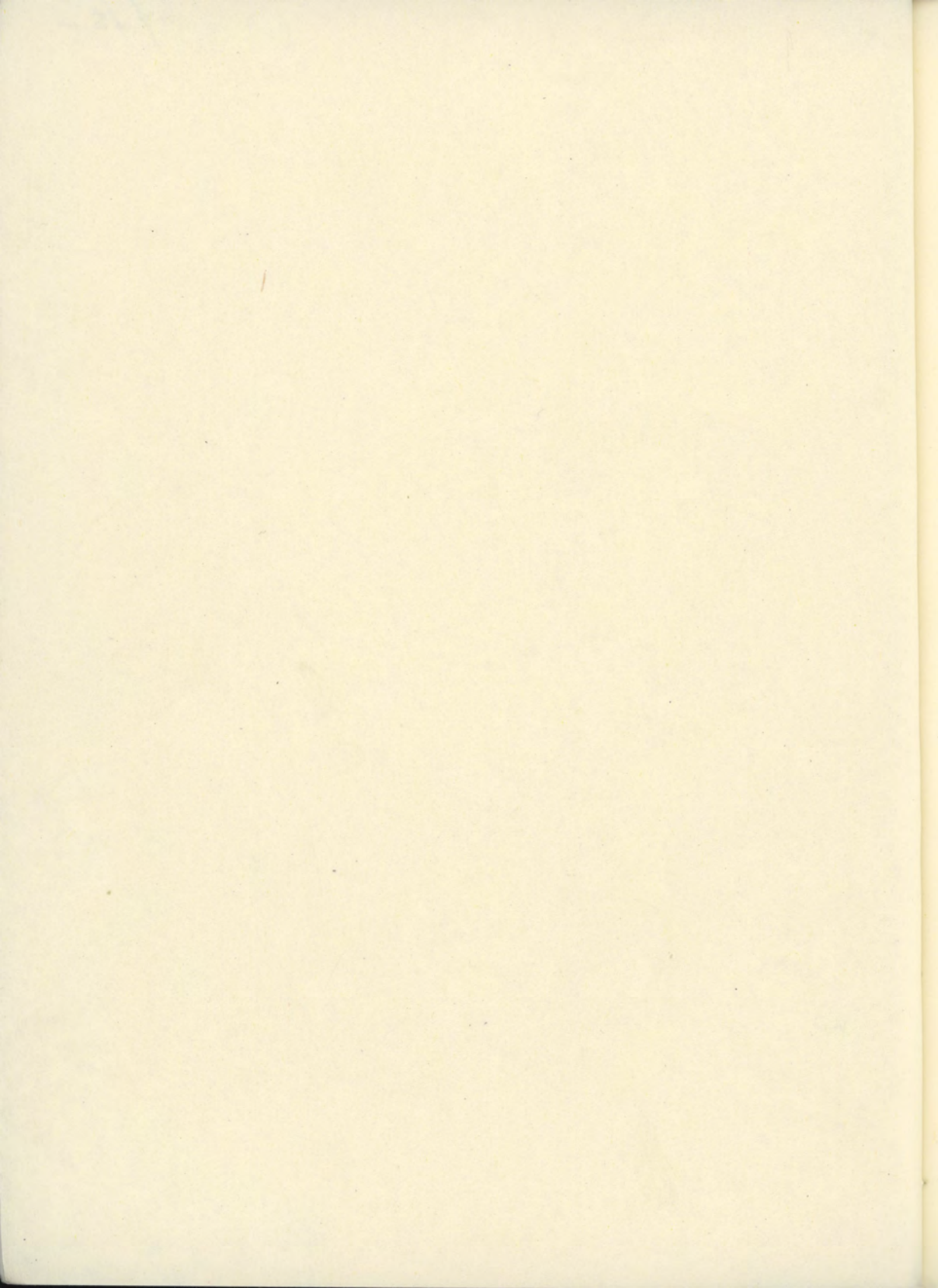
Septiembre de 1994

Dirección: Luis Ronda Arreguín

ISBN: 0185-0776

SUMARIO

<i>Miguel Hidalgo, Libertador de los esclavos</i>	5
DR. SELVIG ZAWALA	
<i>Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios</i>	25
MARIO RUIZ SANTILLÁN	
<i>Tres Etapas del Liberalismo Mexicano</i>	45
MOISÉS GONZÁLEZ NAVARRO	
<i>Dos Cuentos: María Ignacia de los Santos y Machucho ojos de hierba</i>	67
HILARIO MARTÍNEZ	
<i>Una Propuesta para la formación metodológica</i>	85
VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ	
<i>La Libertad Social</i>	95
J.W. BARRAGÁN	



Colmena Universitaria

PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

AÑO 21/ número 75

Septiembre de 1994

Dirección: Luis Rionda Arreguín

ISBN: 0185-0776

SUMARIO

- Miguel Hidalgo, Libertador de los esclavos* 5
DR. SILVIO ZAVALA
- Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios* 25
MARIO RUÍZ SANTILLÁN
- Tres Etapas del Liberalismo Mexicano* 45
MOISES GONZÁLEZ NAVARRO
- Dos Cuentos: María Ignacia de los Santos y
Muchacho ojos de hierba* 67
HERMINIO MARTÍNEZ
- Una Propuesta para la formación metodológica* 85
VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ
- La Libertad Social* 95
J.W. BARCHFIELD

Colmena Universitaria

PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Septiembre de 1994

AÑO XII número 25

ISSN: 0185-0778

Dirección: Luis Rionda Arceguin

SUMARIO

- 5 Miguel Hidalgo, libertador de las escholas
Dr. Servio Zavala
- 25 Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios
Mario Ruiz Santillán
- 45 Tres Etapas del Libertarismo Mexicano
Miguel Ángel Ruiz Santillán

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO 1994

DIRECCION GENERAL DE EXTENSION
 DIRECCION GENERAL DE DIFUSION CULTURAL
 SECCION EDITORIAL
 ALONSO No. 12
 MESON DE SAN ANTONIO
 GUANAJUATO, GTO., MEXICO
 C.P. 36000

PORTADA; ADRIANA CHAGOYAN
 FORMACION: ANA KARINA PALMAS

IMPRESO EN MEXICO

MIGUEL HIDALGO

LIBERTADOR DE LOS ESCLAVOS*

Dr. Silvio Zavala

Hay en la personalidad intelectual de Miguel Hidalgo varios aspectos que llamaron la atención de sus contemporáneos y que ha seguido siendo objeto de estudio por los historiadores posteriores. Se le ha visto como reformador de la teología, pensador político, libertador de los esclavos y legislador agrario.

Al ser invitado a dar la presente conferencia en la ciudad de Guadalajara, me pareció que era oportuno escoger el tema de la liberación de los esclavos, porque fue durante su permanencia en esta ciudad cuando Hidalgo dio sus últimas disposiciones en esta materia, y porque nos permitirá aplicar el método retrospectivo de la biografía que puso en práctica el recordado escritor jalisciense Agustín Yáñez en algunos de sus últimos trabajos, método que consiste en partir del momento culminante de una acción para ir desentrañando sus orígenes en tiempos anteriores.

* Estudio publicado en *Temas Hispanoamericanos* en su quinto centenario, Editorial Porrúa, México, 1986, pp. 189-206.

En la valiosa monografía del también jalisciense escritor Alfonso García Ruiz, que lleva por título *Ideario de Hidalgo*, México, 1995, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Historia, aclara en la p. 53 que Hidalgo fue autor de tres principales decretos sobre la abolición de la esclavitud: el primero en la ciudad de Valladolid (hoy Morelia) el 19 de octubre de 1810, promulgado por el intendente Ansorena, y los dos restantes en Guadalajara los días 29 de noviembre y 6 de diciembre del mismo año, respectivamente.

En el primer decreto, se establecía que:

todos los dueños de esclavos o esclavas... los pongan en libertad... y no lo haciendo así... sufrirán irremisiblemente la pena capital y la confiscación de todos sus bienes.

La ley debía llegar a noticia de quienes la debían cumplir, más el efecto liberatorio debía ser inmediato al conocimiento de "esta plausible Orden Superior". El dueño, al dar libertad a los esclavos, debía otorgarles las necesarias escrituras de *atala-borría* con las inserciones en juicio, otorgar testamentos, codicilos y ejecutar las demás cosas que ejecutan y hacen las personas libres.

En un segundo párrafo, el decreto del 19 de octubre disponía que, bajo las mismas penas, los particulares no comprasen en lo sucesivo ni vendiesen esclavo alguno, ni los escribanos extendieran escrituras

concernientes a este género de contratos, so pena de suspensión de oficio y confiscación de bienes.

El segundo decreto, del 29 de noviembre, reiteraba la abolición de las leyes de la esclavitud, no sólo en cuanto al tráfico y comercio que se hacía de ellos, sino también en lo relativo a las adquisiciones, de suerte que los emancipados pudieran adquirir para sí, como individuos libres, al modo que se observa en las demás clases de la república. Es decir, establecía la completa igualdad legal del emancipado con las demás personas consideradas como libres. Y confirmando la aplicación inmediata de lo dispuesto, deberían los amos, fuesen americanos o europeos, darles libertad dentro del término de diez días, so la pena establecida. Con ello se disipaba cualquier duda acerca de si la emancipación regía solamente para los amos europeos, ya que expresamente se incluía también a los americanos.

En el decreto del 6 de diciembre se repetía el término de diez días para que los dueños de esclavos les diesen la libertad en la forma establecida, bajo las penas severas ya conocidas.

En cuanto a las razones que Hidalgo invocaba para justificar sus medidas en favor de la libertad de los esclavos, advierte atinadamente García Ruiz que sólo, en parte, se manifiesta en los documentos legislativos mismos. En el decreto del 6 de diciembre el jefe consideraba como de lo más "urgente" acudir a la liberación de esta gente y lo tenía por un punto

principal en los planes de su gobierno. En el texto del 19 de octubre hablaba de "humanidad" y "misericordia". Y en el del 29 de noviembre comenzaba declarando: "Que siendo (la esclavitud) contra los clamores de la naturaleza...", era necesario decretar la libertad de los esclavos:

Ahora bien, García Ruiz tiene presentes a los maestros que habían influido en la formación intelectual de Hidalgo y a los autores que leía, y esto nos lleva a examinar un dilema que se ofrece en el estudio de los libertadores del continente americano; a saber, si todo obedecía a influjos del cercano pensamiento de la ilustración europea o si también había trazas del pensamiento escolástico español, que había dado frutos tan brillantes en el siglo XVI, al disputarse el tema de la conquista y de los justos títulos que podía invocar la Corona española para ejercer la soberanía sobre los pueblos de las Indias Occidentales.

Bien sabe y expone García Ruiz que Hidalgo no ignoraba lo que sobre la libertad del indio se había hecho en los siglos anteriores, la forma en que un Soto, un Vitoria, un Las Casas, un Ledesma, un Zumárraga, habían luchado y hecho triunfar en la legislación de Indias el principio de la libertad en favor de los naturales del Nuevo Mundo. Mas también tiene presente que la evolución de las ideas en su forma moderna -la Ilustración y el Liberalismo- produjo una nueva arma contra la existencia de la institución de la esclavitud. En nombre de la razón o de un Dios de

esencia racional o de la naturaleza racionalmente creada por él, según esas nuevas ideas, se proclamó la igualdad racional y natural de los hombres. Y agregamos que se forjó un nuevo lenguaje al respecto, que Hidalgo adopta.

Claro es que los nombres de Mostequieu, de Voltaire, de Rosseau, de Diderot, podían venir en apoyo del pensamiento del libertador mexicano, que conocía el francés; y también los de los escolásticos españoles, si se recuerda que había sido maestro suyo Francisco Javier Clavijero (1731-1787) en las aulas de San Nicolás de Valladolid, el célebre colegio fundado por Vasco de Quiroga en Pátzcuaro en el siglo XVI.

Aquí tomamos el hilo retrospectivo del que hablamos al comienzo de esta plática para referirnos al estudio que dedicamos a *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, París, Unesco, 1963, con reedición del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, donde figura un capítulo acerca de la "Igualdad dieciochesca", pp. 51 y ss. en ambas ediciones, en el cual se reproduce el siguiente inspirado pasaje de las *Disertaciones* de Clavijero:

Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a... toda la Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si

desde niños se criasen en seminarios bajo de buenos maestros y se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progreso en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades (p.53).

Irritaba a Clavijero que el tratadista europeo Cornelio de Paw, en sus *Recherches philosophiques sur les Américains*, que aparecieron en Berlín en 1768, pintara con tales colores a los americanos y envileciera de tal modo sus almas, que aunque algunas veces se alzara contra los que pusieron en duda su racionalidad, no dudaba Clavijero que si entonces se le hubiera consultado, se declarara contra el parecer de los *Racionalistas*. Este último vocablo viene subrayado en el texto, sin duda para poner énfasis en la intención de aplicarlos, según la moda lingüística del siglo XVIII, a los teólogos y letrados de la época de la conquista, como fray Bartolomé de las Casas, que fueron partidarios de la razón del indio, y de paso para mostrar cuánto se había alejado de los cánones ilustrados el filósofo europeo al describir a los hombres de América.

Algo más había en esta polémica, porque De Paw acusó a Las Casas de haber hecho

gran número de memorias para probar que la conquista de América era una injusticia atroz, e imaginó de destruir al mismo tiempo a los africanos por medio de la esclavitud...

Le extrañaba que Ginés de Sepúlveda —en su polémica de mediados del siglo XVI contra Las Casas— no hubiera reprochado a su opositor el haber dado aquella odiosa memoria,

tanto estaban entonces confundidas las ideas. El fanatismo, la crueldad, el interés habían pervertido las primeras nociones del derecho de gentes.

Esta acusación contra Las Casas preocupó grandemente a los espíritus dieciochescos y dio lugar a una frondosa literatura.

Lo que aquí nos toca subrayar es el debate del siglo XVI sobre la libertad del indio americano ya se encuentra entrelazado con el que se libraba en el siglo XVIII sobre la esclavitud del africano, y que el maestro de Hidalgo había participado vigorosamente en la disputa.

También otro jesuita mexicano, Francisco Javier Alegre (1729-1788), compañero de religión y luego de destierro de Clavijero, había terciado en el debate al tratar del tráfico de esclavos desarrollados por los portugueses en Africa desde que ocuparon, por el año de 1448, las islas de Cabo Verde. Advertía que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y de Felipe II,

hubo algunos que aconsejaron al rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas

tierras. Así aquellos buenos varones (no menciona expresamente a Las Casas, pero es de suponer que lo colocaba entre ellos) que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de Africa una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud.

Esta explicación previa servía a Alegre para concluir:

Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyezuelos guerrear entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen la guerra sólo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos dedícense con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina (se refiere a Luis de Molina, S. J., 1535-1600, autor de un importante tratado *De justicia et Jure*, en cinco volúmenes publicados en Maguncia, Amberes y Colonia entre 1602 y 1615, reeditados por Manuel Fraga Iribarne, bajo el título de *Los seis libros de la justicia y el derecho*, en Madrid, en 1941-1943), es del todo injusta e inicua, a no ser que los ministros regios a quienes les está encomendando este asunto tengan noticia del justo título que le haga lícita en casos particulares y den testimonio acerca de él; sobre todo si consideramos que en los reinos de Angola y

del Congo, en la isla de Santo Tomás y en otros lugares hay muchísimos cristianos que son hechos cautivos por los infieles y que no es lícito a los cristianos comprarlos.

Y ahora podemos preguntar si debe la teoría de Alegre más al "celo iluminado y conforme a la razón" del que nos habla en su tratado o a la cita expresa de Molina, y creo que legítimamente podemos concluir que ya entreteje la doctrina escolástica con la racionalista, para fundar su conclusión favorable a la libertad del africano. Y no era indiferente que un americano ilustrado del siglo XVIII hallara en su propia tradición un punto de apoyo que le permitía asociar la tradición escolástica con la filosofía dieciochesca ilustrada.

Hidalgo, el discípulo de tales maestros, no está por su parte escribiendo otro libro para examinar el tema. Se encuentra aquí, en Guadalajara, al frente de un movimiento insurgente de liberación de la Nueva España y de sus habitantes, y ya se ha visto que toma la pluma para escribir firmes decretos en favor de la emancipación inmediata de los esclavos, con rigurosas penas para los transgresores, y sin compensación económica para los amos de los esclavos liberados. En esto se diferencia de otros abolicionistas que creyeron necesaria esa indemnización para los dueños que perdían el derecho de propiedad sobre los hombres y las mujeres al ponerse en libertad a los esclavos.

Lo que sí hace Hidalgo, como sus precursores intelectuales, es adoptar el lenguaje nuevo para justificar sus medidas libertarias al mismo tiempo que conserva los principios de "humanidad" y misericordia que venían de su formación cristiana. Ya vimos que habla de ser la esclavitud contraria a "los clamores de la naturaleza". Y también invoca en favor de su movimiento "los derechos inalienables e imprescriptibles del hombre", que debía sostener "con ríos de sangre si fuese preciso", como desgraciadamente ocurrió.

Nos ha quedado en el camino de esta exposición una duda sobre la posición doctrinal y práctica de Bartolomé de las Casas a la que es preciso volver para mostrar hasta qué punto siguen vivos en la actualidad los rescoldos de las querellas del pasado.

Atrajo grandemente esa figura al mismo jalisciense prominente que recordábamos al principio de estas líneas, Agustín Yáñez, autor de un breve pero recio libro *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, publicado en México por las Ediciones Xochilt, en 1942 con 2a. edición en 1949. Ve en él, como todos sabemos, al "Padre y Doctor de Americanidad", poseído de "santa furia", que clama con "lenguaje ígneo" contra conquistadores, encomenderos, comerciantes, gobernantes, consejeros, cómplices que a su vez hervían de indignación contra él. No falta un capítulo, el 13 sobre "Las casas, negrero" (pp. 49 y ss.), en el cual tiene presente el pasaje de la *Historia de las Indias*, capítulo 102 de la tercera parte, donde

Las Casas trata del aviso que dio como clérigo en el sentido de que, para libertar los indios de las Antillas, se concediese a los españoles de estas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos negros y esclavos. De lo que no poco después se halló arrepentido juzgándose culpado por inadvertencia, porque como después vio y averiguó ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo su buena voluntad lo excusase delante el juicio divino. Lo que lleva a Yáñez a comentar que las ideas de Las Casas tuvieron un proceso depurativo, cuyas etapas, entre sí comparadas, pueden oponerse (p. 151).

El autor de estas líneas se ha sentido a su vez atraído por el esclarecimiento de esta cuestión y le ha dedicado un capítulo intitulado "¿Las Casas, esclavista?".

Un paso más nos acercará a otro distinguido historiador, Luis Villoro —profesor huésped de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara, Jalisco (1957-1958)—, a quien se debe un lúcido examen titulado *La revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica*, Ediciones del Bicentenario del Nacimiento de Hidalgo, 1753-1953, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo de Humanidades, México, 1953. Estima que Hidalgo, revestido de la autoridad que ejerce por aclamación

de la nación, abole la distinción de castas y la esclavitud, signos de la infamia y opresión que ejercían las otras clases sobre los negros y mestizos (p. 64). Encuentra que el movimiento popular desborda los proyectos del criollo y se impone a sí mismo. El ilustrado, en el momento de la revolución, se convierte en una figura impulsada por una fuerza que arrastra a su propio iniciador. Funge como portavoz de la conciencia popular (p.62). El movimiento no puede ser sino explosivo. Se lanzan a la acción los indios de los campos, los trabajadores mineros, la plebe de las ciudades. Hidalgo legisla en nombre del pueblo (p.63).

La formación escolástica e ilustrada de Hidalgo queda relegada a un papel secundario ante la fuerza popular del movimiento de la insurrección, pero ello no significa que sea inexistente. Una circunstancia inesperada trae de nuevo a nuestro camino la figura de Las Casas y su significación en el mundo contemporáneo.

