

*colmena*

# *universitaria*



DL\_UNIV  
B. 155097241  
DL  
D. 26  
74  
1

26

colmena

# universitaria

PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Año 3/número 26

Agosto de 1974

DIRECCIÓN: LUIS RIONDA ARREGUÍN

## sumario

- Reforma, bachillerato* 3
- Marxismo e Historia* 6  
Carlos Pereyra B.
- Tendai El Grande y Descartes* 12  
Minoru Hara
- El ideal griego en el siglo de Pericles* 16  
Aurora Jáuregui de Cervantes
- La Filosofía de la Ciencia como  
Filosofía Rigurosa* 22  
Hugo Padilla
- El tratado de asistencia recíproca y  
solidaridad americana* 28  
José Humberto Castro Villalobos
- La persona en el proceso* 44  
Eugenio Trueba
- Introducción a Pascal* 49  
Agustín Basave Fernández del Valle

## Reforma: bachillerato

### EN EL SENO

*de la Universidad de Guanajuato se han concluido estudios de reforma en el nivel medio superior y quedaron diseñados los dos últimos —adicionales— semestres que en principio ya habían sido aprobados por el Consejo, pero cuyo contenido había sido objeto de discusión.*

*Estos dos últimos semestres reúnen en nuestro concepto materiales variados que parecía muy difícil conjugar: complementarios para cerrar el ciclo común de los semestres anteriores sobre conocimientos mínimos exigibles; propedéuticos, agrupados en dos grandes cuadros, para carreras técnicas y humanidades de acentuada flexibilidad, y materias encaminadas directamente a la preparación para el trabajo divididas en cuatro actividades hasta ahora, susceptibles de ensanchamiento posterior.*

Colmena

UNIVERSITARIA 3

*Es de mencionar que se vio la necesidad de revisar los semestres primero a cuarto para ajustarlos en lo meramente indispensable a los dos finales.*

*Se trabajó sobre proyectos de la oficina de planeación y estudios practicados por el Dr. José Ramos, convocándose a varias reuniones de directores de Escuelas Preparatorias, muy conocedores todos ellos de los problemas actuales del bachillerato. Por su aspecto propedéutico, el proyecto se dio a conocer a las escuelas profesionales de la Universidad, obteniéndose los puntos de vista de los señores directores para otras enmiendas.*

*Con tales antecedentes, las academias fueron convocadas y en diversas reuniones el estudio volvió a ser objeto de análisis, hasta alcanzarse un parecer unánime.*

*Se tuvo en cuenta, pues, en todo tiempo, la trascendencia de la reforma en este nivel, a fin de que no vaya a traducirse en una simple adición de semestre y sirva en realidad a una capacitación conclusiva, sin dañar a*

*la preparación general del bachiller ni su antecedente académico para licenciatura:*

*Se concede la mayor atención a las áreas científicas strictu sensu y se agregan horas de trabajo en la de lenguaje (lectura, redacción, morfología, etimologías) considerándose que la actual deficiencia en este aspecto limita mucho la capacidad y proyección del estudiante medio; se pone especial cuidado en la información económico histórica sobre el país, con vistas a una positiva educación cívica y solidaria; se proporciona horario suficiente al aprendizaje de lenguas extranjeras y se formulan sugerencias para que el alumno seleccione materias específicamente propedéuticas. Se adopta el sistema de créditos, sin desechar medios de evaluación tradicionales.*

*Hay motivos para esperar buenos resultados si se logra aplicar, con todas sus implicaciones, esta reforma. Podrá ser un paso de importancia en el afán de mejoramiento y actualización de nuestros sistemas.*

E. TRUEBA O.

# Marxismo e Historia

CARLOS PEREYRA B.

*Centro de Investigaciones de Filosofía  
e Historia Sociales*

*Facultad de Filosofía y Letras UNAM*

MARX FUNDA LA ciencia de la historia, realizando para esta disciplina lo que Kant hubiera denominado una revolución copérmica. Podemos describir esta revolución teórica de Marx en los mismos términos que empleó Kant para describir las revoluciones que hicieron posible que la matemática o la física encontraran el camino de la ciencia. En efecto, Marx advirtió que no tenía que inquirir lo que veía en la realidad y, por decirlo así, aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producir el objeto mismo de la historiografía. Así pues, afirmar que Marx funda la ciencia de la historia, colocando a ésta en el camino seguro de la ciencia, equivale a afirmar que Marx produjo, construyó el objeto teórico de la historiografía, permitiendo, por primera vez, el conocimiento científico de la historia de la humanidad.

Debemos tener presente que fundar una ciencia, en manera alguna significa presentarla de manera

*Colmena*

UNIVERSITARIA 6



acabada ni desarrollarla en sus múltiples determinaciones. Por el contrario, como señala Lenin, "nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible: estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares de la ciencia que los socialistas deben impulsar en todos los sentidos". Este impulso de la teoría que exigía Lenin ha sido entorpecido por el dogmatismo y la imposición burocrática. A pesar de estos obstáculos que han conducido a unilateralidades, esquematismo y simplificaciones, producto de un pensamiento reiterativo más preocupado por eludir los problemas que por enfrentarlos radicalmente, es innegable que esa exigencia leninista ha sido asumida por decenas de continuadores que han impulsado la teoría de Marx. "Evidentemente el marxismo, como toda disciplina científica, no terminó con Marx, de la misma manera que la física no se detuvo en Galileo, que la fundó. Como toda disciplina científica, el marxismo se ha desarrollado... nuevos descubrimientos han sido posibles gracias al descubrimiento fundamental de Marx".

Este desarrollo más o menos continuado de la teoría marxista está todavía lejos, sin embargo, de haber elaborado una teoría acabada de la historia en sentido estricto. Sería paralizador suponer que todo ha sido ya planteado y que el mar-

xismo está frente a una problemática resuelta. Sería igualmente paralizador creer que nada hay fuera del campo teórico marxista que deba ser incorporado a éste. "Es preciso no concebir la discusión científica como un proceso judicial en el cual hay un imputado y un procurador que, por obligación de oficio, debe demostrar que aquél es culpable y digno de ser quitado de la circulación". La equivocada oposición entre ciencia burguesa y ciencia proletaria ha restado a la teoría marxista posibilidades de desarrollo y es menester abandonarla en beneficio de una renovada práctica científica, sin que ello signifique un oscurecimiento de la ruptura epistemológica que distingue la ciencia de la historia inaugurada por Marx de los manejos precientíficos de la problemática historiográfica.

## II

El objeto de la crónica es lo que pasa en la historia, pero obviamente esta sucesión de acontecimientos no puede ser objeto de la historiografía. La diferencia radica en que la crónica no pretende una explicación científica del proceso histórico, ni siquiera un ordenamiento de la masa caótica de sucesos que constituye tal proceso. La tarea del cronista se agota en la presentación

*Colmena*

UNIVERSITARIA 7

cronológica de tales sucesos. Su objeto de descripción, ya que no de conocimiento, es la realidad misma en cuanto tal. Si nos trasladamos del campo de la crónica a la historiografía, ¿puede el objeto de conocimiento ser el objeto real? ¿Es posible identificar el objeto de conocimiento con el objeto real?

“Parece justo comenzar por lo real y concreto... sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso”. Esta conocida afirmación que aparece en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1875, texto que ha sido considerado el “discurso del método” de Marx, atenta contra un planteamiento metodológico elemental del sentido común. En verdad, el procedimiento de investigación efectivo parecería ser aquel que, partiendo de lo concreto-real, de la cosa misma, de la realidad en cuanto tal, se elevara analíticamente a concepciones cada vez más simples, a abstracciones cada vez más sutiles. Este camino no conduce al conocimiento de la realidad porque, dice Marx, “la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta”. A este camino Marx expone el método inverso que, partiendo de las determinaciones más abstractas conduce “a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”. “Este último es

—dice Marx—, manifiestamente, el método científico correcto”.

Si el objeto de conocimiento fuera el objeto real, estaríamos ante un conjunto caótico; en el caso de la historia, ante una masa indiscriminada de acontecimientos de carácter económico, político, ideológico, científico, filosófico, artístico, religioso, etc. Si la ciencia trabajara sobre la realidad “tendría una representación caótica del conjunto”. El problema del conocimiento, pues, no es el de reflejar esta caótica diversidad de acontecimientos, sino el de producir una representación unitaria de esa diversidad. Si denominamos pseudo-concreto a ese objeto real en su caótica diversidad, advertiremos que la tarea de la ciencia es producir un objeto de conocimiento, un objeto concreto diferente del objeto real. Por eso afirma Marx “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida”.

Esta distinción entre objeto real y objeto de conocimiento es la que destaca Sartre cuando señala: “La originalidad de Marx es establecer irrefutablemente... que el ser se mantiene irreductible al saber”. En efecto, Marx pone en crisis (Spinoza y Kant habían avanzado en este sentido) la identidad del



saber y de su objeto, la pretensión de que el movimiento del ser es uno con el proceso del Saber o, lo que es lo mismo, la confusión entre el proceso de lo real y el proceso de pensamiento. La tesis de la especificidad del pensamiento frente a lo real es fundamental para la teoría marxista de la historia, para el desarrollo de la historiografía como ciencia. Por ello puede afirmar Althusser: "El punto decisivo de la tesis de Marx tiene que ver con el principio de distinción de lo real y el pensamiento. Una cosa es lo real y sus diferentes aspectos... otra cosa es el pensamiento de lo real y sus diferentes aspectos".

### III

Ciertas formulaciones de Marx pueden conducir a equívocos, y con mayor facilidad, por cuanto corresponden a una prolongada tradición de empirismo que podemos resumir en estos términos: la relación entre objeto de conocimiento y objeto real es la misma que hay entre esencia y fenómeno. El conocimiento científico y, por tanto, el conocimiento histórico, pretende efectivamente la explicación del proceso real. Pero no obtenemos esta explicación cuando meramente damos cuenta de la manifestación fenoménica, de la realidad inmediata. Las formas más burdas de empirismo confunden el objeto de conocimiento con la mani-

festación inmediata de la realidad. En oposición a estas modalidades del empirismo, algunos sostienen que el problema del conocimiento no es aprehender y reproducir la apariencia fenoménica, sino romper con ésta de manera que sea posible aprehender y reproducir la esencia del objeto real. Es necesario insistir en que este planteamiento sólo nos conduce a otra forma de empirismo, aunque más sutil. El problema del conocimiento no se reduce a la necesidad de rebasar la apariencia exterior para aprehender quién sabe que esencia interior, sino que es menester producir el objeto de conocimiento o, lo que es lo mismo, los conceptos que permiten la explicación del objeto real. Esta tarea no tiene nada que ver con la aprehensión de la esencia. "Conocer la Revolución Francesa (por ejemplo) es pasar de lo real... a su concepto (lo concreto pensado)".