Como es sabido, Villoro funge actualmente como Delegado Permanente de México ante la Unesco. Al acercarse el quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, en Sevilla, en 1484, las Delegaciones latinoamericanas pensaron en dedicarle un acto de conmemoración en la Unesco, pero hallaron la oposición de Delegaciones africanas que recordaban la acusación de que había consentido o acaso fomentado la esclavitud de los africanos llevados al Nuevo Mundo. No hubo acuerdo y el acto

recordatorio se celebró en el Instituto de Altos Estudios de la América Latina de la Universidad de París, con participación de especialistas europeos y latinoamericanos que pusieron de relieve los valores históricos e internacionales del mensaje lascasiano. Invitado a resumir allá mis estudios del tema, síntesis que fue dada a conocer en *El Correo de la Unesco*, de abril de 1985, Año XXXVIII, página 28-3, bajo el título de "Las Casas, profeta del anticolonialismo", creo que es oportuno, en la presente ocasión, en Guadalajara, recordar algunas líneas de esa ponencia, porque nos lleva al término del camino retrospectivo que venimos recorriendo.

El mundo presente ha visto, después del fin de la Segunda Guerra Mundial, la emancipación de las antiguas colonias de los países europeos y su ingreso como naciones independientes en el nuevo orden internacional. Las Casas figura entre las personalidades del siglo XVI que censuraron las conquistas y defendieron a los pueblos aborígenes. Ahora bien, como observó el historiador francés Marcel Bataillon, no prescinde Las Casas por completo del esquema de la colonización, sino que recalca el carácter pacífico e instructivo que ha de tener, con buenos y llanos colonos que no rehúsen casarse con la gente nativa, para hacer una república mejor.

Tanto en el siglo XVIII como en el siguiente, fueron numerosos e importantes los pensadores que descubrieron la riqueza del ideario político de Las Casas y los gérmenes precursores de la organización

democrática que en él se encuentran. Sostiene que en el libre consenso del pueblo o en el acuerdo de toda la multitud tuvieron su origen y principio los reyes y gobernantes de los pueblos y toda la jurisdicción. Al superior le fue cometida la autoridad suprema por el pueblo. Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza. El tirano, en cambio, ordena su régimen a su propia utilidad. Ningún Estado, ni Rey, ni Emperador puede enajenar territorios ni cambiar su régimen político sin consentimiento expreso de sus habitantes. De suerte que fray Bartolomé se acerca a proclamar el derecho de autodeterminación de los pueblos, y mantiene que la cesión de territorios no es posible sin que los gobernantes consigan previamente el consentimiento libre del pueblo. Por eso Las Casas llega a concluir, en lo que toca al título de los reyes de España a las Indias, que

mientras los pueblos del aquel mundo de las Indias, con sus reyes, no consientan libremente en la citada donación papal, hecha en favor de nuestros Reyes, la ratifiquen y les entreguen la posesión, sólo tienen un título, esto es, una causa para conseguir el supremo principado sobre dicho mundo y un derecho a los reinos y a supremacía o dominio universal, el cual nace del título, pero no tienen derechos sobre ello. Sin esa voluntad les falta a los reyes de España el derecho más principal.

En cuanto a la libertad y servidumbre, la doctrina de Las Casas combate la esclavitud de los indios porque no aceptan la justicia de las guerras que se

hacen contra ellos ni la licitud del llamado rescate que se apoyaba en la adquisición de piezas reducidas por los propios indios a servidumbre. En su memorial de 1543 pide Las Casas que el rey de España restituya a los indios "a su prístina y natural libertad".

Afirma en los *Tratados* de 1552 que todo hombre se presume que es libre, si no se demuestra lo contrario. Desde su origen, todas las criaturas racionales nacen libres. La libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por si desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural. La esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna. Es obra del derecho secundario de gentes. En el tratado quinto de los publicados en Sevilla en 1552, agrega que la libertad de los hombres, después de la vida, es la cosa más preciosa y estimable, y por consiguiente es la causa más favorable, y cuando hay duda en la libertad de alguno, se ha de responder y sentenciar en favor de la libertad.

En cuanto a la esclavitud de los africanos, ya anticipamos que Las Casas, en su *Historia de las Indias*, que permaneció inédita en vida de él, en el libro 3, capítulo 102, explica que propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios, pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, "porque la misma razón es de ellos

que de los indios". Además, en el libro 2 capítulo 58 nos deja su admirable conclusión acerca de que

todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.

A esta segura afirmación de la unidad del género humano añade, en el Prólogo de la *Historia*, que todos los hombres pueden ingresar en la grey cristiana y ninguna generación deja de ser contada entre los predestinados o miembros del cuerpo místico de Jesucristo. Además, cree en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos y en su posibilidad de contribuir al progreso de la humanidad, porque:

así como la tierra inculta no da por fruto, sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente; por la misma forma y manera, todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina: consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos.

En suma, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres. (Prólogo de la *Historia*). De suerte que, si bien fue largo y penoso el recorrido de Las Casas por el campo anticlavista, logró llegar a conclusiones justas y dejó simientes valiosas para quienes emprenderían después de él campañas parecidas.

Queda por ver cómo recibido el mensaje de Las Casas en las postrimerías del siglo XVIII y a principios del XIX. El 13 de mayo de 1801, el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la Sección de Ciencias Morales y Políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América. Creía que estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquellos a la venganza, e invocaba para éstos la protección de las leyes divinas y humanas. Las Casas tuvo con los aventureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de las plantaciones.

Cuando se inicia la insurrección de las colonias españolas a partir de 1808, en relación con los episodios de las guerras napoleónicas, la figura y la obra de Las Casas vuelven al primer plano de la

actualidad. Mier en México, Bolívar en Caracas y Jamaica, Funes en Córdoba de Tucumán, tienen como libros de cabecera los de fray Bartolomé. Y Llorente aviva su recuerdo como liberal español desterrado en Francia.

Yáñez, en su biografía de Las Casas, advierte que sobrevive por tal modo llegado al trance de la emancipación, y puesto que había "encarnizado", término que le parece ser el adecuado, la doctrina de una América Libre, que los ideólogos de la independencia toman al fraile por bandera, se multiplican las ediciones de su *Destrucción de las Indias*, se le cita con abundancia, el nombre suyo se hace familiar en toda boca de americanos, el México anticlerical levanta céntrica estatua (ahora desarmada) y fray Bartolomé viene a ser —extremadamente— programa de la reacción anti-española.

Fijémonos asimismo en que la abolición de la esclavitud arriba explicada no queda sin efectos, a pesar de la derrota de la insurgencia acaudillada por Hidalgo y de la ejecución de éste por los realistas españoles. García Ruiz señala que el principio es adoptado en los *Elementos constitucionales de Rayón*, luego en la Constitución de Apatzingán en 1814, en el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba de 1821, en la Constitución de 1824, en las Siete Leyes Constitucionales de 1836, restablecido expresamente en las Bases Orgánicas de 1843 y reiterado en las Constituciones de 1857 y de 1917.

Además, Hidalgo tiene un lugar preferente en la historia moderna de la liberación de los esclavos, porque decretó en forma especial su libertad y fijó una norma procesal para establecerla. En 1813, la Asamblea de Buenos Aires incorporó el principio abolicionista. Y en 1817, Inglaterra y España conviniéron en abolir el tráfico de esclavos. Pero la institución subsistió en los Estados Unidos de América, en Cuba y el Brasil, hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Por mi parte, vengo sosteniendo, desde hace años, que el repaso de esta historia nos permite llegar a concluir que la difusión de la idea de libertad cristiana en las universidades de las Indias, la familiaridad con las leyes inspiradas en el mismo pensamiento, y hasta el reflejo de aquel holgado principio en la vida de la sociedad, pueden considerarse como factores que contribuyeron a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta a los "achaques" de la servidumbre por naturaleza. Por existir el antecedente de tales combates, prendió mejor en los espíritus de América, a su hora, el pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad entre los hombres y exigía nuevas y mejores garantías de libertad individual. De manera que la libertad es más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído. Y quienes defienden la concepción liberal de la vida, no tiene que renegar del pasado hispanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa.

Además, el mismo año se celebró en la
historia moderna de la liberación de los esclavos
porque debido a los esfuerzos de la ley y
una reforma procesal para establecer en 1813 la
Asamblea de Buenos Aires incorporó el principio
abolitionista. Y en 1817, Inglaterra y España consi-
deraron un tratado de comercio de esclavos. Pero la
instrucción emitida en los Estados Unidos que
América en Cuba y el Brasil, hasta la segunda mitad
del siglo XIX, la esclavitud se usó al ser usado al ser usado
—aun al ser usado al ser usado—, así como a su
formación en los territorios de las Indias, y
que el poder de los cristianos por parte de los
comerciantes de las Indias y de los esclavos
clases ovecidas de las Indias y de las Indias con
los que se experimenta en las Indias y de las Indias
el estado de esclavitud principio en la vida de las
sociedad, pueden considerarse como factores que
contribuyen a fomentar nuestro liberalismo interno
y a la eliminación de la esclavitud humana opuesta
a la esclavitud que se vive en los territorios
Por tanto, el antecedente de los tratados de comercio
nuestro en los territorios de América al ser usado al
personas de las Indias y de las Indias y de las Indias
entre los nombres y algunas veces en los tratados
debido a los tratados. De manera que la ley y la ley
más la esclavitud de las Indias y de las Indias y de las Indias
partido de que se debe a la esclavitud de las Indias
de la ley y de la ley de las Indias y de las Indias
nuestro en su espíritu y en su espíritu y en su espíritu
capaces de suministrar el tipo y el tipo de esclavitud
de las Indias.

LAS PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Mario Ruiz Santillán

René Descartes (1596-1650) es el tipo característico del revolucionario intelectual. En la historia en general, y en la historia de la filosofía en particular, ha habido momentos famosos en los que se ha deseado un cambio radical. Pero tal vez nadie ha planteado esa ruptura drástica con el pasado, en forma tan expresa y tan conciente como Descartes:

"Me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron".¹

"Quería rechazar lo que me ofreciera la más pequeña duda".²

"Rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores".³

Y es precisamente después de este rechazo total, escepticismo radical, borrón completo en el "White Paper" lockiano,⁴ como asombra más la firmeza de

1. Discurso del Método, 2a. parte
2. Id. 4a. parte
3. Ibidem.
4. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Lib. II, cap.1,2.

Descartes en su convicción acerca de la existencia de Dios. Descartes escribe:

"Si hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios, quiero que sepan que las cosas que ellos tienen por más seguras y evidentes: que hay astros y una tierra y tales o cuales objetos, son menos ciertas que la existencia de Dios".⁵

"Tan cierta es la existencia del Ser perfecto como una demostración geométrica y aún más evidente la primera que la segunda".⁶

"La regla general que afirma la verdad de las cosas que concebimos muy clara distintamente, se funda en que Dios existe".⁷

"La idea por la que concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de las cosas que están fuera de él, esa idea, repito, tiene más realidad objetiva que las que me representan sustancias finitas".⁸

"La idea de Dios es muy clara y muy distinta, contiene más realidad objetiva que ninguna otra, es la más verdadera y la que menos podemos tachar de sospechosa".⁹

¿Cómo es posible dar un salto vital así, que va de la duda absoluta a la certeza indudable; de la negación tajante a la afirmación apodíctica? ¿Cómo es posible para Descartes hacer ese recorrido? Es decir ¿Cuáles

5. Discurso del Método, 4a. parte.
6. Ibidem.
7. Ibidem.
8. Meditaciones Metafísicas 3a.
9. Ibidem.

fueron, histórica y concretamente las reflexiones que lo llevaron a una conclusión tan firme, habiendo partido de la duda sistemática?

Para seguir a Descartes en su salto de la duda la certeza, analizaré antes lo que lo llevó a esa duda.

Casi todos los escepticismos han sido provocados por la discrepancia de opiniones. Así ocurrió con los primeros Escépticos de la filosofía occidental: "acerca de todos los principios fundamentales de la filosofía... los filósofos se producen en contradicción perpetua unos con otros... Ahora bien, las opiniones contradictorias no pueden ser todas verdaderas a la vez. Luego, es prudente no aceptar ninguna".¹⁰

Descartes también —como cada uno de nosotros— sufre el impacto que significa tener ante su consideración una selva de sistemas filosóficos contradictorios entre sí o por lo menos no del todo compatibles: "Consideraré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios".¹¹ Descartes llega hasta decir que "nada por raro y extravante ha dejado de ser defendido por algún filósofo".¹² ¿Qué habría pensado y escrito Descartes, si viviera en el siglo XX?

Pero en Descartes la duda universal, aunque en relación con lo anterior, fue también provocada por la desconfianza en su propia imperfección —que es

10. Thonnard, *Compendio de Historia de la Filosofía*, Desclée, p. 164.

11. *Discurso del Método*, 1a. parte.

12. *Idem*, 2a. parte.

desde luego, la imperfección humana en general—, “Es posible que me equivoque y tome por oro y diamantes lo que sólo es cobre y vidrio. Sé cuán sujetos estamos al error”.¹³

También desconfía Descartes de los maestros que se tienen en general, sobre todo en la niñez. “Si todos hemos sido niños antes de ser hombres... y los preceptores que han gobernado nuestra vida en su mejor período... nos han aconsejado, si no lo peor, tampoco lo mejor”.¹⁴

Descartes fue alumno de los jesuitas en La Fléche (de 1604 a 1612) y a pesar de los juicios arriba citados, dice él acerca de sus maestros: “Siendo la filosofía la clave y la base de las demás ciencias, creo que es muy útil haber estudiado el curso entero de filosofía como lo enseñan los jesuitas, antes de disponerse a levantar el propio ingenio por encima de la pedantería y hacerse sabio de la buena especie. Debo confesar, en honor de mis maestros, que no hay lugar en el mundo en donde se enseñe mejor que en La Fléche (Francia)”.¹⁵

El que escribe estas palabras es uno de los filósofos y matemáticos más influyentes en la historia occidental. Además de sus aportaciones filosóficas: “Discurso del Método” (1637), “Tratado de las pasiones del alma” (1650), “Meditaciones Metafísicas”

13. Idem, 1a. parte.

14. Idem, 2a. parte.

15. Discurso del Método, Austral-Espasa Calpe, Introducción de García Morente, pag. II

(1641) las cuales él no tituló así, sino a la manera escolástico-aristotélica: "Meditationes de prima Philosophia", y "Principios de la filosofía" (1644); desarrolló teorías muy importantes en el terreno de la biología, de la teología y sobre todo de la geometría y en general de las matemáticas.

A Descartes se le considera el fundador de la Geometría Analítica, con su método para representar una curva con una ecuación, haciendo referencia a dos líneas, que todos conocemos como Coordenadas Cartesianas (de su nombre en latín: Renatus Cartesius).

También se considera a Descartes como fundador o iniciador de la Filosofía Moderna. Pero esta opinión, aunque difundida, ha disminuido recientemente por haberse descubierto más y más su deuda intelectual con la Escolástica.

Habiendo Descartes llegado a la duda universal, no tanto con la angustia de un escéptico griego sino con el cálculo frío de un racionalista moderno, se puede considerar su duda como una estrategia expresa, como una duda metódica.

"Antes de destruir la casa en que se habita, antes de reedificarla y buscar materiales y arquitectos que los empleen, es indispensable buscar otra casa para vivir cómodamente el tiempo que exija la construcción o reedificación de la antigua. Algo parecido

a esto tuve yo que hacer... formé para mi uso una moral provisional que no consistía más que en tres o cuatro máximas",¹⁶ que eran: obedecer las leyes y costumbres de su país, permanecer dentro de la religión (católica) que "Dios permitió me enseñaran en mi infancia", seguir el criterio de los más sensatos, elegir de entre las opiniones, la más moderada, pues "los excesos son perjudiciales" (esto es aristotélico), elegir la opinión más probable cuando es imposible saber cuál es la verdadera, y en caso de no poder decidir cuál es la más probable, entonces decidirse por cualquiera y no seguirla indecisamente sino con toda firmeza (esto parece estar en fuerte contradicción con su decisión inicial de no aceptar nada hasta que no le quedara ninguna duda) y no desear tener riquezas. Dice Descartes que puso las máximas de su moral provisional como firmes "junto a los artículos de la fe, cuyas verdades han sido siempre las más importantes para mí". En fin, resuelve el problema de tener que seguir actuando de una manera concreta, a pesar de haber rechazado toda teoría.

En este momento de su autobiografía intelectual es cuando Descartes realiza el intenso hallazgo de la existencia de Dios.

Los pasos seguidos hasta aquí son:

Perplejidad ante la discrepancia de opiniones.
Deconfianza en sí mismo.

16. *Discurso del Método*, 3a. parte.

Desconfianza aun de los datos de los sentidos, temiendo que alguien poderoso (un genio maligno) nos engañe haciéndonos confundir las ilusiones con las percepciones.

Como resultado de lo anterior, dudar de todo y rechazar todo conocimiento previo a excepción de una moral provisional.

El paso siguiente, que es el definitivo, está expuesto en la Cuarta Parte de su Método, la cual lleva el título de "Pruebas de la existencia de Dios y del alma". La 3a. de sus Meditaciones de Filosofía Primera, se llama "De Dios, que existe" y la 5a. se titula "De la esencia de las cosas materiales y otra vez de la existencia de Dios". El título completo de las Meditaciones es "Meditaciones de la Filosofía Primera en las cuales se prueba la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo".

Todas estas menciones y reflexiones, junto con las de su 1a. parte de los "Principios del conocimiento humano" (en los que se dice por ejemplo: Número 13: "Si no se conoce a Dios, no se puede tener conocimiento cierto de ninguna cosa"), indican una casi obsesión del tema de Dios en Descartes.

Aunque la 4a. parte del Método anuncia Pruebas de la Existencia de Dios y del alma, el orden que siguen las reflexiones de Descartes es el inverso; primero constata la existencia del alma o yo-pensante y después la existencia de Dios. Aquí están al mismo

tiempo el nudo de sus reflexiones acerca de la existencia de Dios y el nudo de toda su filosofía.

Acabando de afirmar que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia son tan inseguras como las ilusiones de los sueños, escribe su célebre pasaje:

“Pero enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”.¹⁷

Esta es la verdadera revolución copernicana que Kant quiso atribuirse más tarde. De Descartes en adelante, como se ha dudado de la existencia de las cosas del universo, ya no son ellas el dato inicial y radical de nuestro conocimiento, sino que el dato inicial es precisamente nuestro propio yo pensante.

Con frase más profunda había escrito siglos antes San Agustín (Cfr. Capítulo III de esta tesis): “¿Cómo podría equivocarme al decir que existo, si es cierto que existo cuando me equivoco?” (Cfr.) San Agustín no se conforma con el “Pienso, luego existo” de Descartes sino que avanza hasta el “Dudo, luego existo”.

17. Idem, 4a. parte.

En su libro "¿Qué es Filosofía?" Ortega y Gasset dice: "Se quiere algo indubitable? Helo aquí: la duda. Para dudar de todo, tengo que no dudar de que dudo. La duda sólo es posible a cambio de no tocarse a sí misma".¹⁸ "El pensamiento es la única cosa del universo cuya existencia no se puede negar, porque negar es pensar".¹⁹

Pero todo esto no es sino el camino por el que Descartes ha descubierto algo definitivo: su propia existencia, el yo pensante o como él lo llama: el alma: "Este yo —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo".²⁰

Si ha sido tan difícil y ha llevado tanto tiempo (Descartes tenía 41 años de edad) descubrir una verdad que no ofrezca *NINGUNA* duda, es importante para la construcción de un sistema filosófico investigar cuál es el secreto de esa certeza. ¿qué es lo que hace que la proposición "Je pense, donc je suis" sea absolutamente indudable? Descartes llega a esta conclusión: "juzqué que podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas".²¹ La evidencia es la garantía de verdad de una proposición y los caracteres de esa gran verdad son la Claridad y la Distinción.

18. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente, Lección VII

19. Ibidem.

20. Ibidem.

21. Ibidem.

Después del descubrimiento del yo, viene el segundo descubrimiento, que según Cartesius mismo dice, es más firme que el primero: el descubrimiento de la existencia de Dios, que llega a ser, según ya he citado al principio de este capítulo, "muy clara y muy distinta" y también "contiene más realidad objetiva que ninguna otra idea".²²

A diferencia de los historiadores de la filosofía que he consultado, encuentro en Descartes tres pruebas de la existencia de Dios, específicamente distintas. Por lo general se reportan dos. Julián Marías en su "La filosofía del P. Gratry" dice que Descartes usa varias pruebas de la existencia de Dios, que se reducen en última instancia a dos... estas dos pruebas, a su vez, tienen una conexión que las hace convertirse en una sola".²³ Y Marías mismo en su *Historia de la filosofía*, aunque dice que "Descartes prueba la existencia de Dios de varias maneras, con argumentos de muy distinto alcance",²⁴ sin embargo, al comentarlas más adelante en el texto, sólo menciona las dos acostumbradas.

En una publicación del Fondo de Cultura Económica: "El Dios de la Metafísica Moderna" por Walter Schulz, 1961, el autor escribe: "Descartes ofrece dos pruebas de la existencia de Dios. En primer lugar la prueba de que Dios, en cuanto ser absolutamente perfecto, no puede querer engañar y, en segundo lugar, el conocido argumento ontológico".²⁵

22. *Meditaciones Metafísicas* 3a.

23. *Obra citada*, III, 7

24. *Obra citada*, pag. 209

25. *Obra citada*, pag. 62

En el capítulo IV de esta tesis, he apuntado cómo Kant cataloga y denomina la prueba cartesiana de la existencia de Dios como argumento ontológico (cuyo origen histórico es el *Proslogion* de San Anselmo).

Las tres pruebas de la existencia de Dios que encuentro en las obras básicas de Descartes —*Discurso del Método*, *Meditaciones de Filosofía Primera* y *Principios del Conocimiento Humano*— corresponden a razonamientos elaborados por muchos otros filósofos antes y después de él. Han sido, por lo tanto, claramente identificadas y catalogadas. En Descartes son las siguientes:

- 1a. Por la ausencia en el hombre de la idea de Dios,
- 2a. La prueba ontológica,
- 3a. Por la casualidad eficiente.

Citaré ahora los pasajes más representativos de cada prueba en los textos de Descartes y analizaré y esclareceré solamente una de ellas, después de apuntar las razones para ello.

1a. prueba: por la presencia en el hombre de la idea de Dios:

“Meditando sobre las dudas que asaltaban mi espíritu, deduje la conclusión de que mi ser no era perfecto, puesto que el conocer supone mayor perfección que el dudar. Quise saber dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo y conocí con toda evidencia que ésta era la obra de una

naturaleza o esencia más perfecta que la mía... La única solución posible era que aquella idea hubiera sido puesta en mi pensamiento por una esencia más perfecta que yo y que encerraba en sí todas las perfecciones de que yo tenía conocimiento".²⁶ "Es, pues, necesario concluir de todo lo que he dicho, que Dios existe; porque, si bien la idea de sustancia está en mí, puesto que soy una sustancia, no tendría la idea de la sustancia infinita, siendo yo finito, si no hubiera sido puesta en mi espíritu por una sustancia verdaderamente infinita".²⁷

2a. prueba: el argumento Ontológico:

"Del mismo modo que en la idea de un Ser perfecto está comprendida la existencia del Ser perfecto, estaban en la concepción del triángulo la equivalencia de sus tres ángulos a dos rectos o en la esfera la igualdad de las distancias de todas sus partes al centro. Tan cierta es la existencia del Ser perfecto como una demostración geométrica y aún es más evidente la primera que la segunda".²⁸ "Puede demostrarse que existe un Dios, solamente porque la necesidad de ser o existir está comprendida en la noción que de él tenemos".²⁹

26. *Discurso...4a. parte.*

27. *Meditaciones Metafísicas, 3a.*

28. *Discurso, 4a. parte.*

29. *Principios del conocimiento Humano, I, 14.*

3a. prueba: por la casualidad eficiente:

“Aunque suponga que he sido siempre como soy ahora, no puedo evitar la fuerza del razonamiento ni dejar de creer que Dios es necesariamente el autor de mi existencia... Es preciso, pues, que me interrogue y consulte para ver si tengo algún poder o virtud por cuyo medio pueda hacer que yo, que soy ahora, sea un momento después. Si soy, por lo menos, una cosa que piensa, y si tal poder residiera en mí, debía pensarlo y saberlo; pero ningún poder análogo al supuesto siento en mí; por lo tanto, conozco evidentemente que dependo de algún ser distinto de mí”.³⁰ “La duración de nuestra vida basta para demostrar que Dios existe”.³¹

La razón para analizar aquí solamente la prueba cartesiana por la presencia de la idea de Dios en el hombre; es decir para no analizar las otras pruebas, es que la prueba por el Argumento Ontológico quedó ya suficientemente estudiada en el capítulo IV, acerca de los razonamientos de San Anselmo; y la prueba por la Casualidad Eficiente fue analizada con detenimiento al tratar la 2a. vía de Santo Tomás de Aquino en el capítulo V de esta tesis.

La prueba por analizar aquí, es entonces la más original de Descartes, aunque también tiene antecedentes desde la época de Tertuliano y San Justino “el Filósofo” (siglo II), a los cuales Descartes, sin duda, desconocía.

30. *Meditaciones...*3a.

31. *Principios...*I, 21

El proceso mental recorrido por Descartes en esta prueba se puede reconstruir así:

1. Pienso que todo es dudoso
2. Pero si pienso, no puedo dudar de que pienso.
3. Si pienso, entonces existo.
4. Existo pero dudo de muchas cosas.
5. Si dudo de algo, soy imperfecto.
6. Si me doy cuenta de mi imperfección, es que tengo la idea de algo o alguien perfecto.
7. La idea de alguien perfecto no pudo brotar de mí mismo, porque soy imperfecto, sino de un Ser perfecto.
8. Por lo tanto: existe un Ser perfecto: Dios.

Aunque esta prueba es por la presencia de la idea de Dios en la mente humana, está emparentada con la prueba de los Grados de Perfección, en cuanto al contenido de esa idea presente en la inteligencia humana. Se trata de la idea de un ser perfecto.

También es afin a la Casualidad Eficiente o producción: Dios es descubierto como quien ha producido en la mente humana la idea de un Ser perfecto.

Y, claro está, la prueba está relacionada con el argumento ontológico, al menos en cuanto que empieza señalando que tenemos la idea de Dios. Sólo que la prueba cartesiana que analizamos (no la ontológica) no llega a concluir que Dios existe porque

la idea de un ser perfecto incluya su existencia, sino porque el hecho de tener nosotros la idea de un ser perfecto, nos propone la pregunta: ¿De dónde sacamos tal idea? ¿Cómo se le pudo jamás ocurrir la idea de un ser perfecto a un ser imperfecto, cuando sucede que tal idea rebasa totalmente la capacidad del ser imperfecto?

Con el fin de poner en claro la imposibilidad de la mente humana imperfecta para sospechar siquiera la idea de un ser perfecto, Descartes propone esta comparación: "Un obrero concibe la idea de una máquina artificial muy ingeniosa; el artificio objetivo de esa idea, debe tener alguna causa que es o la ciencia del obrero o la de otro de quien haya recibido la idea. Del mismo modo es imposible que la idea de Dios, impresa en nosotros, no tenga a Dios por causa".³²

Yo propongo para el mismo fin esta comparación: Un niño pequeño recita una fórmula matemática compleja o una frase en un idioma que no conoce. Sin duda *OTRO* se lo dijo pues eso rebasa su horizonte de comprensión y de producción intelectual. Eso nunca se le pudo ocurrir al niño por sí solo. Esa fórmula o frase denota la intervención de alguien superior al niño en conocimientos.

Descartes afirma expresamente que se trata de la marca del fabricante en su producto: "no debemos extrañarnos de que Dios al crearnos, haya puesto en

32. *Síntesis de las Meditaciones Metafísicas, síntesis de la 3a.*

nosotros esa idea para que sea como es signo del obrero en su obra".³³

Hay un pasaje de la 3a. *Meditación Metafísica* que resuma aptamente toda la prueba: "Es preciso concluir que la existencia de Dios ha quedado demostrada con toda evidencia por el hecho de que existo y de que en mi espíritu reside la idea de un ser soberanamente perfecto".³⁴

En toda la mentalidad cartesiana, la idea de algo es la percepción intelectual de ese algo "L'idée la chose même concue"³⁵ y no una mera ocurrencia.

La idea de Dios es, pues, para Descartes, una idea innata o sea anterior a toda experiencia sensorial y más clara y distinta y objetiva que los conocimientos que provienen de la experiencia sensorial. "Como la idea de mí mismo, la idea de Dios ha nacido y se ha producido conmigo, desde que fui creado".³⁶

Hay en el cartesianismo una confianza ilimitada excesiva en la razón; lo cual parece increíble para quien ha empezado con una desconfianza total. Todo el sistema se apoya en el hecho del pensamiento. Cree también Descartes que si se procede metódicamente, la razón humana llegará al conocimiento de todas las cosas; es imposible pensar así en nuestro siglo XX en el que la solución de un problema plantea varios otros.

33. *Meditaciones*, 3a.

34. *Ibidem*.

35. Julián Marías, *La Filosofía del P. Gratry*, pag. 137.

36. *Meditaciones*, 3a.

Pero sobre todo se expresa el ultra-racionalismo de Descartes en su subestimación de la experiencia, que él considera tan inferior al razonamiento que entre ambas actividades hay un abismo insalvable.

En su prueba de la existencia de Dios por la presencia de la idea de Dios en la razón humana, se percibe ese optimismo exagerado en el poder de la razón. Primero, Descartes piensa que por sí solo él será capaz de resolver todos los problemas del conocimiento filosófico y de crear un sistema que brote exclusivamente de su propia razón individual, cortando de raíz con todo el pasado.

Descartar todo el pasado filosófico sería desastroso pero además es imposible. Sería desastroso porque habría que regresar a la prehistoria y volver a cometer probablemente los mismos o parecidos errores que los antiguos. Según el dicho de Goethe: "El que ignora el pasado, está condenado a repetirlo".

Pero además es imposible descartar el pasado. No depende de nosotros nacer en la fecha en que nacimos y los hechos no pueden ser desechos. Ortega y Gasset en *Epílogo a la Historia de la Filosofía de Julián Marías*, dice que "no parece haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores".³⁷

En su libro "God and Philosophy", Etienne Gilson hace esta profunda reflexión acerca del "innatismo"

37. Obra citada, pag. 481, nota 2.

de la idea de Descartes: concretamente la idea innata de Dios, comparándola con las célebres ideas, también innatas de Platón. "Al igual que las Ideas innatas de Platón, la idea innata de Dios de Descartes era una reminiscencia; sin embargo, no era la reminiscencia (o recuerdo) de alguna idea contemplada por el alma en una vida anterior, sino simplemente la reminiscencia de lo que él había aprendido en la iglesia cuando era un niño pequeño..."³⁸ Es verdad. La decisión de un adulto de comenzar en cero conocimientos, está destinada a crearle la confusión de creer que él es el primero que piensa ciertas cosas, cuando en realidad está recordando conocimientos adquiridos de su medio ambiente antes de su decisión de comenzar en cero. Lo cual concuerda con Goethe y con Ortega y Gasset: Lo que se cree novedad no es sino repetición, porque es imposible empezar cuando la historia de la filosofía lleva siglos de proceso. La "ruptura" total de Descartes fue como la limpieza que se ha practicado en una infección, con la intención de que haya sido total y con la certidumbre de que así ha sido, pero en la que por descuido difícil de evitar, se han quedado colonias de microorganismos.

Descartes es a la vez seguidor inconsciente y renovador conciente. La explicación definitiva de la discutibilidad de Descartes es la de que hay un fuerte contraste entre lo que dice y lo que hace; entre lo que dice descartar y lo que en realidad acepta y revitaliza. Unos, considerando su actitud revolucionaria de rechazo al pasado, lo aclaman como el iniciador de

38. Gilson, *God and Philosophy*, Yale, pag. 82.

una nueva era. Otros, analizando lo que efectivamente ha llevado a cabo, lo consideran continuador de la Escolástica. Podemos llamarlo el último escolástico y el primer moderno.

Ahora bien, si la idea de Dios que los humanos tenemos no es innata, como creía Descartes, entonces es adquirida. Y si es adquirida ¿dónde y cómo la hemos adquirido? La hemos adquirido de donde adquirimos todos nuestros conocimientos: del mundo material que nos rodea y nos penetra, el cual captamos primeramente por los sentidos. La manera como hemos llegado a tener la idea de Dios, es por reflexión racional sobre los datos de los sentidos, y nuestra idea no es adecuada a la infinitud de Dios, por eso en realidad no rebasa nuestra capacidad, porque de Dios solamente sabemos que existe y conocemos los atributos que son inherentes a su condición de fuente de la existencia, pero nunca sabremos como es él en sí mismo; eso rebasa nuestra capacidad (me refiero al simple conocimiento natural).

Y precisamente el error de Descartes es haber hecho de su idea de Dios, una idea que no va más allá de lo que Descartes necesitaba para explicar su concepción científica mecanicista del mundo material en la que todo puede explicarse por las leyes de la geometría y del movimiento.

Descartes necesita la Sustancia Infinita casi solamente para lograr poner en contacto —en esto lo seguirán Spinoza y Malebranche— la sustancia

pensante que se rige por la libertad, y la sustancia extensa que se rige por el mecanismo.

Después de haber dicho Descartes que la única función de Dios es producir y conservar el mundo, Spinoza añadirá que Dios y el mundo son la misma cosa (panteísmo expreso). Después de todo, Descartes fue el revolucionario que se propuso ser, como apuntaba al principio de este capítulo.

René Descartes es exactamente la línea que divide dos actitudes filosóficas distintas. Se ha dicho que desde Tales de Mileto hasta Descartes los filósofos hacían filosofía por amor a la verdad y desde Descartes hasta nuestros días se ha filosofado por temor al error.

El contraste entre la inseguridad inicial de Descartes y su posterior firmeza al afirmar la existencia de Dios, como algo más cierto que todo lo demás, sigue siendo un hecho sorprendente:

El mismo hombre que se había propuesto "rechazar todo lo que ofreciera la más pequeña duda"³⁹ llega a la convicción de que la "existencia del mundo es menos cierta y menos firme que la existencia de Dios".⁴⁰

39. Id. 4a. parte

40. Discurso del Método, 4a. parte.

TRES ETAPAS DEL LIBERALISMO MEXICANO

Moisés González Navarro

I

El Liberalismo individualista

Consumada la independencia en unas cuantas dicotomías suele resumirse la historia del primer tercio de vida nacional: monarquía contra república; federación contra centralismo; democracia versus oligarquía; clase media contra clero milicia y propietarios territoriales; liberales contra conservadores; simpatizadores de Estados Unidos contra partidarios de Europa etc. Un esquema simplista indicaría que al final las dicotomías parecen escindirse tajantemente, de un lado figuran la constelación república federal, liberal, burguesa y pro yanqui, y del otro monarquía, centralismo, conservatismo y oligarquía europeizante.

Con el plan de Iguala el país conquistó la independencia pero no la libertad. Esto es, la separación de España, pero mantenimiento del *Statu quo*. El esfuerzo de unos por conservar el legado de Iguala y

el de otros por destruirlo, empeñó al país en una lucha de un tercio de siglo.

La lucha del progreso contra el retroceso, de acuerdo con el vocabulario del Dr. José María Luis Mora, la personifican el propio Mora y Lucas Alamán. Los liberales luchaban por una reforma económica y política que limitara la fuerza de los grupos que se mantenían al margen de la vida constitucional. No querían que hubiese

Pequeñas sociedades dentro de la general con pretensiones de independencia con respecto de ella...que los poderes sociales destinados al ejercicio de la soberanía se hiciesen derivar de los cuerpos y clases existentes, sino, por el contrario que los cuerpos creados o por crear derivasen su existencia y atribuciones del poder soberano preexistente y no pudiesen como los ciudadanos particulares, alegar ni tener derecho contra él.

La milicia y el clero eran los principales obstáculos al triunfo liberal. La República gastaba 14 millones de un presupuesto total de 13, en sostener cinco mil soldados y 18 mil oficiales que la tiranizaban sin defenderla. Si la milicia creó la deuda nacional, causa de la miseria pública, el clero, decía Mora, contribuía a perpetuarlas impidiendo el pago de la uno y la cesación de la otra. El clero mexicano era insuficiente para atender las necesidades de los fieles; se acumulaba en las capitales donde no hacía falta y escaseaba en los pueblos, aldeas y campos donde se le necesitaba. Tenía estancado un capital de casi 180 millones de pesos y una renta de 7 millones y medio.

Diez obispos y 177 canónigos consumían las dos terceras partes de las rentas eclesiásticas, cuyos bienes se componían de propiedades territoriales y capitales impuesto sobre ellas diezmos y derechos parroquiales.

Para Mora el poder eclesiástico, reducido a su órbita puramente espiritual, era un elemento no sólo benéfico sino indispensable para la sociedad.

Pero si el principio religioso se convierte en poder político, y, saliendo de las vías de la convicción que le son propias, pretende ejercer sobre los ciudadanos una fuerza coercitiva, tener rentas, imponer contribuciones, gozar de un foro exterior, y aplicar penas temporales, su degeneración es completa y, en lugar de auxiliar al poder soberano en el orden directivo, se convierte en su rival en la parte administrativa.

Cuatro eran los puntos principales del programa liberal en 1833: secularización de la enseñanza, adopción del Patronato Real por el Estado mexicano, reformas a las órdenes religiosas e incautación de los bienes eclesiásticos. Alamán defendió la posición de la Iglesia en los cuatro puntos. En cuanto a la enseñanza hay una palpable similitud entre el plan que Alamán desarrolló en la primera administración de Anastasio Bustamante y el de Mora en la primera administración de Valentín Gómez Farías, salvo, claro está, el hecho fundamental de la participación del clero en el plan alamanista y su exclusión en el de Mora.

La Iglesia católica vivió sujeta al rey de España durante la colonia por medio del Patronato. Esta sujeción se acentúa con los borbones, principalmente con Carlos III, merced al regalismo. Al realizarse la independencia la Iglesia rechazó las pretensiones del gobierno mexicano de suceder a la corona española en esas prerrogativas. Los liberales del 33, en cuanto a este punto, se dividían en dos bandos, uno encabezado por el propio vicepresidente Gómez Farías se inclinaba por la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, o para decirlo con las palabras del propio Mora querían la "Independencia absoluta entre el poder civil coactivo y el espiritual de conciencia y de convicción". El otro grupo, dominante en ambas cámaras, lo encabezaban el diputado Espinoza de los Monteros y el senador Crescencio Rejón, pretendía que el gobierno mexicano cobrase el derecho del Patronato. Precisamente cuando las cámaras ejercitaron el Patronato, mediante la ley de provisión de curato, la lucha llegó a su punto álgido.

Alamán defendió a la Iglesia en este punto esencial, defensa que sus adversarios calificaron de "reprobable debilidad" y "servil acatamiento" al clero. Alamán, en cambio, recordó satisfecho que

En medio de un trastorno tan completo de todos los elementos de la sociedad lo único que ha permanecido inmutable es la Iglesia. Y esto debido a que ni el congreso ni el gobierno han podido poner mano en su administración ni en la elección de sus ministros, habiendo resistido los obispos con admirable energía el ejercicio del Patronato.