Lo anterior no niega que desde una perspectiva ontológica sea enteramente útil la distinción entre esencia y apariencia. Para repetir una expresión de la astronomía empleada por Marx, es clara la necesidad de reducir el movimiento aparente al movimiento real. Pero esta reducción no es todavía el conocimiento. De la misma manera es indispensable analizar los

mecanismos por los cuales la sociedad capitalista aparece necesariamente como otra cosa de lo que en realidad es. Sin embargo, nuevamente, este análisis de tales mecanismos no es todavía el conocimiento del modo de producción capitalista. Cuando Marx escribe en *El Capital*: "Para analizar científicamente el fenómeno de la competencia hace falta comprender la estructura interna del capital", es claro que no afirma que el conocimiento científico de la competencia radique en la comprensión de esa estructura interna, sino que esta comprensión es un momento de aquel conocimiento.

Podemos aceptar, pues, la recomendación metodológica de Marx: hacer estallar en pedazos el carácter evidente de las apariencias inmediatas, pero no porque suponemos que de esta destrucción surgirá automáticamente el conocimiento de la realidad, sino porque el proceso de conocimiento, la producción del objeto de conocimiento, tiene que ser capaz de explicar no sólo la apariencia inmediata sino también la estructura interna de la realidad. Pero, además hay que explicitar la idea de que, en Marx, "la distinción entre esencia y apariencia es, con el mismo título que cualquier otra, una distinción entre la totalidad y sus

partes. Cada hecho o relación aislada es una apariencia cuya significación (o realidad) no puede ser articulada sino a condición de ser integrada teóricamente en su totalidad estructurada".

Se puede, pues sostener la distinción entre apariencia y esencia, pero no porque arranquemos del supuesto de que el objeto de conocimiento está inmerso en la realidad, oculto detrás de la apariencia exterior y que, por tanto, no hay otra cosa que hacer que desocultarlo, sino porque afirmamos el carácter de simple apariencia de cualquier hecho o relación que no sea considerado en su articulación dentro de la totalidad.

Se tiene un índice de las dificultades que existen para que el pensamiento se libere del lastre de la tradición empirista, cuando se advierten residuos de ésta incluso en el teórico marxista que ha conducido la crítica más radical al empirismo. Cuando Althusser escribe: "No cabe duda alguna de que existe una relación entre el pensamiento-de-lo-real y este real, pero es una relación de conocimiento, una relación de inadecuación de conocimientos", se escuchan todavía las resonancias de una epistemología empirista. Efectivamente, si planteamos la adecuación, la conformidad o la correspondencia como criterio para determinar la relación existente entre el conocimiento y lo real, per-



maneceremos en el equívoco tradicional de suponer que es posible comparar conocimiento y realidad. Si tal comparación fuera factible, ¿qué sentido tendría el esfuerzo teórico de producir un objeto de conocimiento, sólo para ver si éste se adecuaba con el objeto real?

El sólo supuesto de que podemos realizar tal contraste es ya una concesión al principio fundamental del empirismo: la identidad entre objeto real y objeto de conocimiento. "Althusser vuelve tan a menudo a la distinción necesaria entre el objeto real y el objeto de conocimiento, que se termina por olvidar que esta distinción es indispensable precisamente por plantear el problema de la relación entre estos dos objetos y, como se sabe, plantear un problema no es resolverlo". Podemos, pues, aceptar la

afirmación de Althusser: no cabe duda alguna de que existe una relación entre el pensamiento de lo real y este real, pero en manera alguna se trata de una relación de adecuación o inadecuación. Se trata, más bien, de una relación que tal vez podríamos denominar de pertinencia. En efecto, el problema del conocimiento radica en la dificultad de construir un objeto de conocimiento pertinente para la explicación del objeto real, capaz de dar cuenta de la serie de determinaciones de éste. En el caso de la teoría de la historia, la dificultad estriba en producir un objeto de conocimiento capaz de explicar lo que sucede en la historia, es decir, en una totalidad compleja estructurada en la que se suceden acontecimientos de muy diverso carácter que se articulan entre sí de modo peculiar.

# Tendai El Grande y Descartes

MINORU HARA

ALGUNOS PROFESORES ESTUDIAN la filosofía oriental basándose únicamente en datos. Dan énfasis al analizar referencias y se alejan más y más de la filosofía de intuición que es la sabiduría oriental. La esencia de la filosofía oriental es el budismo mahayana o en otras palabras el budismo verdadero. Si no cambian la forma de enfocar este estudio, nunca llegarán a comprender la filosofía oriental. Por decirlo así, el estudio solamente analítico va a deformar el concepto del *Budismo*. Naturalmente es necesario estudiarlo empleando referencias pero debe comprenderse que el estudio de la filosofía oriental es la búsqueda de la intuición misma.

Tendai El Grande de la China (538-597) estaba seguro de que el Sutra del Loto era "lo único y supremo". Esta Sutra aclaró la verdad teóricamente pero ¿por qué era lo supremo? Para comprenderlo, debía percibir la intuición misma de Shakamuni que existía en el fondo de esta Sutra. Abandonando las explicaciones con palabras y la comprensión conceptual, Tendai miró su vida a través del espejo claro del Sutra del Loto. Volvió los ojos hacia su propia vida interior. Con intuición muy aguda y explícita, Tendai percibió la filosofía del Sutra del Loto. Y por fin sistematizó su filosofía de la Vida de "Tres mil mundos en un estado momentáneo de existencia" en su obra "Makashi-

kan". Comprendió que la existencia verdadera de la Vida estaba en el fondo de su cuerpo y de su mente y en esta "existencia" puso el punto de partida.

Descartes, gran filósofo francés del siglo XVII, encontró en sí mismo un punto inmutable de que "soy una cosa que piensa" y muy famosa es su frase "Pienso, luego existo". Después de dudar de todo, se encontró a sí mismo, a su propio "Yo" comprendiendo que no se puede desconfiar absolutamente. Esa intuición fue la corriente original de la filosofía moderna y de la civilización científica occidentales. Descartes alcanzó esta intuición el día 10 de noviembre de 1619. Pero antes, hace más de mil años, en el Oriente, Tendai dijo que "No debe dudarse de sí mismo" y descubrió la existencia de la Vida indudable en la conciencia misma. La existencia de la Vida descubierta por Tendai no fue "una cosa que piensa" sino una cosa que existe en el fondo del "Yo". La Vida del fondo no fue sólo una idea sino una cosa que se extendió en el universo lateralmente y continuó desde el pasado infinito, longitudinalmente. Al llegar a esta cima, pudo extender la vista tras las montañas. Es muy claro que los grandes polemistas, tales como Ryuju y Tenjin, de la India, pensaban en el Sutra del Loto fundamentalmente. Tendai elevó el perceptivismo de Mujaku y Tenjin, y estableció el nuevo sistema. Percibió la existencia de la Vida en el fondo de la octava percepción y la llamó la novena percepción (Nam-mijo-rengue-kio) como la esencia de la Vida. Para una referencia más clara, explico las nueve percepciones.

- 1a. percepción de ojos
- 2a. percepción de oídos
- 3a. percepción de nariz
- 4a. percepción de lengua
- 5a. percepción de cuerpo

Estas son las percepciones sensitivas. 6a. percepción de conciencia, que compara y considera las cosas. 7a. de pensa-



miento, de profundo pensamiento, por decirlo así, conciencia racional. Probablemente ésta se podría aplicar en el "Yo" de la filosofía cartesiana. 8a. percepción de la Vida, es lo que comprende la Vida en el fondo del "Yo". Es decir, no desaparece ni se pierde en la vida y la muerte, e incluye todas las leyes. Tenjin y otros filósofos orientales encontraron esta octava percepción. Se puede decir que justamente es la vida excelente adecuada a los grandes controversistas del budismo verdadero. Sin embargo esta idea sobre la Vida tuvo la de las diferencias relativas y también acompañó su carácter de idealismo y de espiritualismo. Tendai adivinó la Gran Vida que está en el fondo de la octava percepción y que se separa del Bien y el Mal y los incluye, mueve, crea y cambia todo. Explicó que en esta novena percepción volverá el origen de todo el universo. Después de encontrar la Vida de la 9a. percepción, la analizó en la teoría de "La relación mutua de los Diez Mundos en la Vida", y "Tres mil diferencias". Tendai sistematizó la intuición de Shakamuni como la de sí mismo, teóricamente, y explicó claramente que su teoría no era diferente del budismo de Shakamuni. Adivinó interiormente su Vida con la esencia fundamental del Sutra del Loto. Por lo tanto, lo esencial fue el encontrar el gran "Yo" que existe en sí mismo con las prácticas meditativas.

El budismo de Tendai, sin embargo, fue demasiado difícil y no fue fácil de practicar. Además la filosofía de las meditaciones interiores siempre se encerraba en sí misma y no tenía movimientos en la sociedad y en la época. Se desarrolló sólo teóricamente y no fue claro el método que estableciera acerca del ente inmóvil de sí mismo. Si



voy a argüir con atrevimiento, su teoría no fue más que la revolución filosófica en el mundo religioso y no pudo escapar de la esfera de idealismo. En este punto hubo un límite de la filosofía de Tendai. Después de su muerte se separó del pueblo y luego se cambió al budismo sacerdotal, el de las montañas y el aristocrático. Esto significó a la vez el límite del budismo de Shakamuni.

La gran filosofía verdadera debe fundarse en la vida humana, guarda relación estricta con la vida diaria, es la fuerza original de la vida y guía siempre la sociedad y la época. Debe sostener la filosofía profunda de la Vida y a la vez su expresión tiene que ser más clara y práctica.

La filosofía oriental tiene un contenido más profundo, pero su grandeza no está en la dificultad. En la conclusión más clara, todo se incluye. Tendai lo percibió y tenía existencia en el fondo de su corazón. Su teoría fue explicar esta existencia filosóficamente. Sin embargo, la guardaba secreta en su corazón y no la mostró concretamente. Debía saber que Shakamuni tuviese el mismo puesto. Shakamuni quiso predicar algo, pero no lo explicó claramente. El mismo aclaró el límite de su budismo y previó la aparición del nuevo budismo después de su muerte. También Tendai comprendió el límite de su filosofía y esperaba el desarrollo de la gran ley de la Vida. La filosofía verdadera del Oriente no fue sólo de los filósofos pensativos. Después de Tendai, apareció esa filosofía que abre la gran idea para el hombre mismo en su vida activa, para guiar la sociedad con el establecimiento de la sujeción y mover toda la cultura.



## El ideal griego e

AURORA JAUREGUI DE CERVANTES

### ES BIEN SABIDO

que Grecia fue la cuna de la cultura occidental. La contribución de los griegos fue esencialmente de tipo humanístico. De este modo influyeron en el desarrollo de la filosofía y en el florecimiento de la ciencia y de las artes. Los griegos fueron intelectuales y realistas, y con esa actitud trataron de investigar la verdad.