La administración de Gómez Farías también intentó una desamortización general, de acuerdo con un proyecto de Mora, según el cual los bienes quedarían en poder de los usufructuarios; los religiosos y religiosas dejarían de serlo y recibirían en cambio, tres o cuatro mil pesos y el gobierno sostendría una catedral en cada estado.

Por otra parte, para Mora el diezmo era una contribución tan viciosa en su naturaleza y exacción, como tal e inútilmente distribuida. La Iglesia sólo tenía potestad para ejercer coacción en orden a su objeto espiritual y por los medios a él conducentes; no era este el caso de los diezmos, y por esta razón se quitó la coacción civil al pago de éstos el 27 de octubre de 1883. Rejón y Cañedo defendieron la libertad de cultos al discutirse la constitución de 1824, ese proyecto fracasó entonces, pero triunfó en la constitución yucateca de 1840.⁴¹

Catorce años después la revolución de Ayutla deslindó aun más claramente los bandos que se disputaban el poder. Destaca la presencia de la juventud en el campo liberal y de los más viejos en el conservador; éstos tuvieron sólo dos notables excepciones Luis Cecilio Osollo y Miguel Miramón, aquéllos a Juan Alvarez. Grande fue el número de los liberales que al triunfo de la revolución de Ayutla tenía alrededor de 25 años, abogados que trocaron la pluma por la espada: Porfirio Díaz, Ignacio Zaragoza, Pedro

41. Moisés González Navarro: "La era de Santa Anna" en *Historia Documental de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984: II, 157-9 179.

Ogazón, Francisco Zarco, Vicente Riva Palacio, Ignacio L. Vallarta, etc. Los más destacados campeones del conservadurismo, en cambio, eran gentes de más de 50 años en esa fecha. Una generación intermedia, la que en 1855 tenía de 35 a 45 años, llevó el peso de la lucha por ambos bandos: José María Lafragua, Ponciano Arriaga, Ignacio Comonfort, Guillermo Prieto, Ignacio Aguilar y Marocho, Clemente de Jesús Munguía, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, etc.

La juventud liberal vio en la revolución de Ayutla el triunfo de la democracia, el otro de un nuevo mundo, feliz y benéfico. En el congreso constituyente de 1856, se exaltó la democracia con entusiasmo delirante. Los liberales "puros" la convirtieron en una religión y se declararon sus apóstoles. Arriaga la definió como la judicatura del pueblo. Un aire rusioniano insuflaba las concepciones políticas de esa asamblea; alguien exaltó la democracia porque "el sentimiento no está sujeto a errores"; mientras José María Mata comentaba que ella "se funda en el principio de que el hombre es esencialmente bueno y justo... del pueblo nada hay que temer". Melchor Ocampo consideró como un dogma democrático que "la mayoría es la fuente de la verdad y de la ley".

La identificación de la democracia con el cristianismo y una insistente nota anticlerical caracterizan los debates del constituyente de 1856. El cristianismo, por ser la doctrina de la libertad, no se confundía "con los bastardos intereses del clero". Según Ignacio

Ramírez, del Evangelio dimanaban la democracia, la igualdad, la libertad, la fraternidad y la protección a los desvalidos. Para Arriaga la revolución de Ayutla era un episodio de la gran liberación liberal y cristiana, Mata y Juan Alvarez proclamaron que la Reforma, fundada en las máximas evangélicas, era irresistible por ser el soplo de Dios. Juárez declaró con frecuencia que la voluntad divina manifiestamente se inclina en favor de la democracia, Dios era "el caudillo de las conquistas de la civilización". Y Melchor Ocampo justificó las leyes de Reforma porque su finalidad era desarrollar el gran principio social de la fraternidad cristiana.

Es verdad que en el liberalismo se advierte un fermento evangélico, ciertamente heterodoxo, entre otras razones, porque confirmaba a los liberales en su creciente despego del catolicismo el que con frecuencia se advertieran adherencias conservadoras en la defensa de los intereses espirituales de la Iglesia. Como pocos años antes lo hiciera Alamán, Francisco de Paula Arrangoiz afirmó que de un lado luchaban el principio conservador y católico, del otro el demagógico y anticatólico.

El problema político fundamental resuelto en este período es el de la forma de gobierno. Desde luego la antinomia república-monarquía se resuelve definitivamente en favor de aquélla. La lucha en este aspecto coincidió con el conflicto de intereses de Europa (principalmente Francia) y Estados Unidos. Además, la tímida victoria de los liberales moderados

en la constitución de 1857 se radicalizó con las leyes de Reforma, obra de los liberales "puros", ratificada por Maximiliano, Juárez estableció la libertad de cultos el cuatro de diciembre de 1860, Maximiliano cinco años después.⁴²

Sin embargo, las guerras de castas sobre todo en Sierra Gorda y en Yucatán mostraron que el México más profundo se hizo oír con su propia voz. En efecto, la resistencia a las leyes de desamortización de varios estados exhibieron la oposición del México tradicional a la libertad al servicio de la propiedad. La ley federal de desamortización del 25 de junio de 1856, trató de hacer desaparecer la propiedad comunal de los indígenas formando la pequeña propiedad agrícola con los arrendatarios de esos bienes, quienes debían adjudicárselos. La circular de 19 de diciembre de 1856 dispuso que cuando los terrenos no estuvieran arrendados o los arrendatarios renunciaran a la adjudicación debían repartirse entre los indios en un término de tres meses. El ministro de Hacienda Miguel Lerdo de Tejada explicó que seguramente eran pocos los terrenos arrendados por las comunidades indígenas, por lo que serían suficientes para satisfacer las necesidades de los indígenas. Confiaba, por tanto, que los hacendados no se beneficiarían con la desamortización.⁴³

De este modo, México emergió de la lucha de la Reforma y del imperio con la fachada de un país

42. Ibid. pp. 258-259.

republicano, federal, liberal y democrático, en el fondo con una oligarquía rural reforzada. En lo económico, la consagración del derecho absoluto de propiedad, de trabajo, de usura, de empresa, el interés individual como el motor exclusivo de la economía el anhelo de producción ilimitada, configuraron algunos de los elementos del capitalismo moderno, que el Porfiriato hizo en parte realidad.

II

El liberalismo conservador

Al restaurarse la república Juárez intentó reforzar el poder ejecutivo con el establecimiento del Senado y el veto presidencial a las sesiones extraordinarias a la cámara de diputados, entonces en situación de superioridad frente al poder ejecutivo. Por su parte, Manuel González en 1880-1884, sentó las bases del desarrollo económico del país subvencionando la colonización extranjera, los ferrocarriles y los vapores, en medio de una gran inmoralidad administrativa. De cualquier modo, a partir de entonces Porfirio Díaz aceleró la expansión económica nivelando el tradicional déficit de la hacienda pública, suprimiendo las alcabalas, rescatando las casas de moneda arrendadas a particulares, favoreciendo un moderno sistema bancario y apoyando al capital extranjero.

43. Moisés González Navarro: "Instituciones indígenas en el México Independiente" en *La Política indigenista en México Métodos y Resultados*. México. Instituto Nacional Indigenista 1973, I, pp. 221-4 230.

Esta política económica contribuyó a pacificar al país proporcionando trabajo, en algunos casos mejor remunerado, a una creciente mano de obra, por el otro agudizó las seculares contradicciones sociales.⁴⁴ Ese desarrollo capitalista se apoyó en el liberalismo. En efecto, la constitución de 1857 garantizó la libertad de asociación dejando la puerta abierta a la tendencia asociativa de los artesanos y de los obreros mexicanos. El sistema gremial de la colonia murió en la época independiente, y no porque los trabajadores lo hubiesen deseado, sino por la presión del liberalismo económico. Al iniciarse la República Restaurada, en 1871, el Código Penal del Distrito Federal castigaba con ocho días de cárcel y multa de 25 a 500 pesos a quienes pretendieran el alza o la baja de los sueldos, o impidieran el libre ejercicio de la industria o del trabajo por medio de la violencia física o moral. Esta penalidad fue copiada y agravada, por varios códigos de los estados. No obstante, se registraron no menos de 250 huelgas en el porfiriato, la mitad de ellas en el Distrito Federal, entidad a la que seguían Veracruz, Puebla, etc.

En una carta que el secretario de Hacienda Matías Romero dirigió a los delegados de los trabajadores de las fábricas del Valle de México en 1892 sostuvo la tesis de que los males de la clase obrera escapaban a la acción del Estado y que ésta no debía proteger con aranceles a la industria. Al Ejecutivo de la Unión no

44. Moisés González Navarro: "La era moderna" en *Historia Documental de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984; pp. 339-343.

eran indiferentes los males que aquejaban a la clase obrera

Si su jornal es deficiente, si sus necesidades son muchas, si le es imposible el ahorro, si le falta trabajo, es el Presidente el primero en lamentarlo y en preocuparse plenamente de esos males... Pero hay males privados que, aun reclamando todo género de simpatías, están en gran parte fuera de la acción administrativa, y tal es el caso de los que aquejan a la clase que ustedes tan dignamente representan... No hay texto legal que autorice, ni conveniencia alguna económica que lo obligue a decretar salarios, ni precios, ni horas de trabajo; nuestras instituciones basadas en los altos principios de la libertad humana y del respeto a la propiedad, vedan al Gobierno toda ingerencia directa en las relaciones de patrón a obrero y no dejan, so pena de incurrir en graves responsabilidades, más acción posible que la de hacer respetar los derechos legítimos y reconocidos de cada cual. Solamente puede el Gobierno contribuir a mejorar la condición del obrero, por medios indirectos, como son la conservación de la paz, el fomento de la industria y de la inversión de capitales, nacionales y extranjeros en el desarrollo de los elementos naturales y de riqueza del país, y el aseguramiento del crédito nacional... El Gobierno no podía, pues, sin extralimitar sus facultades y sus facultades y sin incurrir en responsabilidad, contraer la obligación de proporcionar trabajo al obrero, ni menos aun obligar a nadie a que lo suministre... El trabajo está sometido por un ineludible fenómeno natural a la ley de la oferta y la demanda.⁴⁵

Tres años después el abogado Emilio Pardo criticó duramente el socialismo en el Concurso Científico de

45. Ibid, pp. 337-347 380-383.

1895. Las varias clases de socialismo tenían idéntico fin; crear un estado económico sustraído a las leyes naturales, convirtiendo al gobierno en maestro, artista, industrial, distribuidor, filántropo, asegurador, cuando su única misión era la de defensor de la libertad; los socialistas eran unos peligrosos innovadores y al mismo tiempo terribles reaccionarios. Los socialistas pretendían convertir al Estado en un organismo omnipotente que interviniera en el comercio exterior; reglamentara la jornada de trabajo; fijara el salario mínimo, el seguro y la reserva obligatorios para ancianos e inválidos; restableciera los gremios y aun nacionalizara la tierra y los medios de producción, siendo así que la libertad era, para "todos los problemas sociales, la mejor, la más fecunda, la más completa, la más humana de todas las soluciones".

Justo Sierra replicó que la economía clásica tenía que renovarse al reabsorberse en la sociología, y que la libertad pura llevaba al anarquismo: estaba de acuerdo en que el Estado no monopolizara la minería y los bancos, a cambio de exigir la vacuna y la escuela obligatoria. Sin embargo, a fines de 1901 en la cámara de diputados se escuchó el sacrilegio de labios de Ramos Pedrueza de dudar del derecho sacrosanto de la libertad de trabajo: en Europa y en Estados Unidos se contemplaba el espectáculo de la expoliación de niños y mujeres. Pablo Macedo respondió que la doctrina de la tutela la sustentaron los reyes de España, causando perjuicios en la industria, en el trabajo y en el pensamiento; en cambio, el progreso

de la industria moderna se debía a la competencia, "pase lo que pase, suceda lo que suceda". Rosendo Pineda reforzó esta argumentación: Ramos Pedrueza quería proteger al pueblo, que se protege mejor él solo; además, las únicas funciones del Estado eran mantener el orden e impartir justicia. Macedo y Pineda, como antes otro "científico" Telésforo García, expresaron rudamente pero con exactitud, la filosofía capitalista del régimen porfirista.

Sin embargo, al finalizar el Porfiriato, la ley para la civilización de la raza tarahumara propuso combinar la propiedad individual del indio con la limitación de su derecho a disponer de ella; a fin de que no la perdieran se les dotaría de una porción de tierra inalienable, susceptible de ser heredada con todas sus mejoras. La prensa gobiernista apoyó esta ley porque ciertas fórmulas de "socialismo de Estado" dejaban intacto el principio liberal, y eran indispensables en un estado social en el que el paternalismo se ofrecía como el único sistema capaz de hacer felices a los "menores".

Francisco I. Madero en su gira política como candidato presidencial en 1910 atacó en Pachuca las grandes concesiones yanquis porque maltrataban a los obreros mexicanos; estuvo muy bien escogido ese lugar, pues en las minas de esa población hubo frecuentes fricciones obreropatronales. Luego, en Orizaba, donde estaba vivo el resentimiento por la matanza de Río Blanco, dijo que Díaz podía haber ayudado más a los obreros y llamó inmorales a los

patrones de la industria textil. Sin embargo, el alza de los jornales no dependía del gobierno. Por último, en el programa maderista se hablaba de combatir el alcoholismo, difundir la enseñanza y otorgar pensiones en los accidentes de trabajo. En este punto coincidía con las leyes de José Villada del Estado de México del 30 de abril de 1904 y con la de Bernardo Reyes de Nuevo León poco después.⁴⁶ Es significativa la coincidencia de liberales jacobinos como Matías Romero y los "científicos".

En sus escritos juveniles Justo Sierra considera que es deber del gobierno mexicano fomentar la iniciativa individual preparándola por medio de la instrucción pública, la colonización y los ferrocarriles. Por su parte los hacendados deberán abrir sus tierras pero siempre respetando la ley de la oferta y la demanda. Urgía desamortizar la propiedad territorial para acabar con su natural consecuencia, la servidumbre que, de hecho, existía en México. Ante la urgencia de la colonización no duda el 4 de enero de 1876, en vista de la falta de baldíos en defender la expropiación por causa de utilidad pública, aun sin la indemnización previa exigida por el artículo 27 constitucional. Al inaugurar La Libertad en 1878 propugna un programa liberal-conservador: conservador de las libertades adquiridas por el aumento de facultades en el poder central. Inspirado en José de Maistre quiere que, como a los niños y a los locos, al pueblo mexicano se le nombren tutores y curadores porque la intentona

46. Moisés González Navarro: *El Porfiriato La Vida Social*. México: Editorial Hermes, 1957; 272-276 290-294 373 380

revolucionaria de Miguel Negrete de junio de 1877 confirmaba que el pueblo mexicano era un loco y un niño.

También por razones "científicas" defiende al capital extranjero y se opone tanto a la "reacción" colonial como a la socialista. Creía, en cambio, en el liberalismo porque se originaba "en el desarrollo normal y espontáneo de la conciencia humana". Desde su juventud aclaró que no defendía las preocupaciones de los ricos, "mil veces peores y de todas maneras más inexcusables que las de los obreros", sólo quería que éstos se convencieran de que el sistema industrial era "un producto de la naturaleza humana actual, el progreso sólo era posible en relación directa de la "naturaleza humana, y no más aprisa". Con la autoridad de Herbert Spencer añade que si los obreros tuvieran ideas menos extraviadas por sus preocupaciones de clase, aceptarían que no había mejores formas de organización industrial, que otra cosa era impracticable. Ya en 1893 se inspira en León Tolstoi, Henry George y León XIII, y acepta las reformas belgas sobre la responsabilidad de los patrones en caso de accidentes y el reconocimiento legal de los sindicatos, pero, como a los demás liberales, se acerca a la iglesia "por justo horror a la revolución social". El liberalismo antiguo que le negaba al estado la facultad de obligar al patrón a asegurar a los obreros inutilizados contra la miseria final ya era una reliquia. Wadeck Rousseau, representaba al liberalismo nuevo "no moderado sino mededor", consideraba que los derechos indi-

viduales existían en razón directa "de su carácter social". Sin embargo, en la matanza de Río Blanco reaccionó igual que Guillermo Prieto ante la de Chicago y se volvió contra los obreros orizabeños porque estaban contaminados de ideas colectivistas "quimétricas e irrealizables" que buscaban que la sociedad moderna cayera en ruinas, razón por la cual habían pretendido destruir violentamente los abusos que padecían en lugar de solicitar la acción de la justicia.⁴⁷

III

El liberalismo social

La utopía de J. Joaquín Fernández de Lizardi de 1825, el voto particular de Ponciano Arriaga de 1856 y el Plan del Partido Liberal Mexicano de 1906 son tres de los principales exponentes del liberalismo social, es decir, aquel que concilia libertad y justicia social, que en el caso de México del siglo XIX suponía enfrentar directamente el latifundismo. Lizardi publicó de mayo a julio de 1825 una "constitución imaginaria" coincidente con la aprobada el año anterior en el federalismo y régimen republicano, pero que rechazaba su base censitaria y exigía que los eclesiásticos además de probar sus "luces, probidad y patriotismo", no podrían asistir a la discusión de las reformas eclesiásticas para "no comprometerse ni con sus superiores ni con el pueblo".

47. Moisés González Navarro: *La pobreza en México*. México: El Colegio de México, 1985; pp. 50-52..

El artículo 22 prohibía a los diputados distraerse leyendo impresos ni dormirse mientras se discutiera algún asunto. Esto, a 168 años de distancia, todavía sería muy conveniente; por ejemplo, hubo críticas de que al aprobarse el artículo 27 constitucional en 1917 buen número de diputados dormían. Lizardi prohibía que las haciendas excedieran a cuatro leguas cuadradas, el sobrante pasaría a manos del gobierno federal el cual indemnizaría a los propietarios en sus "justos precios el valor de las tierras que dejaren", para cubrir esos créditos se venderían las tierras sobrantes en pequeñas porciones, prefiriendo en la venta a los nacionales a los extranjeros".⁴⁸

Esta utopía renació, en buena medida, en el Voto particular del 23 de junio de 1856 de Ponciano Arriaga, quien criticó que pocos individuos estuvieran en posesión de inmensos e incultos terrenos mientras la mayoría de los ciudadanos gemía "en la más horrenda pobreza, sin propiedad, sin hogar, sin industria, ni trabajo". Arriaga reconocía la inviolabilidad del derecho de propiedad, su Voto pretendía desterrar sus "infinitos abusos", no destruir ese derecho, cosa imposible. Según Arriaga, de haberse aplicado las leyes de Indias el aspecto del país sería muy diferente. La utopía de Lizardi fue mucho más radical que el Voto de Arriaga, éste se limitaba a reducir las haciendas a 15 leguas cuadradas; de cualquier modo el Voto de Arriaga no fue aprobado porque fue tachado de "comunista", los constituyentes se

48. Moisés González Navarro, *"La era de Santa Anna"*, pp. 183-184.

limitaron a aprobar la desamortización de las comunidades indígenas dos días después.⁴⁹

Medio siglo después, el primero de julio de 1906, el Programa del Partido Liberal, encabezado por Ricardo Flores Magón, habló de obligar a los hacendados a proporcionar habitaciones higiénicas a los peones, ignorar las deudas de éstos; que cesaran los abusos a los medieros y que se indemnizara a los arrendatarios por las mejoras que hicieran en las tierras. Se habló también de recobrar las tierras incultas para repartirlas entre los repatriados, y de declarar inalienables aquéllas, y proporcionar crédito a éstos mediante un banco agrícola, la obligatoriedad del pago en efectivo y la supresión de las tiendas de raya. Aunque este programa fue menos radical que Lizardi y Arriaga tuvo la virtud de haber canalizado la acción revolucionaria de algunos de sus seguidores, no haberse limitado a disquisiciones más o menos académicas.⁵⁰ Detalló, además la reglamentación del servicio doméstico y del trabajo a domicilio; propuso medidas para evitar que el salario a destajo burlara la jornada máxima de trabajo y el salario mínimo, y prohibió en absoluto el empleo de menores de 14 años. Obligó a los dueños de minas, fábricas, talleres, etc., a mantener las mejores condiciones de higiene y a ocupar sólo a una minoría de extranjeros, y estableció salario igual para mexicanos y extranjeros, etc.⁵¹

49. Moisés González Navarro: *“La Reforma y el Imperio” en Historia Documental de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984; II; pp. 284-287.

50. Moisés González Navarro: *La CNC en la Reforma Agraria Mexicana*. México: El Día, 1985; p. 16.

Aunque en algunos puntos del Programa del Partido Liberal concidió con los congresos católicos de 1903-1913, sobre todo con el de Zamora, la Revolución se fue radicalizando, si bien la ideología revolucionaria hasta la constitución de 1917 fue obra, aun en sus aspectos más radicales, salvo Zapata, de una clase media urbana en ascenso que también pretendía proteger a las grandes masas campesinas y a los crecientes grupos obreros, pero respetando e incrementando el desarrollo capitalista. De hecho, al congreso constituyente de 1916-17 sólo asistieron los constitucionalistas, en su mayoría militares, abogados, ingenieros y periodistas, varios profesores, poetas y médicos, y tres obreros; en suma, una mayoría de clase media urbana.

La constitución de 1917 conservó el catálogo de garantías individuales de la de 1857, si bien con limitaciones a la libertad educativa para restringir la intervención del clero católico. La novedad fundamental fue el artículo 27 que modificó la iniciativa de Carranza, pero incorporó la ley del 6 de enero de 1915 obra del propio don Venustiano destinada a restituir las tierras que habían sido arrebatadas a las comunidades indígenas; cuando no procediera la restitución se les dotaría con las tierras que necesitaran. La Exposición de motivos fue obra de Andrés Molina Enríquez quien se basó en la legislación colonial (en esto coincidía con Arriaga, Pastor Rouaix discrepaba de ella pero la aceptó por falta de tiempo). Lo más importante es que estableció que la propiedad de

51. Moisés González Navarro: *El Porfiriato*, p. 376.

tierras y aguas correspondía originalmente a la nación, la cual había tenido y tenía el derecho de transmitir su dominio a los particulares, constituyendo la propiedad privada, la que sólo podría ser expropiada por causa de utilidad pública y mediante indemnización, la substitución de previa por *mediante* fue un cambio radical frente al proyecto de Carranza, permitía aplicar esta legislación otorgando bonos pagaderos en un futuro incierto. Por supuesto, los defensores del antiguo régimen calificaron de comunista la constitución de 1917, en particular el artículo 27.⁵²

El artículo 130 constitucional también radicalizó la constitución de 1857 desconociendo la personalidad jurídica de las iglesias y permitiendo a los estados determinar el número de sacerdotes. El artículo 5o. de la constitución de 1857 se convirtió en el 123 de la de 1917, y en él se detallaron las garantías de los trabajadores de una manera semejante a como lo establecieron el Programa del Partido Liberal de 1906 y los congresos católicos que, sobre todo en Jalisco, el Partido Católico convirtió en leyes.

Como la alianza de clases de la Revolución Mexicana pasó del predominio de los intereses del Norte (inclinados al parvifundio) a los del Sur (inclinados a la propiedad comunal) fue inevitable la desaparición de la hacienda, lo que ocurrió al término de la presidencia de Lázaro Cárdenas. La "educación socialista" y el ejido (considerado como permanente

52. Moisés González Navarro, *La CNC*, pp. 41-45.

y colectivo) hizo que muchos (Luis Cabrero, entre otros) calificaran a Cárdenas de comunista. En realidad, la política hacendaria de don Lázaro favoreció un capitalismo nacional, si bien su política social acentuó la intervención del Estado a favor de los obreros y de los ejidatarios.⁵³

IV

El Neoliberalismo

El actual régimen ha sido calificado de neoliberal, lo es en lo económico porque ha impuesto una economía de mercado (incluso en el ejido) favorable a los empresarios, se ha establecido relaciones con las iglesias. El régimen califica su programa de "solidaridad" de liberalismo social, en rigor es el tequíu prehispánico y colonial y la beneficencia pública del liberalismo conservador o la asistencia del liberalismo social.

Obviamente su política de salarios es neoliberal, recuerda el pensamiento de Matías Romero de hace un siglo.

53. Moisés González Navarro: *México: El capitalismo nacionalista*. México: B-Costa Amic editor, 1970; pp. 226 232- 233 256.

El actual régimen ha sido calificado de neoliberal. En la década de los años treinta, el gobierno de Carranza permitió aplicar esta legislación otorgando bonos de pago en un futuro lejano. Por supuesto, los obreros no calificaron como tales a los trabajadores de la industria textil, en particular el artículo 27.²²

El actual régimen ha sido calificado de neoliberal. En la década de los años treinta, el gobierno de Carranza permitió aplicar esta legislación otorgando bonos de pago en un futuro lejano. Por supuesto, los obreros no calificaron como tales a los trabajadores de la industria textil, en particular el artículo 27.²²

Como resultado de la Revolución Mexicana, el predominio de los intereses del Sur se redujo al punto de desaparecer la hacienda de la presidencia de Lázaro Cárdenas. La "educación socialista" y el ejido (considerado como permanentemente

22. Mónica González Navarro, *El capitalismo nacionalista en México* (México: Siglo Veintiuno, 1978), p. 112.

MARIA IGNACIA DE LOS SANTOS

Herminio Martínez

Así la imaginaban y así la hallaron, igual que toda una obra viviente del arte barroco, hecha por artesanos universales y habitada por el espíritu fragante de todas las flores.

Así les abrió las puertas de su mansión para recibirlos con una amabilidad como de cincuenta años y un perfume de lima casado con el heliotropo y con la ruda. Les impresionó su tamaño de colcha matrimonial humedecida en aguas de Colonia, pero también su volumen de fortaleza resanada con tintura de almizcle y extracto de romero. Los zarandeoó como un oso a una liebre, a la hora de abrazarlos, haciéndoles saber que ella era un pozo inagotable de todos los aromas. Ahí estaba el espliego, el nabo y el rosal. La valeriana, el chisme y las begonias. Les dio el golpe de la pomada del benjuí y también el de los vapores de la mirra. Los estrechó contra la esencia pura de los lirios y contra la frescura azul de la genciana e inmediatamente supieron a qué olían sus patios coloniales, sus muros, sus muebles y hasta la

* Estos dos cuentos forman parte del Proyecto que Herminio Martínez presentó al Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de Guanajuato como Plan de Trabajo para 1992-1993.

luz que se confundía con los racimos de los embelesos y los plúmbagos.

Conocieron ¡por fin! sus columnas y sus bóvedas, por las que el polvo descendía en una suave lluvia de polen nacarado, a través de aquel corredor oloroso al regaliz y a la cantárida, por el que ellos iban con el corazón hecho un pollo mojado en el rocío de los gladiolos. Allí estaban las sandalias de Cristo y las magnolias. El pelargonio, el tul y las doncellas de Abisinia. Ella les decía versos, que también destilaban un vaho que no era otro que el de la cera derretida. Y ellos detrás, oyendo andar el tiempo en el reloj de la escalera.

Una paloma que sonrío y hace reverencias, observa con atención la jaula de su vecino el tordo, que tampoco deja de mirarla, mientras ellos atraviesan el porche invadido de fotos y de pavos reales. Después una recámara tapizada con óleos memorables y tres más con repisas de la época de Maximiliano, antes de llegar a los aposentos reales de María Ignacia de los Santos, quien va con ellos, dándoles explicaciones y perfumando la casa con sus encantos de surco y rosal.

—La paloma se llama Sonrisas —le dice—. Yo misma le enseñé a ser educada, pegándole golpecitos en la cabeza con un pedazo de periódico. La conocen grandes personalidades, como el embajador del Papa, al que se le arrodilló una vez que vino a consagrar la nueva iglesia de Huirimba. Mi primo Edgar Orlando, que es el cura más bueno que conozco, se cansó de

rogar en la arquidiócesis de que hicieran algo para que luciera la inauguración. "¡A tu arzobispo le faltan pantalones!... ¡veremos si, como te comentó, es cierto que de veras se sienta en el cerro más picudo de la Sierra de los Agustinos si logramos hacer que venga el nuncio apostólico a este mugroso rancho!", le dije la última vez que lo ví llegar de Morelia todo descolado. Entonces moví palancas. Oré y motoconformamos cuarenta kilómetros de terracería para que pasara el vehículo que especialmente mandé adicionar a la ciudad de Cuernavaca. Hubieran visto qué misa oímos y qué órgano estrenamos. Cuántas banderas blancas y qué de porras al paso de la comitiva, pero principalmente qué ofrendas a la hora de la consagración. Yo misma presenté, vestida de sulamita, una gallina de oro con los huevos de azúcar y dos borreguitos del rancho de Comaleros. Esa fue la oportunidad que tuvo Sonrisas para carcajearse de lo lindo ante monseñor, y él también se rió de las gracias del animalito.

Abriendo y cerrando puertas relata cómo conoció al alto dignatario. Afirma que fue en Huandacareo del Porvenir, durante una concelebración. Cuenta que el hombre de Dios anduvo preguntando que quién había sido la joven que se culimpinó a besarle las puntas de los zapatos a la hora de la comunión, y que todavía en el banquete seguía buscándola con los ojos, no siendo hasta los postres cuando dio con ella.

—¡Me agarraron desprevenida como a la mula orejona del cuento —expone, ya instalada en su trono

de cruces y cálices, y comienza a contarles su viaje a Centroamérica, adonde fue enviada por la grey católica con su presente especial para el Papa.

Les habla del maratón que tuvo que hacer, con todos los corresponsales de la tierra, en San Carlos de Guatemala, y de sus zapatos nuevos que aventó por allá, con tal de estar cerca del Pontífice.

—Yo también iba como reportera —murmura rodeada de diplomas, en los que se dice que ha sido presidenta de muchos clubes y círculos religiosos; peñas literarias y asociaciones filantrópicas—. Un periódico local me hizo favor de proporcionarme la credencial. A veces se ofrece, ustedes saben. Por eso entiendo bien su trabajo. ¡Sé por las que tienen qué pasar las entrevistas!... —exclama.

Percheros, paisajes con castillos, espejos biselados, imágenes de bronce, esculturas de plata, macetas y muchas fotografías con gente del gobierno, cuelgan en todos los muros color de rosa de su casa. Es un mundo lleno de sí mismo, desparramándose en continentes de barniz, en océanos de espuma, en inmensidades de loción y de rímel.

—¿El momento más feliz de mi vida?... ¡ah!... —suspira—. Fue cuando hice mi primera comunión, porque ese día estrené un vestido blanco con olanes y alforzas en forma de clavel... Mi color favorito es el color de rosa. También el azul. Pero más el blanco porque representa la pureza. Me gusta el blanco de la flor de durazno. Para la inspiración prefiero el

crepúsculo, por ser la hora de dar gracias...¿Que qué haría si supiera que dentro de media hora voy a morir?...¡Sencillo! Irme al curato y pedir que me dijeran mi última misa, pero que estuviera llena de cantos, como ese que dice: "Toda hermosa eres, María", y después morir abrazada al libro de los evangelios...

Puse una rosa en tu camino, El canto de los trigales, Bouquet de nardos, Yo soy esa alondra, El cuento del gorrión, son sólo algunos de los títulos que componen la Suma poética de este garrudo personaje, de quien muy pronto en el orbe entero se conocerá la bárbara, la increíble, la tremebunda, la extraordinaria, la deslumbrante historia, puesta a circular en todos los idiomas y en todos los países, con *imprimatur* hecho por el puño y letra del Santo Padre.

La tarde cayó a los corredores antes de que los periodistas encontraran la palabra final. La última. La decisiva.

Hicieron un esfuerzo enorme por descubrirla en aquel laberinto de personajes hagiográficos. Infructuosamente trataron de adivinarla en las enredaderas, en los anaqueles y en las lámparas. La buscaron en las repisas y en los tréboles; en los taburetes de berilo y en sus peinetas de marfil, traídas alguna vez del Africa. En los tapices de unicornios rendidos ante el seno desnudo de una doncella medieval. En las mascadas carmesíes que en su juventud usara la anfitriona. En los vinos que le supieron a Francia y

en los caramelos que, al saborearlos, dejaban en la boca un lejano sabor de mieles orientales.

La buscaron, sin percibirla, en el comedor donde vieron un sirviente de luto para cada menester.

En las cuatro fuentes de fruta picada que consumieron durante la conversación.

En los cigarrillos de menta que les ofreció. En los cortinajes de seda y en los demás pájaros que observaban al tordo, imaginándolo, posiblemente, herido por el amor de la paloma.

Los tres se revolvieron, buscándola, en un mundo de estatuas de perfil y sonrientes imágenes puestas en marco de oro, colgadas de las paredes o simplemente descansando sobre alguna mesa de laca tornasol, pero no la hallaron ni en los cubiertos con los escudos pontificios, ni en las servilletas con frases de la Biblia, en las que se exhortaba a no dejarse llevar por el pecado de la gula. No la encontraron ni en las pinturas ni en los platos de la mejor porcelana. Tampoco en el compás del clavicémbalo que una niña tocó debajo de una acacia. Ni en los floreros de rosas amarillas que había en el comedor. Ni entre los muebles de un cuarto abandonado.

No la encontraron en el reflejo oscuro de la evocación ni frente a un grupo de bellos mártires con busto y caderas tornasoles; ni en los licores de canela que antes de la comida les sirvieron, acaso para matar

un poco el tufo a esperma de las mil veladoras de la sala contigua.

La buscaron entre los gatos y las Vírgenes. En los tallos rostro del rododendro y la magnolia. En un rumor de adelfas gobernadas por el poder del aire.

Lucharon por hallarlas en los efluvios que sólo ella conocía. Y en un muro de láudano, invisible y altísimo, frente al que ella se sintió feliz, como una gigante inmune al matrimonio. En los naranjales y atrás de cada trasto. Se les perdió en el alma de los albaricoqueros derramados. Se la comieron los baúles... Se la bebió la intimidad. La amordazó el silencio.

Les fue prohibida esa palabra en cada arco donde los jazmines eran fúlgidos. En los ojos humildes de los huérfanos que tiene a su servicio. En cada perro San Bernardo ladrándole a la vida. En el iris salpicado de rayitas azules de su colaborador y amigo, administrador y mayordomo.

Por ninguna parte la encontraron. En ninguna fotografía de ella con el presidente. De ella con el obispo. De ella con el príncipe. De ella con el rey. De ella con los locutores. De ella con los cantantes. De ella con los líderes. De ella con los políticos. De ella con los académicos.

Les fue vedada. Se ahogó en el pozo de la oscuridad o se la robaron los fantasmas que viven en el rincón con los murciélagos, donde los siglos y los sillones

desvencijados se acumulan, mientras María Ignacia de los Santos recorre su propiedad en perfecto dominio de sus facultades estrambóticas.

MUCHACHO OJOS DE HIERBA

Herminio Martínez

En el velorio encontramos a Chema Esquivel, con su panza de sapo y aquella mirada venenosa que le había dado fama desde los catorce años. Tenía las manos escondidas en un gabán con el que tapaba toda la silla en que estaba sentado. Dimos las buenas noches, pero sólo una señora, enflaquecida por la pobreza o el desvelo, gruñó algo a medio morder. Los demás permanecieron callados, en cuanto vieron que Chema comenzó a entornar las bolsitas amarillentas que le colgaban de los párpados.

—¿Es ahí donde guardas tu veneno, hijo de siete madres? —le preguntamos, sin poder evitar su asquerosa pupila de réptil.

—No, el veneno lo traigo más adentro y creo que me va a alcanzar para exterminar a más de tres, comenzando por tí, *Yurito*...

—Respondió, dirigiendo el poder aniquilador de sus pupilas hacia el más joven de los cinco.

El Yuri, que en realidad se llamaba Alfredo García, se puso a temblar.

—Pero no tiembles, pajarito; todavía no pienso desplumarte.

Le dijo.

Tosí a ver si dejaba de mirarnos, sólo que a él únicamente le dio risa:

—Lo que más me gusta de los hombres es el miedo...— murmuró ensombrecido por la luz de las velas.

—Aparte de fanfarrón eres cochino, José María. ¡Deja ya de escupir la pared y tenle más respeto a la difunta! —dijo Santa Avila, la *Ombligona*.

—Dirás, a los difuntos, vieja jija, porque dentro de poco van a ser seis los tendidos.

—Ni que estuvieras en tu casa, vaquetón —intervino Agueda Magdaleno— ¡Ay! ¡Si tu padre viviera...!

—Daría lo mismo —le respondió en voz baja don Artuto Jacal—. Este muchacho toda la vida fue un malacabeza.

—Y un desobediente...—murmuró Rosalía Donceles.

—Tú no te metas, mujer; esas son cosas de ellos —le habló Benigno Bolaños, su marido.

—¡Me meto y me rete me meto!... No está bien que en un velorio la gente se esté haciendo tamañas caras.

—Hazle caso a Benigno, Lía; de todos modos tarde o temprano aquí va a correr la sangre...—espetó el malencachado.

—¡Lo que pasa es que ni vergüenza tienes, majadero! —lo regañó.

La actitud de aquel sujeto era francamente insoportable. Con sus manos metidas en el gabán, sin probar siquiera el café que otras mujeres servían en jarritos de barro, parecía un pulpo con sombrero y bigotes.

A todos nos infundía terror.

—No hay que hacerle caso. Así son los de Apaseo —declaró en voz baja Liborio Crepo.

—Sí —intervino alguien más— : tienen la mirada alta de los gavilanes, pero caminan dando brinco como los pollos.

— ¡Silencio! —pidió una anciana, desgranando la espiga de las aves marías de su rosario. Ya dejen de estarle faltando el respeto a la señorita.

— ¡Shhhh! —hizo otra desdentada.

—Es que estos brutos se van a matar, tía Chole.

—Pues que se maten allá afuera, no aquí, ¡caramba!

—Es lo que les digo, pero no entienden.

A San Pedro Mano Seca Serafín del Río había llegado un viernes quince de Agosto, ya viudo y con una niña de la mano, que fue la que a muchos, desde aquella temprana edad, nos robó el aliento. Se llamaba Dora, pronto lo supimos, y su padre venía a administrar la hacienda de doña Refugio Malagón.

Estuvo con nosotros en la primaria, me acuerdo bien. Creció en nuestras calles terregüentas y jugó

en nuestros patios llenos de chayotes. La vimos florecer y amar, por sobre todas las cosas, a uno de nosotros.

Por eso estábamos ahí esa noche, golpeados por las pelotas de los ojos de José María Esquivel.

Serafín del Río murió de viejo. Aunque también se dijo que de autoridad, pues era tanto el poder que él tenía, que éste le reventó por dentro y se le salió en hilitos de sangre por la boca y también con las lágrimas a la hora de morir. Dora Lilia se quedó sola en la casa que su padre había comprado en el centro de la población, y que era la misma donde esa noche la velábamos.

Yuri, y ella estaban a punto de casarse, cuando se le descubrió su mal. Tal vez Serafín del Río ya sospechaba de la enfermedad de su hija, por eso nunca quiso llevarla a un sanatorio, por temor a que le dijeran que efectivamente Dora Lilia del Río, igual que su madre, moriría de leucemia.

Alfredo andaba de mojado en Las Vegas, y hasta allá lo alcanzó la noticia de que su novia agonizaba y se dejó venir como un relámpago.

—Ahora que ya tenía la plata para el casorio —nos dijo—, pasa ésto, ¡caramba! Trabajé como un burro y miren en lo que vinieron a terminar mis ilusiones.