A su vez los griegos se dejaron influir por otras culturas, de tal modo que la formación de la suya, muestra rasgos de transculturación con Egipto, Asia Menor, Mesopotamia y los pueblos del Mediterráneo. En la formación de la cultura griega se distinguen varias etapas, unas correspondientes a la época prehistórica como la cretense o minoana, la micénica o minoica y la troyana o egea. En épocas posteriores, la prehelénica, se distinguen también otras etapas, como la homérica, la arcaica, y la época clásica. Esta se desarrolló en el siglo V antes de Cristo, y a su fase más brillante se le ha llamado siglo de Pericles, de unos 15 años de duración, entre dos guerras, las Médicas y la de Esparta contra Atenas (guerra del Pelopo-





## siglo de Pericles

neso). Esa época reunió una serie de circunstancias favorables para las manifestaciones más altas del pensamiento griego: un período de relativa paz, una bonanza económica debida al uso que Pericles hizo del tesoro de Delos, un interés de la mayor parte de la población por realizar ideales, unido al amor a la belleza y al instinto de la armonía, más el admirable uso del ocio, todo eso en conjunto favoreció la realización del ideal griego y su plasmación en obras de arte, que aún perduran como la manifestación de ese tiempo singular. La filosofía dominante era la de Platón, según el cual el hombre debe concretarse a la auténtica realidad representada por las ideas. En lo visible, el arte en Grecia se unió a la forma en tanto manifestación de la inteligencia humana y porque el cuerpo va a ser considerado como el estuche del alma, de la psiqué. La proporción y la medida van a dar a la materia un reflejo de la belleza eterna, noción debida a la influencia del matemático Pitágoras. En el campo de la arquitectura este concepto va a influir grandemente, pues se ha comprobado que los ritmos en Geometría indican la armonía y producen la impresión de equilibrio y serenidad. Para poder explicar tal perfección hay que tomar en cuenta el alma del pueblo, que es tanto como decir la síntesis de la re-

ligión, las tradiciones políticas, las costumbres y la cultura en general. En la época de Pericles, el ideal de los griegos era el héroe (el hombre-dios). Los dioses habían descendido de rango y se confundieron con los hombres. Cuando los héroes realizaban sus hazañas se suponía que ocurrían al mismo tiempo fenómenos en la naturaleza. Por lo tanto, el mundo sobrenatural en esa época había desaparecido; lo divino cambió de sentido y se aplicó a los hombres que reunían ciertas condiciones: belleza, juventud, sabiduría. Conservar esos dones por medio de la templanza, tener hijos hermosos, servir a la patria, morir gloriosamente eran otras cualidades de los héroes. Estos comenzaron siendo hijos de un dios y una mujer o de una diosa y un mortal. Como ejemplos más notables se encuentran Hércules, Aquiles y Perseo. Eran también llamados dioses menores. "El hombre va a ser la medida de todas las cosas" (Protágoras). El hombre se va a convertir en modelo y su belleza va a ser el ideal en el siglo V a. C. El hombre va a tener un alto sentido de justicia, una gran conciencia del valor del individuo y una enorme fe en los derechos del Estado. Este ideal va a representar el equilibrio, la serenidad y la belleza. Dondequiera que se encontraran los griegos (por ejemplo las colonias de Asia Menor, las de España, etc.), cuya unidad política estuvo muy lejos de lograrse, este ideal era el signo distintivo de lo griego.

Lo maravilloso del arte griego clásico consiste en estar equidistante de la abstracción absoluta y de la naturaleza visible; del mismo modo se establecen equidistancias entre la inteligencia y el sentimiento, la pasión y la cordura.

Para reforzar las afirmaciones expuestas quiero hacer el análisis de la obra de arte griego más representativa del siglo V. a. C., que aún perdura como testimonio de la grandiosidad de su cultura. Ella sintetiza el pensamiento de aquella época. Se trata del Partenón.

Cuando se analiza una obra de arte en particular, en este caso el Partenón, se debe tener en cuenta cuál fue el

motivo que originó su construcción, qué funciones se le señalaron en la vida pública, cuál era el ideal dentro de la religión de la época, y cuál sería su trascendencia política para el país.

El apogeo de Atenas comenzó con la reconstrucción del viejo templo de Temístocles, destruido por los persas en la Acrópolis de Atenas. Sobre los cimientos de dicho templo se elevó el Partenón proyectado por los arquitectos Ictinos y Calícrates, bajo las órdenes de Fidias y al servicio de Pericles en 448 - 437 a. C. Estos artistas dieron culminación al arte griego manifestado en el orden dórico. El templo, construido en mármol pentélico se dedicó a la diosa tutelar de la ciudad de Atenas, o sea Palas Atenea, representante de la sabiduría. Su construcción no se interrumpió ni con la guerra del Peloponeso.

El ideal griego se va a plasmar en las esculturas, las cuales van a tener una forma, un cuerpo considerado como el estuche del intelecto que debió ser bello por necesidad. Los templos van a emplearse para proteger las obras escultóricas. Así por ejemplo, la estatua de Palas Atenea, ejecutada en marfil y oro y de grandes dimensiones por Fidias, fue alojada dentro del Partenón. A este templo ocurrían anualmente procesiones en las que participaban atenienses que lo desearan. Se encaminaban hacia el templo, cada uno llevaba ofrendas; había conjuntos de muchachas de la aristocracia llamadas ergastinas que llevaban el peplos nuevo de la diosa. Las fiestas respectivas se llamaban panateneas. Durante ellas había concursos de declamación, oratoria, gimnasia y música, al aire libre. En resumen, los griegos se sentían preocupados por problemas de la vida diaria, es decir, inmediatos, terrenales. Lo trascendental no les preocupaba grandemente. No había casta sacerdotal, ni dogmas, ni ritos; sino libertad de creencias, aunque también existieron algunos cultos de distinta naturaleza, como los dinásticos, los eléusicos, los órficos.

La impresión que produce el Partenón es de serenidad, equilibrio y gran belleza, resumen del ideal griego. Este templo está en la cima de la Acrópolis de Atenas, elevado sobre una plataforma escalonada (estilobato); en seguida están las columnas sin base del orden dórico. Como el templo es períptero, tiene las columnas alrededor, ocho en las fachadas y diez y siete en los costados. Las columnas tienen una altura equivalente a cinco veces su diámetro, con estrías en toda su longitud, lo cual produce sensación de esbeltez, lo mismo que un ligero ensanchamiento en la parte media del fuste (éntasis). Los tambores de las columnas no tienen argamasa; se sostienen con una espiga interior de hierro. Todas las rectas verticales se curvan ligeramente para favorecer la perspectiva. Las columnas están separadas del capitel por el collarín. El capitel consta del equino (especie de carrete), sobre el cual está una loseta cuadrada llamada ábaco. En la parte interior del templo hay un recinto destinado a Palas Atenea. A este recinto llamado Naos sólo tenían acceso los sacerdotes o los agoreros; allí se guardaban los tesoros de la diosa y los trofeos de guerra. Al público se destinaba un atrio exterior llamado Pronaos. Una doble columnata interior de diferente altura favorecía la perspectiva del espacio para hacerla aparecer de mayores proporciones. Las columnas sostienen un entablamento liso y el friso que tiene triglifos y metopas alternadas armoniosamente. Las metopas contenían esculturas de Fidias que representaban luchas de centauros y escenas de las panateneas. Sobre el friso está la cornisa. El techo era de dos aguas y en los triángulos que se forman en las fachadas se encontraban los frontones decorados con esculturas. Había acróteras o canales de desagüe pluvial. El techo estaba formado por vigas sobre las cuales descansaban tejas de barro cocido. La decoración de las metopas a base de esculturas y bajorrelieves, lo mismo que la de los frontones, constituyen valiosa información sobre la vida diaria de los griegos. También se observan figuras y escenas del Olimpo en la parte cen-

tral del friso. El conjunto de la decoración está muy mutilado en la actualidad; las mejores piezas están en el Museo Británico.

En la Edad Media el Partenón fue convertido en una iglesia cristiana y después sirvió de polvorín que estalló al caerle una granada durante la guerra con los venecianos en 1687. Las dos fachadas principales sufrieron menos daños, y sus esculturas fueron vendidas por los turcos a Inglaterra.

En Pericles encarnó el espíritu de su época. De noble cuna, de educación aristocrática, fue sin embargo un demócrata ejemplar. Zenón de Elea le enseñó filosofía; fue amigo de Anaxágoras, Tales de Mileto y Anaximandro, del grupo de los presocráticos. Damón le enseñó música y contó al escultor Fidias entre sus amigos. Por razones artísticas y culturales quiso hacer de Atenas la ciudad más hermosa.

El apogeo de Grecia en el siglo V a. C., se debió a que el pueblo tenía un ideal que pudo cumplirse debido al empeño y a la sabiduría de su gobernante. Tal ideal se expresó a través de sus obras de arte, que han constituido un legado para la Humanidad. El pensamiento de los griegos sentó las bases del pensamiento moderno.

Goethe dijo "Que cada quien sea griego a su modo, pero que lo sea".

#### BIBLIOGRAFIA

Janson, H. W.	Historia del arte	<i>Labor</i>
Enciclopedia Temática Ciesca, tomo II		<i>Marín</i>
Pijoan, José	Historia del arte	<i>Salvat</i>
Historia de las religiones, tomo I		<i>Marín</i>
Enciclopedia Labor		<i>Labor</i>
Arte Rama, varios números		<i>Codex</i>
Boutmy, E.	El Partenón	<i>Centauro</i>
Turner, Ralph	Las grandes culturas de la Humanidad	<i>F.C.E.</i>

*Colmena*

UNIVERSITARIA 21

# La Filosofía de la Ciencia como Filosofía Rigurosa

HUGO PADILLA

Centro de Investigaciones de Filosofía  
de la Ciencia y del Lenguaje

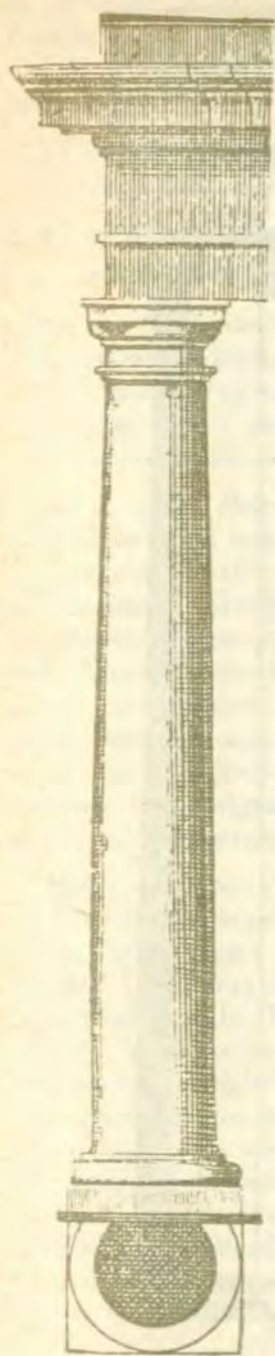
Facultad de Filosofía y Letras UNAM

## 1. - La filosofía como filosofía rigurosa.

TAL VEZ NINGUN filósofo, a lo largo de la historia de la filosofía, haya pensado que su quehacer pudiera ser adjetivado con un calificativo, ya no contrario, sino ajeno al de "riguroso".