—Murió con tu nombre en su boca —le dije para reanimarlo.

—No lo dudo —me respondió—. Lo que no acaba de convencerme es por qué el viejo, si tanto me quería, no me lo dijo.

—Dora Lilia no era la primera ni será la última mujer en tu vida. En cuanto te recompongas iremos a Tres Tablas o a Pan de Arriba para que te busques otra. Allá sobran las muchachas bonitas.

Conversábamos en la cantina de José Jaramillo y ni siquiera nos habíamos dado cuenta de que la tarde estaba oscurecida por una gruesa capa de nubes llovederas venidas del Este.

—Y de Chema no te preocupes. Todo el mundo sabe quién es y cómo se las gasta en esto de las habladurías.

—No, si no me preocupo; lo que pasa es que no dejo de pensar en él. Amenazó con ir al velorio y eso sí como que me pone de uñas.

—Déjalo que vaya. Está en su derecho. Te aseguro que su coraje es porque Dora Lilia nunca le hizo caso. Todos sabemos que a tí es a quien quiso con toda su alma.

—Como que quiere llover, ¿no sienten? —dijo Florentino Rivas— A mí ya me llegaron los aromas del campo.

—¿Nos tomamos la última? Ya es noche, miren.

—No te amargues ni te encierres —le dijimos—. Mejor trata de ser feliz, al fin que mujeres donde quiera hay.

—Vámonos, pues.

—Pues vámonos.

Y salimos hacia la noche lóbrega de perros aullando y de perfumes sueltos en los aires de julio. ¿Las nueve? ¿Las diez? ¿Las once? No podría decirlo, pero ahí íbamos, a caballo en la profundidad de las tinieblas, hacia el lugar de la difunta.

En la madrugada muchos pensaron que de un momento a otro Chema sacaría la pistola y mejor se fueron. La verdad es que yo también tuve ganas de retirarme, nada más que los muchachos argumentaron que delante de la gente aquel maldito no se atrevería a disparar.

—¿Y si dispara?

—No disparará. Nos está cotorreando.

—No se habían de meter ustedes en esto —nos recomendó Artemisa Ovalle—. Al fin que de todos modos la muchacha no fue ni para el uno ni para el otro.

—¡Yo fui su único novio, señora! —respondió, firme, Alfredo de Anda.

—Dora Lilia a quien de veras quiso fue al *Yuri*, y no a ese tipo de cara de cecina —agregué—.

—De cualquier manera, cuídense: hace un momento oímos una lechuza en el mezquite de Celestino Villalpando.

—Nosotros no somos supersticiosos.

—No es superstición. Es la muerte que ya anda por ahí rondando...

—Lupe, ya vámonos —dijo Agobio Morales—.

—Espérate tantito; vamos a estar otro rato aquí — le contestó la mujer sin apartarse de nuestro lado, desde donde podíamos contemplar claramente las ásperas facciones del farfantón.

—Los niños se quedaron solos, acuérdate — insistió el hombre.

—Nada más me persigno. Espérame o vete yendo, yo por ahí te alcanzo.

—Pues yo sí me voy, con permiso, primero están mis criaturas.

—Yo también me retiro... — exclamó Hortensia Nache.

—Y yo — tartajeó, medio adormilada Oliva Gris.

Después casi todas las mujeres se apartaron a un rincón, dejándonos a los cinco frente a Chema Esquivel, con el ataúd de por medio.

Nada era audible en aquellos instantes. Nada. Excepto nuestro corazón y el viento afilando navajas en las hojas de los pirules.

—¡Hay que estar listos, *Yuri!* Pero no tiembles, hombre; no va a pasarte nada, ya verás.

Sin embargo Alfredo de Anda siguió temblando. Era un conejo con suéter de rayas y ojos desmedidos.

—No tengo miedo — dijo —; lo que tengo son ganas de ir al baño.

—Pues vé, hombre. Atrás de la barda de tía Leobegilda hemos hecho todos.

—Allá voy, entonces. Parece que no puedo moverme.

Cuando el amanecer trazó sus primeras rayas en el cielo, Chema se puso de pie y pudimos verle, en toda su fiereza, el enorme tamaño que tan bien le justificaba el sobrenombre de *Tosco*.

—¡Llegó el momento, cabrones! —gritó, lanzando un salivazo más contra el muro.

—Cuando quieras —le respondimos sin movernos de nuestro sitio.

—Así es como los querría agarrar, cobardes. Principalmente a tí, muchachito ojos de yerba —dijo, dirigiéndose al *Yuri*, quien también se puso de pie, empuñando las manos.

—Si me vas a matar, que sea de frente —le respondió sin bajar la vista—; ¡de hombre a hombre! ¡No como acostumbras!

Afuera los vecinos únicamente esperaban oír los balazos para hecharse a correr hacia la cantina de Casimiro, que aún permanecía abierta.

—¡Yo mato como me da la gana! —lanzó el terrible, todavía sin descobijarse las manos— ¡Como quiero y a quien yo quiero!

—Pues si ya me escogiste a mí, ¿Qué esperas? ¡Anda!, saca tu poderosa...

Se percibió el rechinado de unos dientes: eran los de Chema Esquivel remoliendo su rabia.

—¡Habían de ir por los soldados! —gritó Enedina Bustos—, antes de que en este pueblo pase una desgracia, ¿qué no ven que los va a matar ese zaíno? ¡Andrés, hijo, vé y avísale a mi compadre Remedios.

—Sí tía.

—Y también, de paso, a Candelario el de la *Tambora*, a ver qué puede hacer por este animal de su sangre.

—Candelario no está aquí, tía; ayer salió para Tijuana — habló otra mujer, ya cuando el niño había volteado la esquina.

—Pues entonces que se traiga a Mabe, a ver si ella puede controlar a este bárbaro.

No podría decir de cuántos colores nos pusimos: si verdes o rojos: si amarillos o morados cuando el rufián que había estado picándonos la cresta toda la noche, por fin enseñó las manos y la tan temible arma resultó ser sólo una botella de tequila.

—Con permiso —pidió—. Ahí quédense con su muerta. Yo me voy a dormir.

Fue lo que dijo y se fue, dejándonos sin dar crédito a lo que acabábamos de ver y oír: nosotros, fundidos a la silla, pues ni siquiera habíamos tenido tiempo para levantarnos, y el *Yuri*, sudoroso, con los puños apretados y unas rayas rojizas en el verdor de su mirada.

—¿Antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.

— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.

— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.

— ¿Y después de ir a la escuela? — preguntó.
— Después de ir a la escuela — respondió.
— ¿Y antes de ir a la escuela? — preguntó.
— Sí, antes de ir a la escuela — respondió.

UNA PROPUESTA PARA LA FORMACION METODOLOGICA

Víctor Manuel Ramírez Beltrán

La formación en investigación es indispensable e inaplazable en las instituciones de educación superior. No es posible concebir a una institución con pretensiones de excelencia y modernidad, sin darle alta prioridad a un renglón tan importante.

Una institución de educación superior se debe constituir en una comunidad académica que se distinga ante el resto de la sociedad por su dedicación, por sus logros y por su forma de cultivar un determinado campo de la ciencia. Estas comunidades deben estar animadas por su "espíritu académico" entendido éste como un gran interés y una gran pasión por desarrollar constantemente su ciencia. En esta conformación la metodología y las actividades de investigación son condiciones necesarias.

La formación metodológica contribuye significativamente a elevar el nivel académico, por cuanto permite realizar con facilidad y eficiencia las tareas académicas. Es frecuente que el estudiante no encuentre satisfacción en el estudio porque no posee técnicas y procedimientos que optimicen su labor. La

carencia de hábitos de estudio puede explicarse por las deficiencias que se tienen en metodología y en el manejo de técnicas de investigación documental. Una de las grandes contradicciones de nuestro sistema educativo es que el estudiante después de más de 12 años de escolaridad no sabe manejar libros y lee de manera muy defectuosa; no reconoce la estructura de los documentos; no localiza rápida y eficazmente los datos que requiere; no identifica la información relevante; confunde premisas con conclusiones, etc.

La metodología de la investigación no es una moda o capricho de los responsables de la planeación curricular, sino una imperiosa necesidad. Hoy en día el profesional tiene que investigar de por vida, si quiere evitar la obsolescencia. Estar obligado a realizar una actividad permanente, sin dominar sus técnicas y procedimientos, es hacerla con mayor esfuerzo y con menor eficacia.

El actual desarrollo de la ciencia y la tecnología y sobre todo, la necesidad de seguirla desarrollando para enfrentar con éxito los retos que impone la compleja vida moderna de hoy y del futuro, exigen del egresado de nuestras instituciones el conocimiento de metodologías, el manejo de instrumentos, la adquisición de hábitos intelectuales y la asunción de actitudes de respeto y honestidad hacia el producto del trabajo científico.

Todos los métodos y procedimientos que se incluyen en una determinada currícula deben

inscribirse en sus respectivas corrientes metodológicas y, éstas, a su vez, contemplarse en relación con su sustento lógico y sus fortalezas y debilidades epistemológicas. Conocer la naturaleza de los problemas que dieron origen a una determinada estrategia metodológica, las circunstancias históricas en que ésta surgió, las concepciones filosófico-ideológicas que la inspiraron, su proceso evolutivo, sus éxitos y fracasos, su actualidad, son factores que contribuyen a dimensionar correctamente cada propuesta metodológica.

Los métodos deben concebirse básicamente como instrumentos intelectuales; como tales, resultan muy propios y eficaces para la solución de los problemas para los cuales fueron diseñados y muy impropios e ineficaces ante otro tipo de problemas. En consecuencia, no se vale que restrinjamos al alumno al conocimiento, y por ende, a la utilización de una sola opción metodológica, porque va a intentar aplicarla a todo tipo de problemas, con el consiguiente alto riesgo de fracaso o de lamentables sesgos en su formación, que sólo provocan la subestimación y la falta de respeto hacia otras alternativas metodológicas. El egresado debe dominar la más amplia gama de metodologías, propias de su campo profesional, para que esté en condiciones de seleccionar la más apta de acuerdo a la naturaleza del problema que intenta resolver. Ahora bien, en el caso de que tropiece con casos que requieran de métodos e instrumentos que no forman parte de su repertorio, lo honesto es que su intervención se limite a canalizar

esos casos a los profesionales que sí tienen la formación para ofrecer un tratamiento exitoso.

La tecnología contemporánea ha creado instrumentos que permiten desarrollar las actividades de investigación con gran eficiencia. Destacan, por su ubicuidad, los equipos de cómputo. Las instituciones que tienen deficiencias en este aspecto, evidentemente no están en condiciones de brindar la preparación que se requiere en nuestros días. Los egresados que no manejan con la destreza aceptable estos equipos, han recibido una información deficiente y mutilada. Una de las grandes ventajas de que las instituciones cuenten con materiales y equipos y con el personal capacitado para su operación radica en la alta motivación que condiciona en el alumnado para dedicarse a tareas de investigación.

La formación en investigación incluye el cultivo de algunos hábitos y conductas intelectuales y valores como los siguientes: asumir posiciones críticas, autónomas; leer, escuchar y observar con atención; ser abierto, respetuoso y tolerante ante las ideas ajenas; ser inquisitivo, cuestionador; abordar lógicamente los problemas y perfeccionar el lenguaje; ser creativos e innovadores.

Hasta ahora la formación metodológica en las universidades se ha intentado de manera muy débil e inadecuada. En el mejor de los casos se han incluido en los planes de estudio cursos de formación metodológica y se ha capacitado a los profesores, pero

sólo en algunas carreras. No se sabe qué extraña razón sea la que se esgrima para considerar que algunos profesionales no requieren de esta formación.

Los cursos de metodología son predominantemente teóricos, con ejemplos estereotipados ajenos al campo de estudio del alumno. Es común que no sean significativos para el alumno porque se enseña y privilegia una metodología que no es la indicada para abordar la problemática que enfrenta ni enfrentará como egresado. Además es frecuente que estos cursos de metodología se conduzcan con una metodología tradicional, expositiva. Se incluyen en la currícula con criterio "aditivo", se cree que con el hecho de incluir estos cursos en los planes de estudio ya se está atacando adecuadamente el problema de la formación metodológica y que a mayor número de cursos mayor preparación adquirirán en este campo. Pero esto es un tanto ingenuo y erróneo, pero no es lo peor. Lo peor es que los recursos y actividades de metodología no se conectan ni se integran al resto de las actividades académicas. El esfuerzo que se hace, además de pequeño y aislado, se pierde. Además de que no hay coordinación entre los profesores de metodología y los demás profesores, para planear actividades y ejercicios de investigación para los alumnos, lo más grave es que los maestros de otros cursos no tienen formación en el campo metodológico y no exigen a los estudiantes que realicen investigaciones de acuerdo con los cánones que establece la metodología científica y el trabajo académico ordinario.

Hasta ahora, de acuerdo con la información de que se dispone, no se han evaluado los currícula que incluyen cursos de formación metodológica. Ya ha pasado el tiempo suficiente como para advertir los cambios deseados; pero las evidencias que se tienen no acusan diferencias significativas entre los que cursaron metodología y los que no la cursaron. En el desarrollo de todo tipo de trabajos escolares académicos y en el desempeño de las tareas profesionales no aparecen las habilidades que se esperan como efecto de una efectiva formación metodológica. Entonces ¿por qué insistir en más de lo mismo? ¿por qué seguir ofreciendo cursos que lo único que logran es desalentar al estudiante hacia la investigación? Tal como ocurren ahora las cosas el estudiante ve en la investigación una actividad que nunca va a poder realizar porque entraña tareas propias de genios y superdotados; o bien, le parece inútil y tediosa porque incluye actividades innecesarias, reiterativas, y que él encuentra sin sentido.

Nuestras escuelas y facultades no cuentan con los materiales, equipos y el personal capacitado necesario para realizar investigación en el campo que le corresponde. A la investigación se le concibe como una disciplina o asignatura más, no como una preparación que todo profesional o académico debe poseer, en consecuencia se piensa que únicamente los que la imparten están obligados a dominarla.

Nuestros modelos educativos son tradicionales, rígidos, autoritarios. Educamos para la reproducción,

para la obediencia y la sumisión. En los últimos 25 años se ha instrumentado una estrategia que ha resultado muy eficaz, para moldear estudiantes acrílicos e indiferentes a lo que acontece en su entorno. No manifiestan compromisos ni se les percibe un afán de búsqueda espontáneo e independiente. El alumno inquieto y cuestionador es visto con desconfianza, se le hostiliza hasta lograr que inhiba ese tipo de conducta. En fin, el "currículum oculto" de nuestras escuelas socava los hábitos y actitudes propias de un investigador.

De acuerdo con el panorama descrito se hace necesario y urgente un cambio en la forma que se ha seguido para la enseñanza de la metodología en nuestras instituciones. El cambio que se propone consiste en la implantación de una estrategia didáctico-pedagógica general, en la que por sistema se apliquen en la enseñanza las técnicas metodológicas propias de un trabajo académico serio y riguroso. Al alumno se le debe familiarizar con los lineamientos metodológicos pertinentes a cada una de las materias que cursa, de tal manera que las tareas académicas que se le encomienden las desarrolle con apego a la metodología indicada para cada caso. Todos los profesores deberán desahogar sus programas centrándose en trabajos de investigación que sus alumnos realicen verificando y retroalimentando invariablemente esas tareas.

Este modelo incluye acciones como las siguientes:

- Ofrecer programas para fomentar hábitos de estudio y para el manejo de las técnicas para mejorar la eficiencia en la lectura. Estos programas deben ser periódicos y sistemáticos, para que tengan la debida consistencia.
- Proporcionar al estudiante, en paquete, al inicio de cada curso, los materiales bibliográficos necesarios a un precio sólo de recuperación de gastos.
- Implantar, como una práctica cotidiana, el ejemplo de las técnicas básicas de investigación documental tanto para el desarrollo como para la presentación de los trabajos de investigación hechos en cada curso.

Por supuesto, la implementación de un modelo didáctico-pedagógico como el que se propone implica un costo considerable, sin embargo se considera factible, porque más se gasta en cosas menos importantes. Su adecuado funcionamiento requeriría de recursos como los siguientes:

- Una planta docente convencida y capacitada para la conducción de cursos centrados en la actividad del alumno, que ensaye la metodología de su área y que disponga de criterios objetivos para evaluar el trabajo.

- Una biblioteca con los recursos necesarios y suficientes para satisfacer la demanda de servicios que requiera una comunidad académica cuya actividad principal es la investigación.
- Materiales y equipo de laboratorio suficiente para realizar las actividades de investigación programadas en los diferentes cursos.
- Equipo de cómputo al menos para desarrollar las prácticas que permitan al estudiante manejar este tipo de recursos.
- Programas permanentes de actualización y desarrollo en metodología dirigidos al profesorado.
- La implementación de un sistema de estímulos e incentivos atractivos para recompensar el trabajo de los profesores que se desempeñan satisfactoriamente dentro del modelo didáctico-pedagógico que se propone.

- Una biblioteca con los recursos necesarios y suficientes para satisfacer la demanda de servicios que requiere una comunidad académica cuya actividad principal es la investigación.
- Materiales y equipo de laboratorio suficiente para realizar las actividades de investigación programadas en los diferentes cursos.
- Propiedad en exclusiva de la biblioteca de todos los materiales bibliográficos que se requieran para el desarrollo de las prácticas de laboratorio.
- La implementación de un sistema de control e incentivos atractivos para recomendar el trabajo de los profesores que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de la enseñanza que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de la investigación que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de la gestión que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de la infraestructura que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos humanos que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos materiales que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos financieros que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos tecnológicos que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de información que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de gestión que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de desarrollo que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de innovación que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de sostenibilidad que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de competitividad que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de productividad que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de eficiencia que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de efectividad que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de eficacia que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de impacto que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de trascendencia que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de legado que se considere de mayor calidad.
- La implementación de un sistema de control de la calidad de los recursos de legado que se considere de mayor calidad.

La libertad social en la sociedad liberal-capitalista: Visión y Crítica

J. W. Barchfield*

La libertad es la condición del individuo dentro de una sociedad contratualista.

—Ludwig von Mises

Todo lo que se muestra por el hecho de que el estatus tiende a reemplazarse por el contrato, es que la fuerza cambia su forma.

—James Fitzjames Stevens

La palabra "libertad" se ha reclamado como una designación y empleado como un lema, por las filosofías y programas éticas y sociales más diversas.

—Frank. H. Knight

* Profesor titular de economía política, Universidad de Guanajuato. El ensayo se dedica a la memoria de Virgilio Fernández, fiel amigo y dedicado estudioso.

I. El Enfoque Liberal

Según el pensamiento liberal, la condición de la libertad social⁵⁴ se define en términos negativos como la ausencia de obstáculos contra las acciones del individuo impuestos por parte de fuerzas humanas. Así, plantea el filósofo político Sir Isaiah Berlin en una declaración ampliamente en círculos liberales:

Soy libre en la medida en que ninguna persona ni ningún conjunto de personas interfiere... deliberadamente con mi actividad...

Partiendo de este concepto del fenómeno, la corriente política contiene que la condición se realiza en —y exclusivamente en— el entorno que caracteriza la sociedad liberal, donde reinan las instituciones de, por un lado, los derechos individuales de propiedad sobre los medios de producción, y, por otro, un aparato político que se limite escrupulosamente a la protección de éstos. Bajo tal sistema, se asevera, los individuos son —en la frase bien difundida— ‘libre para escoger’. Esta libertad, se arguye, se manifiesta en las tres esferas de la vida económica del individuo: en el proceso productivo, en el consumo individual y en el consumo social.

54. La palabra ‘social’ califica la condición de libertad que encuentra el individuo o grupo en sus relaciones con otros, y contrasta con la ‘libertad interna’, descrita por Oleg Zinane en los siguientes términos: ‘La libertad verdadera... consiste en el control por parte del individuo de sus apetitos y pasiones y su subyugación voluntaria a los valores más altos’. Para propósitos de brevedad en el resto del ensayo la palabra calificativa será implícita.