La filosofía en su decurso, de una u otra forma, ha pretendido ser una disciplina de principios, en un doble sentido: como descubridora —¿inventora? de a) razones primeras, y b) principios fundamentales. Esta idea es muy vieja - presocrática, si se quisieran apurar las cosas.

En esta búsqueda de principios, la filosofía ha pretendido proceder de una manera rigurosa y radical. Rigor y radicalidad designan conceptos semejantes. El afán de rigor, como empeño que se dirige a lo primero y a lo fundamental, hermana su propósito con el de la radicalidad: la raíz cumple también la doble función de principio y de base. Cada filósofo reinaugura con radicalidad la empresa clásica de fundamentación. "Empezamos de nuevo, pues, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente (*radikal*) su actividad" 1, dice Husserl al iniciar el camino de sus meditaciones. El



rigor o la radicalidad en y de las tareas filosóficas, no han de confundirse con la perfectible precisión que alcanza la ciencia en cada uno de los momentos de su desarrollo, sobre todo a partir de la modernidad. La precisión, el *grado* de exactitud de las ciencias son ajenas a las nociones de rigor y radicalidad como *desiderata* de la filosofía.

“El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico; posee, tan sólo, el carácter de ‘exactitud’, que no es equivalente al de rigor” 2, expresa Heidegger. La dirección de la ciencia no apunta a nada último ni a nada absoluto. Por el contrario, son sus características una fundada y sostenible provisionalidad y una permanente apertura a la corrección con base en la disponibilidad de nuevos conocimientos. El camino de la filosofía tradicional que intenta alcanzar los fundamentos y principios, del mismo modo tiende a lo absoluto y último. La ciencia, por lo contrario, está determinada por lo relativo y perfectible.

Se ha asentado antes que los afanes de fundamentación última y absoluta, de rigor estricto, podrían rastrearse quizá hasta los arranques mismos del pensamiento fi-

*Colmena*

UNIVERSITARIA 23

losófico tradicional. Tienen, pues, alta alcurnia. La progenie, no obstante, no ha de confundirse con la legitimidad. ¿Qué significa el rigor pretendidamente aplicable al quehacer filosófico? ¿Qué se quiere decir cuando se asienta que la filosofía es una disciplina rigurosa? Naturalmente, no se trata de proponer un problema de semántica histórica, de averiguar los cambios de significado de un término, de investigar usos ó abusos del lenguaje. Se propone, más bien, una tarea de demarcación, de delimitación, de ponderación de cierto quehacer —el de la filosofía— frente a otros —el de la ciencia, la religión, el arte, por ejemplo.

## 2. - *La filosofía y la ciencia.*

Bastan tres referencias para justificar, aunque en cada uno de los tres casos distintas razones, que la filosofía también pretende presentarse, además de con otras características, en algún tipo de conexión con la característica de cientificidad. De paso, agregamos la alusión kantiana a "einer jeden Künftigen Metaphysik die als Wissenschaft auftreten können" 3, esto es, a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia, y la intención hegeliana de "mitzuarbeiten, dass die hilosophie der Form der Wissenschaft näherkomme" 4,





es decir, de colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia. Las tres referencias mencionadas son:

- 1) el marxismo como filosofía científica;
- 2) la fenomenología como ciencia rigurosa 5;
- 3) el Círculo de Viena y la Escuela de Berlín 6, y sus extensiones, agregados, influencias o, en mayor o menor grado, coincidencias.

No se trata, ahora, de analizar o de criticar las tesis doctrinales o de ponderar el valor efectivo de estas corrientes. El objetivo inmediato consiste sólo en destacar la conexión filosofía-ciencia que en ellas se da, no obstante que, eventualmente, esta conexión pudiera revelarse como frustránea. Cabe, no obstante, hacer algunas observaciones breves y generales.

Marx, al invertir los términos de la dialéctica hegeliana, "al darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie" 7, se aleja de la dirección especulativa de la filosofía, es decir, de la dirección manifiesta o tácitamente anticientífica, en el más grave de los casos, o acientífica, en los de menor gravedad. El papel fundamental que en su filosofía juegan las consideraciones históricas, económicas y sociales, concretiza tareas a la manera de las tareas concretas de la

ciencia. En el caso de la fenomenología husserliana que es vista por el propio Husserl como "Mütter", tierra materna de todas las ciencias, cabe, en verdad, dudar de sus logros, consecuencias, enfoques o métodos científicos. Acaso tendría algo que decir en relación a la psicología por cuanto la fenomenología de algún modo se equipara o se pone como paralela a una psicología pura en las *Meditationen*. Por esta vertiente, la fenomenología produjo alguna descendencia, si bien es cierto, de dubitable valor 8. Por la otra, propició filosofías de viejo corte tradicional, ajustadas a la noción de rigurosidad privativa de las corrientes especulativas conocidas. Tales los casos, al menos, de Heidegger y Hartmann. Especial atención merece el Círculo de Viena, la Escuela de Berlín o la filosofía analítica, entendida esta última a la manera, amplia, como lo hace Ayer 9. Si se descartan las preocupaciones que atienden la problemática de los lenguajes naturales, cuya cientificidad también es dubitable, se rescata una legítima atención filosófica a los problemas de la ciencia, tanto de la ciencia formal —lógica y matemáticas— cuanto de las ciencias de hechos. Es decir, se revela un ámbito de genuino interés filosófico por la ciencia, esto es, una

*Colmena*

UNIVERSITARIA 25

filosofía de la ciencia. Pero, esta filosofía de la ciencia ¿es, a su vez, una filosofía científica? ¿Cuáles son las características de una filosofía científica?

Soslayemos las anteriores cuestiones por ahora. Destaquemos, sin embargo, algunas relaciones —entendiendo la falta de conexión como un modo negativo de relación— entre filosofía y ciencia. Existen aportaciones filosóficas del tipo tradicional señalado en el primer punto, que, no obstante su pretendido rigor, radicalidad y afán de fundamentación última, resultan ajenas o contrarias al pensamiento científico real, aun cuando pretendieran cubrirse o encubrirse bajo la noción de científicidad. Tales las filosofías, por ejemplo, de Hegel, Husserl, Hartmann, Heidegger. Existen, por otra parte, filosofías que, cualquiera que pudiera ser el juicio sobre ellas, se acercan familiarmente al pensamiento de la ciencia. Tales, las de Russell, Carnap, Popper, Hempel, por ejemplo. Entre otras cosas, por la razón de ser, fundamentalmente y en los aspectos

que interesan, filosofías de la ciencia.

Volvamos a plantear, con mayor pretensión, la pregunta anterior: ¿Cabe la posibilidad de formular o llegar a formular una filosofía científica de la ciencia?

### 3. - *La filosofía de la ciencia como filosofía rigurosa.*

Si la respuesta al interrogante último pudiera ser afirmativa, entonces el término "rigor", aplicado normalmente a filosofías tradicionales ajenas al quehacer de la ciencia, debería aplicarse solamente a una filosofía de la ciencia que, en cuanto filosofía, participara de las características determinantes de la ciencia misma. Por lo contrario de lo que piensa Heidegger: en referencia a las ciencias de hechos, no es la exactitud —porque las ciencias de hechos nunca pueden ser totalmente exactas, sino sólo en grado, ni alcanzan conocimientos últimos y definitivos—, sino el rigor es lo que las determina. La noción de rigor, así, estaría definido a partir del nivel científico.

Sería un préstamo de la ciencia a la propia filosofía de la ciencia. Con respecto a la filosofía en general, estamos de acuerdo con lo que asiente Mario Bunge 10:

En conclusión: el correcto planteamiento de los problemas filosóficos —su elección y su tratamiento— no difiere, o no debería diferir, demasiado del planteamiento correcto de los problemas científicos, por mucho que difieran los temas y las técnicas. Pero esto no es más que un modo ambiguo de decir que no hay más que un modo de plantear los problemas de conocimiento, ya sea en la ciencia pura, ya en la aplicada, ya en la filosofía: no se pueden plantear problemas de conocimiento sino científicamente. Esto puede ser dogmático, pero vale la pena intentarlo para ver si cambia la situación de la filosofía.

Añadimos que para posibilitar esta intención, quien a tal se dedique deberá manejar, al menos, la lógica de primer y segundo órdenes, álgebra de clases, teorías de relaciones, teoría de funciones, es-

tructuras algebraicas, nociones de cibernética, de teoría de los juegos, de programación lineal y de teoría de las decisiones. Mucho habrá que volver a decir, entonces, de los viejos problemas de la filosofía.

#### NOTAS:

- (1) E. Husserl, *Cartesianische Meditationem*, Med. 1, 3.
- (2) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Parte 1.
- (3) Kant, *Prolegomena zu...*
- (4) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung.
- (5) E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*.
- (6) Cfr. el manifiesto *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Cfr. H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ. of California Press, 1951.
- (7) C. Marx, *El Capital*, T. 1. Postfacio a la Segunda Edición.
- (8) Cfr. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, T. IX cfr. J. H. vanden Berg, *The Phenomenological Approach to Psychiatry*, thomas Pub. y Fil.
- (9) A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, F. C. E. p. 9.
- (10) M. Bunge, *La investigación Científica*, Ariel, p. 244.

# El tratado de asistencia recíproca y solidaridad americana

JOSÉ HUMBERTO CASTRO VILLALOBOS

## EL TRATADO DE

Asistencia Recíproca y Solidaridad Americana suscrito por los plenipotenciarios americanos el 2 de septiembre de 1947 en la ciudad de Río de Janeiro, es el compromiso esencial de la seguridad colectiva del continente, en el que se estipulan las más graves obligaciones asumidas hasta ahora por las repúblicas americanas en sus relaciones recíprocas.

Pocos instrumentos jurídicos internacionales han sido materia tan controvertida, y al mismo tiempo tan poco tratada por los estudiosos de nuestra disciplina, hasta tal grado que es escasa la literatura jurídica existente. ¿Cuáles serán las razones de este hecho insólito, de que el llamado Tratado de Río no haya sido objeto de un estudio profundo? No es ciertamente porque haya pasado inadvertido, que buen revuelo levantó en la prensa. Gómez Robledo cree que el interés, al parecer, no pasó más delante una vez disipado el calor de la polémica. Pero el tratado está allí, sólido y compacto, ratificado sin excepción por todas las repúblicas americanas (¿de cuántos otros instrumentos podría decirse

otro tanto?) y reforzado, dado que le hiciese falta, por el llamado "Corolario de Caracas", el cual será objeto de una mención especial al final.

En los siguientes renglones se intentará un análisis de las disposiciones más importantes del mencionado pacto, cuyas consecuencias han sido determinantes en la vida de nuestros pueblos. No siempre en la comprensión de estos temas se conjuga el espíritu del jurídico —razonable y frío,— sino las más de las veces nos perdemos en la pasión de las ideas. Atendamos el oportuno consejo de Spinoza, "escribir sin ira, ni afición".

El Tratado de Asistencia Recíproca es producto de dos fuentes, cuyo estudio hará factible entender el tema. Esas dos fuentes son: el Acta de Chapultepec (1945) y el articulado 51 de la Carta de San Francisco. El Pacto de Río es el documento en el que se plasman las ideas de la solidaridad americana, pero encauzadas y limitadas por los preceptos de la organización mundial.

El Acta de Chapultepec constituyó la evidencia más expresiva del nuevo curso que tendrían que tomar las relaciones interamericanas como consecuencia de la Segunda Guerra, manifestada en la seguridad colectiva. Es en la Resolución XV de la Segunda Reunión de Consulta celebrada en La Habana donde aparece por primera vez la idea de la seguridad colectiva en el continente, donde se declara que todo atentado de un estado no americano contra la integridad o la inviolabilidad del territorio, contra la soberanía o la independencia política de un estado americano, sería considerado como un acto de agresión contra los estados signatarios de dicha declaración. En el tenor de esta declaración encontramos ya en estricto sentido jurídico, insoslayablemente plasmado, la seguridad colectiva, que se traduce según palabras del Profr. Gómez Robledo "en la que cada uno se presta por todos y todos por cada uno".

Mas sin embargo, todavía habremos de apuntar otro acontecimiento cuya aparición fue determinante en el docu-

mento que examinamos. Nos referimos a la Carta de las Naciones Unidas a cuyos postulados era imperioso ajustarse en adelante, sobre todo, en materia de paz y seguridad. En la carta, queda reservada en forma exclusiva al Consejo de Seguridad la facultad de emplear la fuerza armada para reprimir y prevenir la agresión en cualquier parte del mundo, dejando o reconociendo el derecho de los estados a la legítima defensa en caso de ataque armado, solamente el tiempo absolutamente necesario para que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas entrara en acción.

Como es fácilmente apreciable en los párrafos anteriores, la idea de la seguridad colectiva, hija legítima de América, debía de verse influenciada por las limitaciones contenidas en la constitución mundial, cuya primacía en orden y autoridad desplazaba por incompetente todo acuerdo regional.

Se ha discutido ampliamente si el preámbulo del tratado podría tener igual obligatoriedad que el contenido de los artículos. Nuestra opinión es en todo sentido negativa, porque en primer lugar es costumbre aceptada por todas las naciones, que el preámbulo de los tratados contenga los ideales en que éste se inspira, y falsamente se puede aceptar el otorgar al preámbulo la misma fuerza obligatoria emanada de los preceptos, sobre todo cuando es sabido que los ideales son arquetipos de imposible cumplimiento total.

La cuestión se ha planteado insistentemente en el tema que tratamos sobre todo a propósito del considerando en que dice "...la obligación de mutua ayuda y de común defensa de las repúblicas americanas se halla esencialmente ligada a sus ideales democráticos". ¿Podríamos en todo caso afirmar que la protección y la ayuda mutua sancionadas en el tratado, dejarán de operar cuando el país agredido, que no obstante haya ratificado y suscrito el pacto, no se apegue en su régimen interno a los ideales democráticos? Sería a todas luces incongruente con la realidad el pretender dar una respuesta positiva, cuando el sentido común nos

dice que el criterio a seguir deberá partir de hechos tangibles, concretos y de cumplimiento total, como son los actos de agresión y jamás de ideales utópicos que no pueden encarnarse con plenitud en la realidad.

Entrando ahora al estudio formal del tratado, consideraremos primeramente las situaciones que determinan su aplicación, para continuar con las obligaciones de las partes, las sanciones y finalmente el órgano o los organismos encomendados a ejecutar el tratado.

Dentro del tratado se distinguen sin lugar a dudas diferentes hipótesis, según que la agresión sea un ataque armado o no, o bien según que el agresor sea o no un estado americano. Es indudable que el tratado tendrá su más enérgica aplicación en caso de un ataque armado ya que sólo así podrá quedarse en la hipótesis del articulado tercero que a la letra dice "...Un ataque armado por parte de cualquier estado contra un estado americano será considerado como un ataque contra todos los estados americanos".

Debemos deplorar que el artículo tercero no haya calificado a la expresión "ataque armado" con la restricción contenida en el artículo 9o, referente a que el ataque armado deberá ser no provocado, ya que de otra manera no existiría la solidaridad, porque desde un punto de justicia ésta no puede ser invocada por quien primero atenta contra ella. Aparentemente la omisión debemos atribuirle a la fidelidad de los redactores del tratado para con el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas, donde se habla que sólo en casos de ataque armado reconoce la carta el derecho a la legítima defensa individual o colectiva con prioridad al Consejo de Seguridad. Omisión que dio lugar a una enconada polémica entre dos notables juristas mexicanos: Roberto Córdoba y Federico Bassols. Este último pretendía asemejar el Tratado de Río a una alianza militar que obligara a sus miembros a acudir sin condiciones en auxilio de otro estado, sin importar que por parte de éste haya mediado provocación para el ataque armado. Compartimos



la autorizada opinión de Kunz cuando al comentar estos temas afirma que la simple expresión "ataque armado", es un termino estratégico y no jurídico.

Continuando el análisis del articulado 3o, vemos que las partes contratantes, "se comprometen a ayudar, a hacer frente al ataque, en ejercicio del derecho inmanente de legítima defensa individual o colectiva que reconoce el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas". Ya anotamos en párrafos arriba, que el derecho en cuestión no se da respecto a una defensa cualquiera, sino que ésta deberá de ser legítima. Ahora bien, ¿en qué forma o con arreglo a qué condiciones ha de manifestarse la obligación que a todos incumbe, de ayudar a resistir el ataque armado que cualquiera de los estados puede ser víctima? Porque resulta evidente que la situación que se presentara podría ser de tal magnitud que no diera lugar a ponerse de acuerdo sobre la mejor manera de hacerle frente. Acertadamente el artículo que comentamos faculta a los estados a que adopten discretamente las medidas que consideren más convenientes. Una vez reunido el Organo de Consulta se acordará cuál será la conducta a seguir, siendo sus decisiones obligatorias para todos los signatarios, excepción del empleo de la fuerza armada. En el mismo artículo queda de manera clara que el órgano de consulta se reunirá siempre que medie solicitud de estado o estados directamente atacados. Comentando esta acertada cláusula el internacionalista colombiano Lleras Camargo afirma que "quisieron las partes contratantes prevenir un peligro: el de que se desarrollara una agresión solapada bajo pretexto de ayuda contra su-





puestos ataques, y, en general, el de que se empleara la fuerza fuera de un caso de legítima defensa, y que quien primero debe de calificar es el estado que resulta víctima del ataque”.

Por lo que respecta a la aplicación de las medidas de defensa, tanto individuales como colectivas, tienen los estados americanos la más amplia libertad, mientras el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, en virtud de su competencia universal, haya tomado las “medidas necesarias”. En otras palabras, mientras el Organismo Ejecutivo de la Organización Mundial no se haya hecho cargo de la situación, los países signatarios del tratado conservan su libertad para adoptar las decisiones que a su juicio sean las más conducentes. En esta forma quísose evitar que se hiciera extensivo a los organismos regionales el efecto paralizante del veto en el Consejo de Seguridad, en cuyo seno puede muy bien ser el agresor uno de sus miembros permanentes o contar con la complicidad de cualquiera de ellos. En una u otra hipótesis, es claro que el Consejo no tomaría las medidas adecuadas, pero no podría impedir que las tome a su vez el organismo regional. Bastaría esta circunstancia para quedar demostrado que el Tratado de Río, independientemente de los reparos que puedan oponérsele, es de gran utilidad a la comunidad americana, ya que de esa manera se salva el veto en el Consejo de Seguridad, y a la vez, nos reservamos un distrito de competencia, en donde otros nada tienen que hacer. En lo referente a cuestiones de paz y seguridad estamos sujetos a la acción del organismo universal, pero a una acción efectiva e idónea, y no al capricho

de las grandes potencias. Ciertamente que no podemos imponer sanciones que vayan más allá de la legítima defensa, pero por lo que a ésta se refiere tenemos amplia libertad de actuación.

Esta es la interpretación americana o regional que se le da al tratado. En sentido contrario, sin embargo, podría decirse que corresponde al Consejo de Seguridad el calificar sobre la eficacia de tales medidas, de donde tendríamos que concluir que el Organismo Regional tendría que sujetarse a sus decisiones. De la solución que se dé a esta doble interpretación se determinará la autonomía o la supeditación del organismo regional frente al organismo mundial. Al tratar este punto, o sea el contenido del artículo 51 de la Carta Universal, el jefe de la Escuela Vienesa y principal representante de la Teoría Pura del Derecho: Hans Kelsen, reconoce que el texto se presta a una y otra interpretación. En la duda, por tanto, nos inclinamos como es natural, a la interpretación que más favorece las condiciones mínimas de subsistencia del organismo regional, y sobre todo cuando se trata de un derecho inmanente a la legítima defensa, que la carta no crea, sólo reconoce.

En apoyo de esta tesis recurrimos nuevamente al autorizado criterio del Profr. Lleras Camargo quien en su informe sobre el Tratado de Río dice: "No es ciertamente una acción verbal la que paralizaría la defensa legítima colectiva, ni se trata de un procedimiento automático como el que quita la jurisdicción sobre un asunto a la Asamblea General de las Naciones Unidas, por el solo hecho de avocarlo el Consejo de Seguridad. En el artículo 51 se habla de medidas, es decir, de actuaciones positivas en defensa del agredido, tomadas por el Consejo, y se les califica diciendo que han de ser "necesarias" para mantener la paz y seguridad: No medidas indiferentes o que no sean capaces de restablecer ni la una ni la otra".

La interpretación americana es esencial para los pueblos latinoamericanos, en virtud de ser los Estados Unidos

suscriptores del acuerdo regional y al mismo tiempo ocupar un asiento permanente en el Consejo de Seguridad. De donde resulta que si corresponde al Consejo calificar sobre el carácter "necesario" de las medidas en cuestión, estamos dejando en manos de Norteamérica la última palabra sobre la duración de la acción regional interamericana. Posición ésta que no creemos haya sido la de los creadores del tratado.

Refiriéndonos al ámbito espacial del tratado, este sólo tendrá observancia cuando el ataque ocurra dentro de la región geográfica descrita en el artículo 4o, o dentro del territorio de un estado americano. Esta doble postura es de alcances importantísimos por lo que debemos entenderla con la mayor claridad posible.