I.1 Libertad en la Esfera Productiva

La lógica que subyace esta aseveración fue planteada originalmente por el propio fundador del pensamiento liberal John Locke, y se ha elaborado por el economista político libertario contemporáneo Milton Friedman quien parte de un ambiente socio-económico amueblado con individuos o familias autosuficientes en que cada familia puede seguir una estrategia de autoconsumo o aprovechar las ventajas materiales que proceden de la especialización y el intercambio. Dentro de este entorno `puesto que la familia siempre tiene la alternativa de producir directamente para sí misma.. no habrá intercambio (es decir, la persecución de esta estrategia económica) al menos que ambos partidos se beneficien´. Así, `la cooperación se logra sin la coerción´. Y —sostiene— tal conclusión sigue siendo válida al trasladar del mundo de productores independientes al mundo real del imperio de las relaciones productivas del capitalismo industrial en que la categoría amorfa de `productor´ ha desembocado estrechamente en aquellos de `empresario´ y `trabajador´: `como en el modelo simple así en la economía compleja de las empresas y el dinero, la cooperación es estrictamente voluntaria; puesto que... los individuos son efectivamente⁵⁵ libres para entrar o rechazar cualquier intercambio particular... cada transacción es estrictamente voluntaria´.

55. Formalmente `puesto que... efectivamente´ puede interpretarse como una cualificación de su posición. Sin embargo, puesto que Friedman nunca examina la realidad empírica, puede afirmarse que supone a priori la existencia de las condiciones que justifican su tesis.

tamente voluntaria'. La misma perspectiva se ve en la afirmación del recientemente finado teórico de la Escuela austriana, Ludwig von Mises:

El lema marxista "producción anárquica" caracteriza apropiadamente esta estructura social (el sistema del mercado) como un sistema económico que no se dirige por un dictador, un zar quien asigna a cada quien su tarea y los fuerza a obedecer este mando. Cada hombre (y, se supone, mujer) es libre; nadie está sujeto a una déspota. De su propio voluntad el individuo se integra en el sistema cooperativo...

La cooperación social dentro de un sistema de propiedad privada de los medios de producción... no sufre la coacción. En la medida en que sirve a otra gente, lo hace de su propia disposición con motivo de ser recompensado y servido por los recipientes. Intercambia bienes y servicios, no realiza trabajo compulsorio ni rinde tributo.

Así asegura:

La única protección verdadera y efectiva del trabajador se encuentra en el sistema del mercado a través del juego de los factores que establecen los precios. El mercado hace el trabajador independiente de la discreción arbitraria del patrón y sus capataces.

I.2 Libertad en el Consumo Privado

La visión liberal respecto al consumo percibe un ambiente económico en que la fuerza motriz de las ganancias potenciales inspira a los productores potenciales de los distintos productos a ofrecerlos al consumidor en las cantidades que se desean a los precios que corresponden a sus costos de producción. En las palabras de von Mises:

En su capacidad como empresario un hombre (o, se supone, una mujer) es un (a) servidor (a) de los consumidores, obligado de cumplir con sus deseos. No puede mimarse en sus propios caprichos y fantasías sino, al contrario son los caprichos y fantasías de los consumidores que son la máxima ley, siempre y cuando ellos están dispuestos de pagar para ellos. El (la) está bajo la necesidad de ajustar su conducta a las exigencias de los consumidores.

Es decir, en la frase predilecta de los autores de libros de texto, 'el consumidor es rey' y reina sin oposición 'la libertad de escoger'.

I.3 Libertad en el Consumo Social

La postura liberal respecto a la cuestión del consumo social —es decir los bienes que proporciona a la ciudadanía en común el gobierno— no puede precisarse. Según la corriente más doctrinaria cuyas raíces se extienden hasta John Locke y tiene expresión

en los pensadores del liberalismo más conservadores de los días contemporáneos tales como el ya citado von Mises, el gobierno debe pegar su actuación a la garantía de los derechos de la propiedad prevalecientes y abstenerse escrupulosamente de cualquier actividad ajena la cual obstaculizaría la dinámica `espontánea´ del mercado e iniciaría el viaje en `el camino hacia la servidumbre´. Sin embargo, existe una segunda corriente que encuentra su inspiración intelectual en el propio Adam Smith que plantea como `el tercer papel del estado´ que éste debe `realizar y mantener determinadas obras públicas e instituciones públicas cuya realización y mantenimiento no puede ser nunca de interés para un individuo particular o para un pequeño número de individuos´ porque el beneficio de las mismas no podría nunca reembolsar de su gasto..., aunque con frecuencia reembolsan con gran superávit a una sociedad (global)´. Y como han lamentado los Friedman, `desde entonces (este deber)... se le ha utilizado para justificar una gama extremadamente extensa de actividades públicas´. Aun el finado compañero de Escuela de von Mises ha afirmado que `el principio fundamental del liberalismo —de que en la organización de nuestros asuntos debemos aprovechar al máximo las fuerzas espontáneas de la sociedad y recurrir tan poco como sea posible a... (los reglamentos gubernamentales)— es capaz de una variedad infinita de aplicaciones´. Así, se acepta por el grueso de los pensadores de afiliación liberal, aunque con inquietudes, que el gobierno puede tener un componente `productivo´; que puede encargarse con la realización de obras en

el beneficio social, aunque, siempre se recalca, éstos no deben ser de índole `clasista´.⁵⁶ Sin embargo, ante la extensión progresiva del sufragio que se han aceptado— aunque normalmente sin aplausos— ha alcanzado predominio la doctrina por lo menos a nivel vulgar de que bajo la democracia representativa o liberal `el pueblo manda´ y el voto mayoritario representa un dispositivo que otorga a los individuos la libertad de emprender el consumo social y dirigirlo consistentemente con su predisposición.⁵⁷

I.4 Resumen

A fin de cuentas, el ritmo del tambo liberal sobre la naturaleza de las relaciones económicas en la sociedad liberal-capitalista puede resumirse en una frase de von Mises:

La libertad es la condición del individuo dentro de una sociedad contratualista.

II. Los límites de la Perspectiva Liberal

Subyacente a la postura liberal se encuentran un número de supuestos, algunos explícitos, otros que

56. Véase, por ejemplo, Plattener, 'The Welfare State vs. the Redistributive State' o la obra de la Comisión Trilateral, examinado por el presente autor en 'Límites y libertades de Leviatán, Pte. I, Sección II para expresiones claras de esta corriente'.
57. Cabe señalar que los liberales también recalcan un lado negro al consumo social: que impone sobre toda la comunidad costos que sólo la mayoría han —en lo abstracto— accedido. De esto, observan (correctamente) el consumo social representa la coerción de la minoría.

pueden deducirse que descansan inauditos en la teoría. Respecto a aquellos que ocupan la primera categoría son primero, la presencia de un gran número de contrapartidos potenciales en las relaciones contractualistas entre los cuales el individuo podría escoger para realizar sus intercambios a la vez en la esfera de producción y de consumo y, segundo, la capacidad del individuo de cambiar contrapartidos en estas relaciones sin incurrir costos (significativos), monetarios o de otra índole. Tocante a éstos que quedan implícitos se destaca aquella de que las relaciones contractualistas carecen del carácter del ser coercitivos.

El examen de la falla de estas suposiciones de corresponder a la realidad puede partir útilmente de la afirmación articulada por parte del profesor Friedman y su coautora Rose Friedman que el acertijo clásico presentado por el bandido proverbial —'su bolsa o sus vidas'— resulta ajeno al marco analítico del liberalismo en el sentido de que 'no se trata... un intercambio voluntario ni... una elección libre'. Tocante a la primera condición, la respuesta más decisiva procede del propio arsenal de suposiciones que sostiene la teoría liberal: en un ambiente amueblado por medios limitados y seres humanos caracterizados por las suposiciones sagradas del hedonismo, la racionalidad y la automización, no habrán intercambios voluntarios'. Así, como ha observado contundentemente el estudioso de relaciones jurídicas, Richard L. Hale observó '(E)l hecho de que uno elige entre alternativas no indica

una falta de compulsión. Aun un esclavo hace una elección. (Escoge)... realizar el movimiento muscular `voluntario´ que exige el trabajo para evitar la amenaza de algo peor´. A fin de cuentas, que sean los dispositivos de asignación y distribución que emplea en una sociedad aquella del mercado o del mando burocrático, existe como principio fundamental la `libertad de escoger´ y de ahí, resulta su presencia un criterio inadecuado para evaluar la libertad que proporciona una estructura social. Al volver a la cuestión de la `elección libre´, la perspectiva liberal se ubica plenamente dentro del paradigma que percibe el mercado como un fenómeno fabricado por `fuerzas espontáneas´ y, de ahí, conduce a elecciones que —en contraste con aquellas impuestas por el bandido (y el gobierno)— proceden de la naturaleza y no del capricho humano. La falla que socava este enfoque es que el mercado no es un producto de fuerzas `espontáneas´ o naturales sino un artefacto plasmado por el otorgamiento de derechos jurídicos de propiedad sobre bienes económicos entre la población y, de ahí, de acciones humanas ponderadas por el poder relativo que las subyacen.⁵⁸ Más allá de estas críticas generales, resulta iluminativo examinar los límites de la visión liberal en más detalle, como existen, a la vez en torno a las relaciones de producción y en la esfera del consumo.

58. El punto se ha elaborado por el presente autor en 'Hacia una reconceptualización del Estado' y 'Estado y economía; véase también Polanyi, *La gran transformación*.

II.1 Coerción en el Proceso Productivo

Como se ha visto, la teoría liberal sostiene que la introducción de empresas `intermediarias' y dinero en el entorno económico —es decir, la transformación de las relaciones sociales de aquellos que caracterizan productores independientes a aquellas que predominan en la sociedad capitalista industrial— no restringe la autonomía que disfrutaban los trabajadores: `cada transacción es estrictamente voluntaria' y sigue reinante la libertad... El problema —como ha observado el politólogo Atilio Borón y como resulta empíricamente indisputable— es que la diferencia clave en torno a las relaciones de producción en la sociedad de productores autosuficientes y la industrial no es ni la presencia de `instituciones intermediarias' ni el uso de un medio de intercambio sino, al contrario, el surgimiento de la diferenciación social manifestada por la desaparición del productor independiente como categoría social para revestirse en las nuevas categorías de empresario quien detenta el capital y el obrero sin medios de producción. Como principio general, el trabajador corriente no se encuentra integrado en la llamada `cooperación espontánea' —no se ha convertido en empleado— porque **escogió** intercambiar su independencia socioeconómica para ampliar riqueza sino está integrado en el proceso porque, desprovisto de medios de producción propios, no tiene otro medio para sobrevivir. Y como ya observó en 1761 el Lord Chancellor Northingam, 'a fin de cuentas, gentes necesitadas no son libres'.

Ni afecta esta conclusión el principio de que en el sistema del mercado impera `la libertad de escoger´ entre patronos —que, en las palabras de Friedman, que los individuos son `efectivamente libres para rechazar cualquier intercambio particular´—. Más allá del hecho de que en un mundo en que reúnen las condiciones de la concentración jurídica de la propiedad productiva y el desempleo crónico, muchas personas **no** están `efectivamente libres´ `para entrar o rechazar cualquier intercambio´ sino que, so pena del hambre, tienen que agarrar la primera oferta de salario que se presenta,⁵⁹ el problema fundamental con el enfoque es que cae en —O quizá más bien busca refugio en— la falacia de composición: aunque el trabajador esté libre para rehusar `cualquier transacción particular´ **no está libre para rehusar todos**.⁶⁰ Y lo que sea su elección. Con pocas excepciones lleva al trabajador a uno de los sitios de producción a que calificó el teórico económico Sir Dennis Robertson `islas de poder conciente´. Como observó el politólogo Randall Bartlett:

59. Esta cuestión, que se ha tratado por el presente autor (Barchfield, 'Raíces e institucionalización de la relación entre capital y trabajo') se recalca en la declaración del pensador político escosés conservador del siglo diecinueve, James Fitz-James Stevens quien plantea la pena que imponga el cese de un trabajador:

Si, en los tiempos pasados, un esclavo fuera inatento, su amo, sin duda, podría tenerlo latigado, o mutilado, o matado; pero tuvo que considerar que al hacerlo, fue atacando su propia propiedad... Si un criado moderno se comporta mal, puede ser tirado de la casa en seguida y otro empleado con la misma facilidad con que se llamaría por un carruaje. Despedir a una persona puede ser lo equivalente de sentenciarla a meses de sufrimiento y una caída permanente de estatu. Tales castigos son infligidos sin apelación, sin reflexión y sin la molestia más pequeña a la superficie suave de la vida cotidiana.

Puesto que resultará prohibitivamente caro, si no (técnicamente imposible contratar sobre todas las variables desconocidas en una situación dinámica de producción, acuerdos formales especificando los detalles del cumplimiento completo son simplemente imposibles. El resultado es un contrato especial de empleo que intercambia un pago fijo por la autoridad para dirigir el esfuerzo del empleado como quiera el patrón (énfasis en el original).⁶¹

De ahí,

la relación laboral no refleja un intercambio 'cosa por cosa' sino la aceptación del control por un precio.

Y así prevalece en el ambiente de las relaciones de producción que predominan en las sociedades liberal-capitalistas la coerción arbitraria que denuncian los propios escritores ortodoxos.

60. Esta aseveración necesita de elaboración. Así, cabe reconocer la crítica desafiante que postula el filósofo G. A. Cohen al referir a los grupos inmigrantes en Inglaterra quienes 'están dispuestos a trabajar jornadas muy largas en tiendas compradas de la pequeña burguesía (nacional) las cuales anteriormente cerraron temprano'. Observa que 'su capital inicial es típicamente un conjunto de los ahorros de muchos, quizá so costa de mucho dolor mientras todavía en la condición proletaria', para concluir que 'objetivamente hablando, la mayoría de proletariado inglés (o de otro país donde sucede lo mismo como Francia, Alemania y Estados Unidos) está en una posición para conseguir este estatu. Por ende, la mayoría (en estos proletariados) no está forzada a vender su fuerza-trabajo'. Aquí la cuestión se enfrenta la falacia de composición. Tiene razón el profesor Cohen que, en lo abstracto cualquier trabajador capitalista puede —a través de una combinación favorable de 'audacidad' competencia, autoabnegación y suerte— escapar a las condiciones de su clase. Pero no todos pueden hacerlo y, de hecho, bajo las condiciones actuales, sólo una minoría. Los límites proceden de dos

II.2 Coerción en el Consumo Individual

La tesis liberal de que la economía del mercado proporciona al individuo la libertad en la esfera del consumo está abierta a tres críticas, una que emana de la naturaleza inherente del sistema del mercado, la segunda y tercera que logran vigencia con el desenvolvimiento de las relaciones económicas en la fase madura del capitalismo.

La existencia del primero fue reconocido, aunque sea en forma involuntaria y distorsionada, en la declaración de von Mises según la cual los productores quedan al mando de los consumidores siempre y cuando éstos están `dispuestos` de pagar el precio. Es decir, la condición de ser `rey` y de disfrutar `la libertad de elegir` una mercancía depende estrechamente de lo que llaman los economistas `la demanda efectiva`: el deseo psicológico más la presentación de la cantidad de dinero correspondiente. El problema para la reclamación liberal

fuerzas complementarias, específicamente la estructura de demanda de la producción en la oferta de éstos. Efectivamente, no toda persona puede ocuparse en la fabricación a mano de cinturones u otras artesanías, vender boletos de lotería o periódicos, o convertirse en prostitutas o abogados: obra la flamante Ley de Demanda y Oferta y al entrar demasiados practicantes, baja el ingreso de cada uno hasta que nadie sobrevive. El grueso de la demanda en sociedades industriales y semi-industrializadas es para mercancías tales como televisores, automóviles, películas, etc. que, debido a la naturaleza de la tecnología disponible (sobre esta cuestión, véase el trabajo del presente autor, 'Raíces y institucionalización de la relación entre capital y trabajo') queda el coto de relaciones capitalistas de trabajo.

61. Este planteamiento se disputa *ardientemente* por los economistas Arman Alchain y H. Demstet aseguran que no existe dentro de la empresa ninguna relación de autoridad sino una serie de contratos renegociados en que (implícitamente) el trabajador acepta las nuevas condiciones del trabajo exigido por el patrón. Véase 'Raíces y institucionalización...'

es que la falta de proporcionar una `demanda efectiva' procede no sólo de la ausencia de una `disposición' para pagar sino también de la incapacidad de pagar, la carencia de dinero. Así, la `libertad de escoger' estriba forzosamente en el ingreso de que dispone el individuo, y aquellos de bajos o nulos ingresos sufren la reducción correspondiente en la libertad que disfrutaban en la esfera del consumo.

El segundo procede del hecho bien claro a todo observador de la panorama económica y ya examinado por el presente escritor en un ensayo anterior: que las sociedades liberales del mundo industrializado y semi-industrializado no se caracterizan por una panorama dominada por empresitas homogéneas que, si imperen sobre sus trabajadores, se rinden sumisamente ante los consumidores, como pinta la teoría ortodoxa. Tiende de desembocar en dos sectores de rasgos distintos: aquel que abarca las empresitas de ese tipo —que se ha denominado `el sector del mercado'—; y otro, integrado por corporaciones grandes que se ha denominado `el sector de planeación'. La característica fundamental de los integrantes de éste es que lejos de ser meros `intermediarios' entre los productores directos y los consumidores, unidades que se ubican pasivamente en ambientes políticos-económicos y culturales dados, como pintan los escritores ortodoxos, sino instancias que, aprovechándose de las economías de escala de diferente índole y a menudo organizados a la vez en forma intraindustrial e interindustrial para cooperar y coordinar sus políticas bajo lo que se ha llamado la **planeación centralizada del sector privado**, emplean

su poderío con motivo de plasmar todo un entorno que sirva sus intereses. Aunque esta evolución tiene ramificaciones más variadas, tocante a la cuestión de la libertad en la esfera del consumo individual sirve destacar que son decisiones administrativas realizadas dentro de los altos de la jerarquía de esas empresas o el sistema de coordinación superior que determinan cuándo se introduce un producto, cuándo se lo descontinúa, qué precio llevará, cuáles serán sus características específicas.⁶²

El tercero estriba en una interpretación amplia del concepto de la coerción: que esta comprende no sólo la sumisión de la conducta de un individuo a la fuerza o amenaza de la fuerza, como plantea la teoría liberal, sino también la sumisión de su voluntad a través de un proceso de persuasión que manipula al individuo consistente con las metas de otros, y en contra de sus propios intereses objetivos. Aquí se está en la presencia de la coerción que procede de las grandes agencias de publicidad las cuales pretenden atraer a los consumidores a través de la presentación de los productos que patronizan como portadores de calidades o ropes como medios para la consecución del poder, el sexo, la juventud, el éxito, o el estatus social elevado, y así desarrollando lo que el pensador social John Kenneth Galbraith ha apodado 'la secuencia revisada' en la relación entre la oferta y la demanda.⁶³

62. Su impacto en la esfera de producción es estrechar las relaciones de control a través de la elaboración de reglas sobre el manejo de 'recursos humanos'; su impacto sobre otra dimensión de la libertad, esa del consumo social, se tratará abajo.