Fue voluntad de los países asentar que la limitación geográfica no invalida el principio de solidaridad, pero introduce una distinta modalidad en su aplicación, según se vea más cerca o más lejos comprometida la paz del continente. Cuando el ataque armado tiene por objetivos inmediatos, no el territorio de un estado, sino sus fuerzas terrestres, navales o aéreas que bien pueden encontrarse a considerable distancia de aquel territorio, no hay motivo para imponer la obligación de ayuda inmediata, ni para dejar a las partes en libertad de elegir las medidas individuales de ayuda, sino que puede esperarse a que el Órgano de Consulta tome las providencias necesarias. Una limitación geográfica por tanto se imponía, y fue la Delegación de México encabezada por el ilustre jurista Roberto Córdoba, la que con mayor énfasis propuso y defendió que se adoptara la misma zona delimitada en la Declaración de Panamá. La región que al fin se acordó circunscribir fue, de hecho, mucho mayor, pues comprendía una vasta extensión marítima adyacente, todo el continente de polo a polo (circunscribiéndolo en una inmensa línea loxodrómica), comprendiendo así aparte de las repúblicas americanas propiamente dichas, Canadá, Alaska, Groenlandia, y las regiones Árticas y Antárticas.

Es importante señalar por las consecuencias que en un momento determinado pudieran presentarse, que el artículo tercero, dispone que el tratado entrará en acción, además de en la hipótesis ya mencionada, cuando el ataque armado ocurra dentro del territorio de un estado americano. Ahora bien, según el Derecho Internacional, el territorio de un estado comprende tanto el territorio continental, como el territorio insular, y tanto el territorio metropolitano como el territorio colonial, resulta que las obligaciones más precisas del tratado entran también en juego a propósito de un ataque armado efectuado a distancias enormes del continente americano, siempre que recaiga en alguna región que pueda considerarse jurídicamente como parte de un territorio americano. Hasta donde sabemos, sólo los Estados Unidos y la hermana república de Chile son los únicos estados americanos que tienen posesiones insulares.

¿Estuvo bien o mal esta otra ampliación geográfica?  
¿Hay razón para que la solidaridad se haga sentir con la máxima energía tratándose de agresiones tan distantes de la población y el territorio americano?

Debemos responder por lo que respecta a la defensa de nuestro continente, aceptando que no ha sido muy juiciosa semejante ampliación; mas si tomamos en cuenta los vínculos de solidaridad americana, sería difícil negarle cierto fundamento. En todo caso el tratado está así y lo único que pediríamos sería una recta interpretación para que no produzca consecuencias absurdas, considerando el territorio de un estado desde un doble punto de vista: de hecho y de derecho, para de esa manera no confundirlo con los llamados territorios ficticios. De ese modo no creemos por ejemplo, que una invasión de las fuerzas soviéticas en el distrito norteamericano de Berlín pueda actuar la obligación de ayuda inmediata contenida en el artículo tercero, como sí lo haría, en cambio, una invasión en Alaska, aunque este territorio no estuviera comprendido en la zona de seguridad.

Otro de los problemas arduamente debatido, lo constituyó la cláusula de la jurisdicción efectiva encontrados en

el artículo noveno. En él se enumeran ciertos actos que pueden clasificarse como de agresión. A la letra el tenor del artículo dice: Se equipara a la agresión, la invasión por la fuerza armada de un estado del territorio americano, mediante el traspaso de las fronteras demarcadas de conformidad con un tratado, sentencia judicial o laudo arbitral, o a falta de fronteras así demarcadas, la invasión que afecte una región que esté bajo la jurisdicción efectiva de otro estado. Al parecer fue a propuesta de la Delegación del Brasil que se introdujo toda esta fraseología para cubrir el caso de los territorios en litigio que han existido y pudieran aún existir entre los estados americanos. Con esto quiso prohibir de la misma manera, la posibilidad de que las partes se hagan justicia por su mano, y al mismo tiempo impedir que cualquier agresor pueda disculparse con la especie de que no invadió territorio de un estado americano. La cláusula de la jurisdicción efectiva se refiere exclusivamente a territorios litigiosos, no demarcados aún ni por tratado, ni sentencia o laudo arbitral, pero en todos los casos dentro del territorio americano.

Si la interpretación contraria fuese la verdadera, si debiéramos ir, en virtud del Tratado de Asistencia Recíproca, en ayuda de los Estados Unidos en el choque que pueda ocurrir entre sus fuerzas y las de otras potencias en territorios extracontinentales, donde ejerce por el momento jurisdicción efectiva, tendrían plena validez las palabras del Profr. Corominas: "No estaremos defendiendo América, sino creando las posibilidades para concurrir en defensa del mundo libre en cualquier parte del mundo".

Atendamos ahora a la segunda situación de que nos habla el tratado: cuando el ataque armado ocurra fuera de la referida zona territorial, o bien cuando se trate de una agresión distinta del ataque armado. En esta última hipótesis también rige el principio de solidaridad, pero sólo que no hay mayor inconveniente en esperar a la reunión del Organismo de Consulta. En consecuencia el artículo 6o. dispone que cuando: "la inviolabilidad, o la integridad del territo-



rio, o la soberanía, o la independencia política de cualquier estado americano, fuesen afectados por una agresión que no sea ataque armado, o por un conflicto extracontinental o intercontinental, o por cualquier otro hecho o situación que pueda poner en grave peligro la paz de América, el Organo de Consulta se reunirá inmediatamente a fin de acordar las medidas que en caso de agresión se deban tomar en ayuda del agredido, o en todo caso las que convenga tomar para la defensa común y para el mantenimiento de la paz y la seguridad del continente”.

No resultará redundante por lo demás —ya que como afirma Gómez Robledo: “Los textos jurídicos se leen con mayor prisa de lo que sería de desear”—, dejar en claro, que no basta la agresión para que se ponga en movimiento el mecanismo de la consulta, sino que es preciso, además, que esa agresión afecte de algún modo la inviolabilidad o integridad territorial, la soberanía o la independencia política de cualquier estado americano. Si la condición no se cumple, no tiene lugar en absoluto nada de lo condicionado. Tesis contraria es defendida por el Profr. Kunz. Si no fuera por la autoridad y prestigio de que goza universalmente el internacionalista alemán, bien podríamos ignorar su opinión. Afirma el eminente publicista que al ocurrir por ejemplo un ataque armado contra las fuerzas navales norteamericanas en el Mediterráneo, se aplicaría de manera automática el artículo 6o, o sea que el Organo de Consulta habría de reunirse inmediatamente para acordar las medidas que deban tomarse en ayuda del agredido. No creemos que un criterio como el arriba transcrito sea el correcto, ya que para que el Tratado de Río entre en acción con todas sus consecuencias subsecuentes, sería necesario que se cumpliera alguna o algunas de las condiciones que previene el artículo 6o, es decir que el ataque y el estrago fueran de tal magnitud que afectaran la inviolabilidad o integridad de algún estado americano.

El artículo 7o, refiérese a otra situación esencial que se plantea, ya no en razón de la cualidad de la agresión, ni tampoco de su ubicación geográfica, sino del hecho de que el agresor sea un país americano. En esta hipótesis el tratado dispone que el Organo de Consulta tratará de avenir a las partes en conflicto, a través de gestiones pacíficas. Esta cláusula es el resultado de la conciliación entre dos corrientes distintas que se hicieron sentir vigorosamente en las comisiones redactoras del tratado. Por una parte hubo que mantener el principio de la universalidad de la justicia, condenando lo mismo la agresión extra que la intercontinental. Por otro lado, el hecho de que el agresor fuera

un país del mismo continente, fue determinante para que los delegados propusieran la utilización de un procedimiento distinto del que se llevaría a cabo, si el agresor fuera una potencia extracontinental.

Es interesante acotar, que la opinión de las gestiones pacíficas frente a un agresor extracontinental no tiene tan sólo su origen en una razón sentimental, sino que obedece a circunstancias completamente ajenas, ya que corresponde al Consejo de Seguridad de Naciones Unidas realizar esas gestiones, cuya competencia queda fuera de todo organismo regional.

En un tratado como el que comentamos, cuya aplicación no puede dejarse a la discreción de las partes, era preciso proceder con la mayor claridad. En consecuencia, creyóse conveniente enunciar en él, las sanciones que pueden imponerse al agresor en un momento determinado, y para estos efectos el artículo 8o, dispone que el Organó de Consulta podrá acordar una o más de las medidas siguientes: el retiro de los jefes de misión; la ruptura de las relaciones diplomáticas; la ruptura de las relaciones consulares; la interrupción parcial o total de las relaciones económicas; o de las comunicaciones ferroviarias, marítimas, aéreas, postales, telegráficas, telefónicas, radiotelegráficas, radiotelefónicas, y el empleo de la fuerza armada.

El artículo 20, contiene una provisión de la más alta importancia, en el sentido que las sanciones acordadas por el Organó de Consulta, según la enumeración arriba hecha, "serán obligatorias para todos los estados signatarios del presente Tratado que lo hayan ratificado, o con la sola excepción de que ningun estado estará obligado a emplear la fuerza armada sin su consentimiento."

Por lo que se refiere a los organismos encargados de la ejecución del tratado, tenemos la Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores como órgano supremo. La razón de el porqué los cancilleres americanos integran el cuerpo colegiado, cuyo seno constituye la máxima autoridad de la



convención, nos la suministra el hecho de que son ellos “la expresión fiel del pensamiento y la voluntad de cada estado”. Se prevee también que el Consejo Directivo de la Unión Panamericana (más tarde la O.E.A.) podría actuar de manera provisional como órgano de consulta, mientras no se reunieran los cancilleres americanos, o algún otro órgano hipotético que algún día se conviniese.

¿Cuáles son los requisitos procesales para que pueda reunirse válidamente el Órgano de Consulta?

Es necesario señalar que la Carta de Bogotá modificó en un punto muy importante el Tratado de Río, al conceder aquella al presidente del Consejo de la Organización, la facultad, de convocar de inmediato la reunión de consulta en caso de ataque armado dentro del territorio de un estado americano, o dentro de la zona de seguridad.

Fuera del caso de ataque armado, en todos los demás casos debe mediar una solicitud por cualquiera de los estados signatarios que hayan ratificado el tratado, dirigida al Consejo de la Organización, quien decidirá si la consulta es o no procedente.

Antes de concluir, y como lo anunciamos al inicio del presente trabajo, habremos de anotar algunos aspectos del llamado “Corolario de Caracas”, cuya importancia ha sido decisiva, lamentablemente, en las últimas ocasiones en que el tratado con todos sus mecanismos hubo de ser puesto en acción.

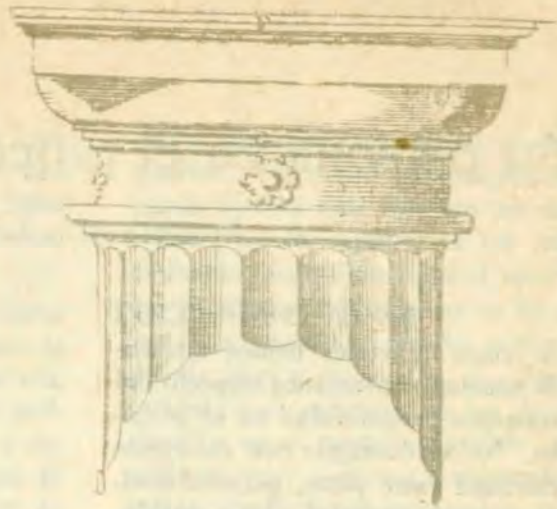
La décima Conferencia de Caracas (1954), revistió una extraordinaria importancia no sólo porque en ella todos los estados americanos se declararon abiertamente anti-comunistas y dispuestos a defenderse de cualquier agresión soviética, sino porque con este motivo, el Secretario Norteamericano de Estado, obtuvo una resolución mayoritaria, no unánime, que entraña un grave peligro para los destinos de América Latina. “Porque tal resolución deja abiertas las

puertas para otras clases de intervenciones, quizás más graves que las económicas, las de los organismos internacionales, que podrían anular de un golpe la soberanía integral de los territorios americanos", como acertadamente comenta Isidro Fabela.

El Secretario de Estado de la Unión Americana, después de afirmar: "Que el dominio o control de las instituciones políticas de cualquier estado americano por parte del comunismo internacional constituiría una amenaza a la soberanía y a la independencia política de los pueblos americanos, por poner en peligro la paz de América", propuso "la adopción de las medidas procedentes de acuerdo con los TRATADOS EXISTENTES". Es indudable que el jefe de la diplomacia norteamericana se refería de manera indudable al Tratado de Río. La importancia y la trascendencia de esta declaración, resume en que cualquier potencia americana puede hacer intervenir la fuerza armada en un estado americano, so pretexto de un supuesto peligro para la paz de América, cuando en realidad son intereses muy particulares, los que pondría en funcionamiento la Asistencia Recíproca.

El Tratado de Río, producto de una época ya lejana, es un grave peligro para los fines en los cuales se inspiró y que le dieron origen. Los ejemplos de Cuba y Santo Domingo, han demostrado cuán caro se paga el confundir supuestos hechos que afectan la seguridad del continente, con el derecho que cada nación tiene de adoptar el sistema político que más le convenga, cuando está en juego no la ideología que cada país quiera darse, sino la libre determinación de cada pueblo de integrarse conforme a los principios políticos y económicos que más respondan a sus aspiraciones, y a sus necesidades.

Con cuánta razón el connotado internacionalista mexicano Jorge Castañeda ha dicho: "El Panamericanismo se ha convertido en uno de tantos elementos de la política mun-



dial de los Estados Unidos, es un instrumento para vincular a América Latina en la persecución de sus objetivos políticos extracontinentales. En la medida que nuestros pueblos se vean obligados a perseguir fines que no son propios, sino ajenos, niegan su propia vocación, y pierden paulatinamente su independencia”.

#### BIBLIOGRAFÍA:

1. - Sepúlveda César. “Las Fuentes del Derecho Internacional Americano”. Editorial Porrúa 1969.
2. - Sepúlveda César. “Tratado de Derecho Internacional Público”. Editorial Porrúa 1970.
3. - Fabela Isidro. “Intervención”. U.N.A.M. 1953.
4. - López Jiménez Ramón. “Tratado de Derecho Internacional Público”. Ministerio de Educación, Salvador. 1970.
5. - Kunz Josef. L. “Del Derecho Internacional Clásico al Derecho Internacional”. Facultad de Derecho. U.N.A.M. 1953.
6. - Gómez Robledo Antonio. “La Seguridad Colectiva en el Continente Americano”. U.N.A.M. 1960.
7. - Lleras Camargo Alberto. “Informe del Tratado de Asistencia Recíproca y Solidaridad Americana”. Ministerio de R.R.E.E. Colombia 1948.

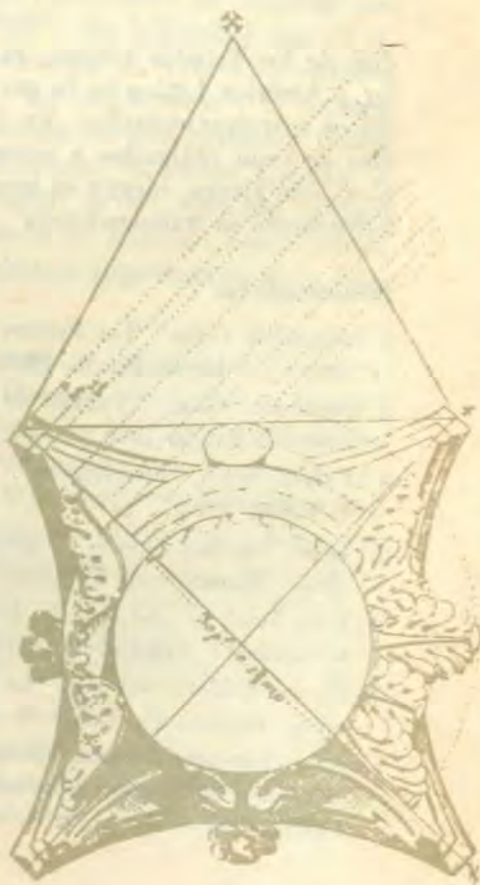
# La persona en el proceso

POR EUGENIO TRUEBA

## EN LA CONDUCCION

de casos prácticos hemos advertido muchas confusiones respecto del concepto *personalidad* en el proceso. No se distingue con suficiente claridad entre parte, personalidad, capacidad procesal, legitimación, derecho de acción, interés jurídico procesal, etc. No se distingue suficientemente o no se identifican los iguales ni se excluyen los innecesarios. Como de ello, según hemos experimentado, derivan consecuencias de importancia, conviene recapacitar en tales términos y sacar algunas conclusiones que puedan ser de utilidad.

Digamos primero en qué consiste la personalidad jurídica. Su definición es universalmente aceptada y se enuncia como la aptitud de tener derechos (subjetivos) y obligaciones. Ser persona jurídica es ser, pues, sujeto de derecho. Huelga decir que todo ser humano es persona jurídica porque no se concibe a nadie que no sea destinatario de alguna norma, ya sea como sujeto activo, ya como sujeto pasivo, según el ángulo desde el cual se la contemple. Nadie existe sin tener derechos y sin tener obliga-



Colmena

UNIVERSITARIA 44

ciones, cualquiera que sea la condición de la persona, hombre, mujer, menor o mayor, negro o blanco, casado o soltero, nacional o extranjero.

No hace falta ni siquiera contar con patrimonio económico, pues la indigencia, por extremosa que sea, no priva de la personalidad jurídica en cuanto no se concibe a nadie en sociedad sin facultades ni deberes. Desde ciertos puntos de vista, sería muy interesante valuar el tamaño o la dimensión de esa personalidad con referencia al acervo de los derechos subjetivos que se le concedan, tomando en cuenta que son éstos, y no las obligaciones o las cargas, los que dan relevancia al sujeto, pero el tema amerita estudio aparte. Por lo pronto confirmemos que la personalidad jurídica corresponde a todos, sin excepción.

Bajo esta primera consideración siempre nos ha parecido extraño —o sin sentido— que en las controversias judiciales suelen oponerse excepciones, defensas o alegaciones consistentes en “falta de personalidad”, puesto que nadie carece de ella. Consecuentemente —y aunque en forma impropia— se alude a otra cuestión. ¿A cuál? Probablemente a la falta de capacidad procesal, o de legitimación, o de carácter de parte, etc.

Si bien es cierto que no hay nadie jurídicamente inepto puede distinguirse entre gozar o disfrutar

de los derechos (subjetivos) y ejercitarlos. Un menor propietario no puede ejercer ante terceros ese derecho pues la razón y la ley han estimado conveniente que el ejercicio de ciertos derechos no se haga por sus titulares, viendo por su propio bien y protección. La limitación en el ejercicio de los derechos (o en el cumplimiento de las obligaciones) acarrea, necesariamente, limitaciones procesales, pudiendo desprender la siguiente regla: la restricción de un derecho se extiende al proceso; en otras palabras, la personalidad procesal supone la capacidad de ejercicio.

Sin la segunda, no hay la primera. Comparecer en juicio, cualquiera que sea la posición dentro del mismo, actor o demandado, es siempre una pretensión de ejercicio de derechos. Y podemos concluir —para satisfacer nuestro propósito de ordenar conceptos— que *capacidad procesal* significa ausencia de restricciones o de impedimentos en el ejercicio de los derechos subjetivos tutelados por la norma sustantiva. No es una noción típicamente procesal y adjetiva, sino derivada de la regla sustantiva. Un menor de 18 años no podrá ejercitar una acción reivindicatoria respecto de un inmueble de su propiedad porque aunque tenga el goce del mismo, carece del ejercicio

de esa facultad real. Ese mismo menor, si ya cumplió 16 años, podrá en cambio ejercer acciones laborales porque ya tiene capacidad de ejercitar el derecho al trabajo (artículo 23 de la ley relativa). Una cosa deriva de la otra.

De lo expuesto hasta ahora, podemos desprender:

- a). - Todo ser humano tiene personalidad jurídica.
- b). - No todos los derechos los puede ejercitar su titular.
- c). - La capacidad procesal se adquiere con la personalidad jurídica en general y se restringe en virtud de la restricción sustantiva del ejercicio. Negar la capacidad procesal no es negar el derecho, sino sólo su ejercicio. La capacidad procesal es, pues, una condición dependiente.

Ahora bien, ¿basta la personalidad jurídica general y la no restricción de ejercicio para poder intervenir en un proceso?

En este punto hay más confusiones. Algunos contestan que se requiere, además, ser parte. Nosotros opinamos que ser parte es el resultado de varios requisitos previos y no una cualidad anterior; de

suerte que dejaremos este concepto para comprobarlo después como una consecuencia.

Otros autores nos dicen que hace falta "legitimación en el obrar". Pallares, en su Diccionario, explica que legitimación "es facultad para actuar en el proceso como actor, como demandado, como tercero o como representante de éstos." Carnelutti: "idoneidad para actuar en juicio inferida no de las cualidades personales sino de la posición en el litigio" (casi con las mismas palabras define la capacidad procesal); y agrega, dándonos un poco más de luz, que legitimado es el que tiene la titularidad del interés. Rocco expresa: la legitimación "está constituida por la titularidad efectiva o solamente afirmada de la relación o del estado jurídico". Kisch dice: legitimación en causa es la cualidad necesaria para intervenir en juicio, conduciendo el proceso, ya sea activa o pasivamente.

Como pueda apreciarse, estas nociones ayudan bien poco. Parece que cada autor en esta materia, como en muchas otras, parte de su personalísimo punto de vista y que no hay convención alguna sobre el objeto de la definición. Con ello al estudioso del problema se le impide llegar a soluciones provechosas, aún aplicándose a la lectura detenida de las teorías completas.