II.3 Coerción en el Consumo Social

Más allá de los límites que proceden de la ya anotada coerción de la minoría inconforme inherente en cualquier decisión colectiva y el problema endógeno de la organización política de grupos grandes que se encarna la ley fierro de la oligarquía de Robert Michels,⁶⁴ la libertad de elegir que disfruta el individuo a través del consumo social se obstaculiza por una influencia innata al sistema liberal-capitalista: el poder desproporcionado que goza la clase empresarial a la vez para sesgar y para restringir el consumo social. Tal poder de recursos financieros superiores que dispone respecto a otros grupos sociales, y su posición paradójico respecto cualquier proyecto de consumo social.⁶⁵

La primera e importantemente la segunda fuente surge de la operación del principio del `pasajero

63. La perspectiva ortodoxa es que la publicidad comercial no manipula al individuo; sólo proporciona 'información' que le facilita tomar decisiones inteligentes en su elección de sus compras. (Véase, por ejemplo, Stigler y Becker, '*De Gustibus Non Est Disputandum*'). Sin embargo, aunque las agencias comerciales no se ven afectar la demanda por productos, dos autores de la misma corriente sugieron que maniobra nefasta si se logra por los medios noticiarios: pintan 'un simbiosis entre el sector gubernamental y los medios' en que áquel proporciona a éste cuentos sobre la alegada destrucción ambiental, la alegada crisis de energía, alegadas fallas en productos comerciales, alegados accidentes industriales, etc., que provocan un deseo artificial por la acción gubernamental por parte de los ciudadanos. (Sánchez y Schapp, '*Government Policy as Strategy*').
64. 'Quien dice organización dice tendencia a la oligarquía... La maquinaria de la organización... invierte totalmente la posición del líder respecto a las masas...' y 'La organización es la madre del gobierno de los elegidos sobre la electores'. *La sociología del partido político y Studi sula democrazie...*, resumido en Sartori, *Teoría de la democracia*.

libre'. Según éste, a mayor número de personas que se beneficiarían de un proyecto organizacional, menor la importancia de la participación de cualquier integrante potencial a su éxito y, dado que toda participación implica costos al participante —sea en tiempo, dinero y esfuerzo—, las personales `racionales' (es decir, de orientación egoísta) `la dejarán para Fulano'. Aunque ciertamente demasiado reductionista, el enfoque disfruta considerable poder explicativo. Así el economista Mancur Olson observa que en las sociedades liberales:

el sector que tiene el número más grande (y mejor financiado) de los lobbies es la comunidad empresarial... El alto grado de organización de los intereses empresariales resulta del hecho de que la comunidad de la iniciativa privada se divide en una serie de industrias (generalmente oligopólicas) cada una de las cuales contiene un número de empresas suficientemente restringido para organizarse voluntariamente y proporcionarse un lobby.

En contraste —cuenta— `la mayoría de los trabajadores, consumidores, agricultores, etc., se organizan (y contribuyen en términos financieros a un proyecto político) sólo bajo condiciones especiales'.

65. Esta cuestión se examina en más detalle en los trabajos del presente autor, 'Límites y libertades del Leviatán' Ptes II y IV', 'Crítica de las Perspectivas Ortodoxas' y 'El Estado ante la Coyuntura Neoliberal', respectivamente; además de 'The Project of the State in Capitalist Society'.

La tercera fuente del poder político de la clase empresarial frente a la política económica procede del hecho incontrovertido de que el grueso de las políticas gubernamentales dependes del presupuesto disponible para llevarlas a cabo. Y, a la vez, bajo condiciones normales, el grueso de los presupuesto gubernamentales se alimentan de los impuestos que proceden —directa o indirectamente— del nivel de actividad económica en la sociedad. Por esto, en torno, depende estrechamente de la tasa de inversión privada y, de ahí, en la tasa anticipada de ganancias que se ve perjudicada por el nivel de los impuestos...

Así, la capacidad de la comunidad en la sociedad liberal-capitalista de suministrarse con los bienes de consumo social tiende de limitarse la capacidad del sector privado a montar de sus interes, a la vez por medios políticos y económicos.

II.4 Resumen: Los Límites de la Libertad Negativa

Aun aceptando la definición de la libertad que plantea el pensamiento liberal, resulta evidente de la discusión que se ha realizada lo oropel de la dicotomía edificada que bosqueja el mercado como la fuente de la libertad a la vez que el aparato gubernamental se demoniza como el infierno de la coerción. Primero, en ambos existe `la libertad de escoger´ y en ambos la elección lleva consigo costos de una u otra índole al elector.

Segundo, igual con la condición que caracteriza el encuentro entre el ciudadano y el bandido, no todos

integrantes de la sociedad liberal disponen de la misma libertad: mientras para la mayoría existe sólo aquella de elegir entre alternativas dadas, para la minoría existe aquella de establecer la naturaleza de estas alternativas. Tercero, la desigualdad que caracteriza la dotación de la libertad entre la población no surge del juego de `fuerzas espontáneas´ sino de la desigualdad en el poder— económico, político o de otra índole— que disponen los integrantes de la sociedad, y de ahí su capacidad relativa de dirigir las `fuerzas´ consistentes con sus propios intereses. Finalmente, puesto que por un lado, la desigualdad del poder mina la libertad... `sólo bajo condiciones de completa igualdad pueden desarrollarse plenamente la libertad individual´, como puntualizó el teórico político ruso Mijail Bakunin—, y por otro, que la dinámica de la economía liberal depende de una estructura de alicientes y castigos monetarios que propicia la desigualdad en el poder económico, existe una contradicción **innata** la función productiva de la sociedad liberal y la meta libertaria.

III. La Sociedad Liberal-Capitalista ante La Libertad Positiva

III.1 Los Límites de la Libertad Negativa

Más allá del hecho de que el sistema del mercado no proporciona la libertad en el sistema negativo y así falta según sus propios criterios, debe verse que el concepto en sí mismo es por lo menos en tres

sentidos —seriamente limitado como una meta humana.

Primero contrario al enfoque liberal y ubicando la cuestión en el contexto de la sociedad urbana-industrial contemporánea, de una perspectiva global la libertad negativa no puede maximizarse, sino sólo puede distribuirse entre los individuos o grupos que la integran. Subyacente a esta consideración es la realidad de que en sus acciones sociales y económicas los individuos generan impactos —`externalidades`— que repercuten sobre el bienestar de sus similares. De esto, resulta que la libertad de externar los costos de las acciones de uno tiene contrapartida en la cárcel del otro del sufrimiento de las consecuencias de estas acciones: la libertad que disfrute Alfa tocante a regulaciones respecto al manejar borracha, fumar en restaurantes, tocar su radio portátil en transporte público, y tirar su basura en todas partes tiene como contrapartida la falta de libertad de Beta para trasladarse con seguridad, evitar la contaminación de sus pulmones, disfrutar la paz audio, y la belleza visual. De esta perspectiva, la libertad negativa debe verse como `un juego de suma Cero`. Quizá nadie ha presentado la cuestión mejor que el propio Isaiah Berlin:

Los seres humanos son altamente interdependientes y la actividad de nadie es tan completamente particular para que nunca obstaculiza las vidas de otros: la libertad para el tiburón es la muerte para el robalo; y de ahí, la

libertad de algunos depende de la restricción de otros.

Segundo, el concepto negativo de la libertad, al contraponerse con el concepto positivo de éste, bien el poder efectivo para buscar una meta, carece de una base objetiva de definirse. La cuestión se ve claramente en los límites de la postura articulada por el economista político Fritz Machlup quien afirma que

Encuentro difícil comprender que habría conducido hombres sabios y pensadores eminentes a tomar tres distintas ideas: `1) Yo soy mental y físicamente capaz de hacerlo; 2) Yo tengo el dinero para hacerlo; 3) A mí no se me prohibirá hacerlo o no será castigado por haberlo hecho`, y tirar las tres en una cacerola y revolverlas en un guisado que se llama 'libertad'.

‘Poseer dinero’ —insiste—:

ni otorga ni implica la libertad; sólo capacita una persona para aprovechar más de las libertades existentes.

El problema es que este enfoque depende de una visión del mundo en que el sistema de precios como medio para racionar bienes de consumo —incluso del tiempo de los actores económicos— se ve como natural —`el resultado de una ley inmutable de la naturaleza´ e `independiente de la voluntad humana´, como cooperativamente lo describe el profesor

Machlup—; y, de ahí, no más un límite en la libertad que la incapacidad física de un individuo de conducir una bicicleta a cien kilómetros por hora (para usar su ejemplo). Pero como se ha recalado en la sección anterior, el uso de dinero para asignar la fuerza-trabajo de individuos y distribuir los bienes de consumo es un artefacto, un producto de decisiones humanas, y de no es un sistema más natural que aquel que realiza estas actividades por medio de la administración burocrática. De ahí al escamotear de la cuestión del proceso de asignación y distribución que se utiliza en el sistema de mercado, la perspectiva liberal crea una dicotomía entre el concepto negativo y positivo de la libertad que es artificial.

Tercero, aun dada la existencia de una dicotomía efectiva entre los dos conceptos de libertad, no resulta evidente que la elección del negativo resulta más consistente con las metas finales de la humanidad. Aunque para libertarios como el filósofo político Robert Nozick la libertad en este sentido se concibe como sumo bono en base a su interpretación de 'ley natural' para muchos pensadores dentro de la corriente liberal se estima, sólo o principalmente, por su valor instrumental, su importancia como materia prima de una meta superior. Aunque para aquellos de instinto economista convencional, esta meta es la felicidad lograda a través del consumismo —la tesis de que el sistema de libre empresa maximiza el bienestar social en términos materiales—, para otros de índole más sofisticada, es la autorrealización del individuo.

Consistente con esta perspectiva se encuentra el planteamiento del pensador social contemporáneo Cornelius Castoriadis:

Por enajenación —una dimensión de cada sociedad clasista... — se refiere al hecho de que el producto de la actividad del ser humano, instituciones además de objetos, asumen una existencia social independiente que lo oprime. En lugar de ser dominado por él, este producto lo domina... y lo deshumaniza.

... Lo que está en jaque... es la autoexpresión y autocreación.

y del filósofo político alemán del siglo pasado Baron Wilhelm von Humboldt:

El fin del ser humano... es el desarrollo más refinado y armónico de sus poderes hacia una totalidad completa y consistente...

y del economista político y filósofo social inglés del mismo periodo, John Stuart Mill:

La naturaleza humana no es una máquina que se construye según un modelo, diseñado para realizar un trabajo específico, sino un árbol que tiene que crecer y desarrollarse en toda su grandeza en base a la tendencia de las fuerzas internas que la define como una cosa viva.

El economista político libertario contemporáneo James M. Buchanan se une con esta perspectiva,

afirmando que `(un) atributo que hace a los seres humanos categóricamente distintos aun de los animales superiores... descansa en la carencia de estos de cualquier sentido de convertirse de lo que son... Una diferencia esencial entre mi perro y cualquier otro de nosotros descansa en nuestro sentido de "convertirse" como una parte y de hecho quizá la parte más importante, de la propia vida. De ahí, asegura, se encuentra la importancia de la libertad en el sentido liberal:

Los seres humanos desean la libertad para convertirse en el tipo de ser al que aspiran.

Fundamentalmente la misma visión se expresa en el pensamiento del anarquismo social, planteada en las palabras del escritor francés Alain Derbez:

Para el anarquista, la libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad vital concreta para cada ser humano de llevar a su pleno despliegue todas las potenciales, capacidades y talentos con que le ha dotado la naturaleza y ponerlos al servicio de la sociedad.

La diferencia es que en contraste con los libertarios individualistas, los portadores de esta corriente filosófica reconocen que la capacidad de realizarse depende de una interpretación de la libertad más amplia que la ausencia de la `interferencia deliberada' con las actividades del individuo, sobre todo cuando ésta se define estrechamente en término de la represión física externa —o la amenaza de esta—

procedente, efectivamente, exclusivamente del aparato gubernamental.⁶⁶ Al contrario, depende también del poder efectivo; la `libertad para´ realizarse.

III.2 La Libertad Positiva en la Sociedad Liberal-Capitalista

La capacidad de un individuo para realizarse requiere no sólo la `libertad de´ sino la `libertad para´; y en una sociedad donde imperan las relaciones monetarias esta capacidad se concede, en muchos casos sólo con la posesión de dinero o de otros recursos complementarios tales como tiempo libre o conocimiento que se consiguen a cambio del dinero. El problema es que las sociedades liberales-capitalistas `realmente existentes´ tienden a caracterizarse por un considerable grado de desigualdad económica con su corolario de pobreza relativa y a menudo absoluta resultante, y, peor, que depende la forma institucional de las desigualdades de ingreso como dispositivo fundamental de funcionamiento. De ahí resulta que la restricción del `poder efectivo´ de un porcentaje más o menos grande de sus poblaciones es una característica inherente del sistema liberal-capitalista que socava su capacidad de proporcionar la libertad en lo que puede sostenerse es el sentido más importante del término.

66. La diferencia que distingue las dos corrientes, a la vez en torno a su interpretación de la naturaleza de las relaciones sociales que rigen la sociedad liberal-capitalista y su proyecto político— si no ostentosamente sus valores subyacentes—, se examina en el trabajo del autor. *'The Capitalist State...'*

BIBLIOGRAFIA

Raymond Aron, *Ensayo sobre libertades* (1965) México: Alianza Editorial 1990)

Mijail Bakunin, *Escritos de filosofía política*, I. G. P. Maximoff, comp. (Madrid: Alianza Editorial 1978)

J. W. Barchfield, 'Límites y libertades del Leviatán' Ptes. I-V, *Ruta*, Nos. 3, 4-5, 6-8 y 9-10; 1990, 1991 y 1992, respectivamente.

'The Economic Project of the Capitalist State' *International Journal of social Economics* XVIII (3) 1992.

'Raíces e institucionalización de la relación entre capital y trabajo' (1993), *Informe postgraduado de la Universidad de Chapingo* (por aparecer)

'Economía y estado en la sociedad liberal: Hacia una reconceptualización' (1994) por aparecer)

Isaiah Berlin, 'Dos conceptos de la libertad' en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969) Madrid: Alianza Universitaria 1988)

Norberto Bobbio, '¿Más iguales o más libres?' *Nexos* No. 115, 1987

Atilio Borón, 'Entre Hobbes y Friedman...', *Cuadernos Políticos* No. 23, 1980

'Mercado, Estado y democracia...', en Rosario Green, comp., *Los mitos de Milton Friedman* México: Nueva Imagen 1983) J. M. Buchanan, *Los límites de la libertad* (1975) México: Premia 1981)

'Natural and Artifactual Man', *What Should Economists Do?* (Indianapolis: Liberty Press 1979)

J. A. Casswell, 'An Institutional Perspective on Corporate Control and the Network of Interlocking Directorates', *Journal of Economic Issues* XVII (4) 1980

Cornelius Castoriadis, 'Sur le contenu du socialisme, I', en *le contenu du socialisme* (1955) París: 10/18 1979)

G. A. Cohen, 'The Structure of Proletarian Unfreedom', *Philosophy and Public Affairs* XII (1) 1983

Partha Dasgupta, 'Positive Freedom, Markets and the Welfare State', *Oxford Review of Economic Policy* II (2) 1986

Robert Delorme y Christine Andre, *L'Etat et l'Economie. Un Essai d'Explication de l'Evolution des Depenses Publiques en France (1870-1980)* (París: Editions du Seuil 1983)

Alain Derbez, 'Chomsky y el anarquismo', *La Jornada*,
7 de septiembre de 1993

W. M. Drugger, 'Power: An Institutional Framework
of Analysis', *Journal of Economic Issues* XIV (4)
1980

'Corporate Bureaucracy: The Incidence of the
Bureaucratic Process', *Journal of Economic Issues*
X (4) 1976

Amaiti Etzioni, *Organizaciones modernas* (México:
UTEHA 1965)

Milton Friedman, *Capitalismo y libertad* (1960) Madrid
Alianza)

y Rose Friedman, *Libertad de elegir* (México: Gri-
jalbo 1980)

J. K. Galbraith, *Nuevo Estado Industrial* (1967)
Barcelona: Ariel)

R. A. Gonce, 'F. H. Knight on Capitalism and
Freedom', *Journal of Economic Issues* XXVI (3)
1992

R. L. Hale, 'Coercion and Distribution in a Supposedly
Non-Coercive State', *Political Science Quarterly*
XXXVIII 1923

- ‘Bargaining, Duress and Economic Liberty’,
Columbia Law Review XXXIII 1943
- F. A. (von) Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid:
Alianza 1944)
- Los fundamentos de la libertad* (1960) Valencia:
Fondo de Cultura s.f.)
- Derecho, legislación y libertad, I* (Madrid: Unión
1987)
- G. W. F. Hegel, *Filosofía Real* (México: Fondo de
Cultura Económica 1985)
- Guillermo (Wilhelm) von Humbolt, *Escritos políticos*
(1901) México: FCE 1983)
- Fritz Machlup, ‘Lieralim and Choise of Freedoms’,
en Wrich Streissler, comp., *Roads to Freedom:
Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*
(London: Routledge & kegan Paul 1969)
- C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal
Democracy* (Oxford: Oxford University Press
1977)
- J. S. Mill, ‘On Liberty’ (1859), en S. Colectti, comp.,
On Liberty and Other Writings (Cambridge
University Press 1989)

- A. S. Miller. *The Modern Corporate State* (Westport: Greenwood Press 1976)
- Ludwing von Mises, *Acción humana* (1962) Madrid: Unión 1987)
- Robert Nozick, *Anarquía, estado y Utopía* (1974 México: FCE 1988)
- Karl Polanyi, *La gran transformación* (1944) B. A.: Claridad 1947)
- M. F. Plattner, 'The Welfare State vs. the Redistributive State' *The Public Interest*, No. 55, 1979
- Nicolás Sánchez y D. Schap, 'Government Policy as Strategy in a Three Sector Economy', ponencia presentada ante la reunión de la Public Choice Society, Savannah, Georgia, 1983
- Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia* (Madrid: Alianza Universitaria 1989)
- Tibor Scitovsky, *Frustraciones de la riqueza* (1973 México: Fondo de Cultura Económica 1976)
- J. F. Stephen (Sir), *Liberty, Equality, Fraternity* (1873) Indianápolis: Liberty Press 1993)
- G. J. Stigler y G. S. Becker, 'De Gustibus Non Est Disputandum' *American Economic Review* LXVII 1977

Fernando Vallespín O., *Nuevas teorías del contrato social*
(Madrid: Alianza Universitaria 1985)

Raymond Vernon, *Soberanía en peligro* (1971) México:
FCE 19730

Reproducción del No. 75 de la *Calendario Universitaria*, se terminó de imprimir en julio de 1993, en la imprenta de la Universidad, Cuernavaca de Azteca, No. 1, C.P. 76000, Cuernavaca, Gro., México.

Tiró 500 ejemplares

Fernando Vallejo O., *Nuevas teorías del contrato social* (Madrid: Alianza Universitaria 1985) México: Greenwood Press 1976)

Raymond Vernon, *Sobornos en el extranjero* (1971) México: Fondo de Cultura Económica 1970

Robert Nozick, *Anarquía, estado y Utopía* (1974) México: FCE 1988)

Karl Polanyi, *La gran transformación* (1944) B. A.: Claridad 1947)

M. F. Plattner, 'The Welfare State vs. the Redistributive State' *The Public Interest*, No. 55, 1979

Nicolás Sánchez y D. Schap, 'Government Policy as Strategy in a Three Sector Economy', ponencia presentada ante la reunión de la Public Choice Society, Savannah, Georgia, 1983

Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia* (Madrid: Alianza Universitaria 1989)

Tibor Scitovsky, *Frustraciones de la riqueza* (1973) México: Fondo de Cultura Económica 1976)

J. F. Stephen (Sr), *Liberty, Equality, Fraternity* (1873) Indianápolis: Liberty Press 1993)

G. J. Stigler y G. S. Becker, 'De Custibus Non Est Disputandum' *American Economic Review* LXVII 1977

Esta edición del No. 75 de la Colmena Universitaria, se termino de imprimir en Julio de 1995, en la Imprenta Universitaria, Lascuráin de Retana No. 5, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Tiro 500 Ejemplares