Nosotros quisiéramos probar que una vez dada la *capacidad procesal*

ya sólo se requiere otro requisito para intervenir en juicio como *parte en el conflicto*, pues aquí no *analizamos* la situación de otros sujetos accidentales del mismo, como testigos, peritos, etc. Ese otro requisito, que en nuestro concepto sí es de origen típicamente procesal es el *interés jurídico* para el juicio. Creemos que quien lo tiene, automáticamente está legitimado para actuar, por lo que el concepto mismo de legitimación, tan traído y llevado y objeto de las más variadas interpretaciones, es redundante u ocioso.

Para no hablar con vaguedades diciendo que el interés procesal es "la idoneidad para intervenir", la "cualidad derivada de la situación del proceso", "facultad de actuar en juicio", o frases por el estilo que a nada conducen, diremos primero que este interés jurídico procesal no es un interés de tipo subjetivo ni se identifica con la razón en la pretensión.

Subjetivamente se puede tener mucho interés en un asunto, por circunstancias personalísimas y hasta caprichosas, sin que necesariamente se dé el requisito de que nos ocupamos. Y al mismo tiempo puede haber éste sin que se tenga la razón de fondo. Ya es asunto muy explorado y conocido que el que acciona o excepciona no necesariamente tiene la razón.

Nos queda una salida: ver si el resultado del juicio puede afectar o no los intereses que se trata de salvaguardar, pero a condición de que sean los propios, o de la persona que se represente por medio de los muchos y variados mecanismos del mandato. A esto alude el artículo 2o. del Código de Procedimientos Civiles del Estado de Guanajuato, cuando nos dice que sólo puede intervenir en el procedimiento judicial la persona que tenga interés en el negocio. Con mayor claridad define el concepto la parte final del artículo 1o. del Código del Distrito Federal, cuando dice que falta el interés "siempre que no pueda alcanzarse el objeto de una acción, aún suponiendo favorable la sentencia".

En otras palabras, se requiere que el asunto sea de la incumbencia del sujeto, que intervenga en lo que le importa y no en aquello que ni le va ni le viene. Es decir, que al resolverse el caso dicha solución le afecte en sus bienes jurídicos, no en los ajenos. Una persona puede intervenir en un procedimiento siempre que lo haga para sí, no para otro, o para otro al cual represente legítimamente, todo ello con absoluta independencia de que tenga razón o no en lo que pide y de que abone o contraríe su personal parecer. Salvo el caso de la ges-

*Colmena*

UNIVERSITARIA 47



ción oficiosa que, al fin y al cabo, es una forma lega de representación, la ley procesal prohíbe la actuación objetivamente inmotivada o entrometida, así pueda ser muy generosa o simplemente caprichosa.

Dados todos los anteriores elementos, se obtiene el concepto de parte, aunque a veces no sea posible determinar tal calidad de inmediato, sino ya avanzado o concluido el proceso, en cuyo caso se operó a base de una presunción desmentible. Cuando la ausencia de los requisitos necesarios para ser

parte aparece desde el primer momento, al abrirse el procedimiento, por así decirlo, éste no debe continuar y el juez debe ahorrar toda actividad.

Por lo tanto, es parte y puede intervenir en un procedimiento, toda persona (que por el hecho de serlo es sujeto de derecho), con capacidad procesal, es decir, sin restricciones de ejercicio del derecho subjetivo de que se trate, y con interés jurídico procesal, o sea, en asuntos de su incumbencia o de su mandante.

No creemos que se requieran mayores elementos para asistir activa o pasivamente a un asunto.





# INTRO DUC CION A PASCAL

AGUSTÍN BASAVE  
FERNÁNDEZ DEL VALLE

EN CLERMONT EL 19 de junio de 1623, nace Blas Pascal. Huérfano de madre a los trece años e hijo de magistrado que se establece en París y entra en relaciones con la corte. Autodidáctica genial, el padre le educa personalmente mediante un sistema inventado por él mismo. Hombre de pocas letras. Sin embargo, toda su vida esta como inmantada por la investigación y el descubrimiento. Pensador comprometido a quien más importa la existencia humana enteriza, integral. Estuvo a las puertas mismas de la prisión por librar combates en el terreno ideológico. Con los jesuitas, como se sabe de sobra, libró una enconada polémica con sus célebres "Provinciales". Tras la etapa científica viene la etapa mundana. Y tras la etapa mundana viene la conversión religiosa. Personalidad multifacética que termina soportando heroicamente, cristia-

namente, la enfermedad y la muerte. Sufre la influencia de San Agustín, de Montaigne y de Port-Royal. Interpreta a San Agustín bajo las sombras del jansenismo y prepara una gran apología del cristianismo que no puede concluir. Entre razón y corazón se mantiene justo en el punto comprensivo y conciliador. Siéntese embarcado en la existencia y nos insta a que apostemos inteligentemente. Su sinceridad y su religiosidad viva están siempre en alta tensión. Su tristeza es una nostalgia del Absoluto, una experiencia de la grandeza de la existencia y, a la vez, de una profunda incapacidad para realizar esta grandeza. Es Pascal una paradoja viviente apasionada y apasionante. Aunque no haya elaborado propiamente una teoría del conocimiento, apunta horizontes gnoseológicos en tres grados jerárquicos del saber: sentido, razón y corazón. Hay en Pascal una tendencia a crear una construcción fuertemente sintética. Nos habló del orden de la carne, del orden del espíritu y del orden de la santidad. No parece haberse planteado el problema de la significación precisa del hombre carnal, del hombre intelectual o del hombre santo en sus nexos mutuos. El orden del espíritu y el orden de la santidad son estratos superpuestos al orden de la carne, directamente en el hombre y, a través de él, en la naturaleza entera; y estratos en parte divergentes, a partir del orden de la carne, en parte superpuesto el de la santidad, al del espíritu. El pensamiento filosófico de Pascal suele presentarse en una serie inacabable de dicotomías, en una doctrina de antinomias con el auxilio de la gracia.

He aquí un hombre extraordinario: a la edad de doce años descubre las matemáticas, escribe a los dieciséis un tratado sobre las cónicas (antecedente inocultable de la geometría descriptiva); a los diecinueve años inventa, construye y pone a la venta una máquina de calcular; demuestra la existencia del vacío y contribuye a fundar la ciencia de la hidrodinámica. Y por si esto fuera poco forja la teoría matemática de las probabilidades —consecuencia de una discusión sobre las pérdidas del jugador— y funda en París

el primer servicio regular de ómnibus. Todo ello en la brevísima vida de 39 años. Ciertó es que su documentación teológica es de segunda mano. Proviene de sus amigos de Port-Royal. Acaso su apologética tenga bastantes puntos débiles. Es posible que muchos de los problemas por él resueltos no sobrepasen la capacidad de un profesor normal de universidad, pero habría que advertir que los resolvió sin haber tenido a mano, como nosotros, el instrumental necesario. No era un hombre que tuviese demasiadas lecturas. Más que aprender, inventaba. No se contentaba con repensar las ideas de los demás. Pensaba por cuenta propia y a partir de sí mismo y de las cosas. Y pensaba en estilo llameante, pletórico de cortocircuitos y de chispas. La idea del arte por el arte le era por completo extraña. No carecía de vuelos poéticos, de grandes humoradas, de pasajes de ironía, ternura, indignación... Cambiaba el ritmo con desconcertante presteza. Abusaba de las antítesis, de la densidad excesiva, de la precipitación de pensamientos. Aún así, su estilo ha sido comparado al de Shakespeare, al de Racine y al de Rimbaud. Su "frémissement intérieur" se expresa con un cierto ritmo de la frase, con un estilo poético. Pero más allá del estilo está lo que nos dice, lo que encontramos en nosotros mismos leyéndole a él.

*Admiramos las excepcionales dotes intelectuales de Pascal. Sus descubrimientos matemáticos y sus inventos científicos y tecnológicos, con ser admirables, no constituyen su máxima hazaña. ¿Cuál es, entonces, la máxima hazaña de Pascal? La máxima hazaña pascaliana es haber devuelto el hombre integral— al hombre. Y me parece que en el tema del hombre, está el tema de nuestro tiempo y el tema capital de la filosofía de todos los tiempos. Porque el verdadero, el único problema vital que condiciona la enunciación de todos los demás, es el siguiente: ¿Qué es el hombre y cuál su destino?*

“¿Qué soy yo? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Este cuerpo cuyas más pequeñas impresiones tienen tal impor-

tancia para mí que nada será capaz de hacerme feliz sólo con que me duelan las muelas y que, al mismo tiempo, lle- ga a veces a parecerme tan distinto de mí como mi casa o mi vestido; este cuerpo carnal, objeto de mi amor y de mi odio, ¿qué es en el universo, y es acaso yo?

“¿Y yo, yo que pienso mi cuerpo y todo lo demás, qué soy por esta parte de mí que el espacio domina? ¡o más bien qué contiene, puesto que es mi pensamiento quien abraza la muchedumbre de los astros, por lejos que se extienda!

“¿Qué soy yo, en fin, por esta voluntad cuya corrien- te yo sé muy bien que puedo dirigir, pero cuya fuente me escapa como si se encontrara en lo infinito?, de suerte que me siento libre para querer esto o lo otro, pero no para que- rer; y que se impone con este extraño carácter: tan arriba como yo pueda levantar mi elección, su marca le sobrepasa.

“Tengo necesidad de poseer un corazón puro. . . Quie- ro poner en claro lo que soy, lo que quiero, lo que valgo. Mi propio misterio me resulta intolerable: a esto es a lo que debe aplicarse, con preferencia a toda otra materia, mi esfuerzo de filosofar. Lo demás resulta inútil, frívolo y ridículo”.

A la zaga de Pascal, uno de sus intérpretes ha defini- do el problema central pascaliano, como si lo hubiese hecho el propio Pascal. Porque para entender bien a Pascal —no veo otro método mejor— hay que pascalizar. ¡Pascalice- mos, pues!

Pascal no quiso o no pudo dejarnos una Antropología Filosófica ya elaborada, sino precisamente algunos “pen- samientos” que se hallaban a punto de constituirse en cuer- po de Antropología Filosófica. Podemos imaginarle en- fermo, con su mano enfebrecida, aprisionando, en la más conmovedora e inmaterial de las grafías, “los posibles a los que el espíritu de Pascal otorgaba una existencia pro- visional, y al mismo tiempo que por su medio buscaba su

ruta y su sistema" (A. Valensin). Los "Pensamientos" son "itinerarios múltiples", esbozados de modo similar, "desigualmente sinuosos", a menudo inconciliables. Nuestra meditación filosófica tiene que dejarse llevar, hasta cierto punto, por el correr de las ideas pascalianas, para discernir su peculiar dialéctica. Cuando Blas Pascal asegura que la filosofía no merece la pena de una hora de atención, se está refiriendo, aunque no lo diga, a la filosofía cartesiana. Esa filosofía que se trazaba la tarea de escrutar la contextura del universo desmontando mentalmente sus engranajes, para reconstruir la máquina después. Todas las disquisiciones sobre la glándula pineal o sobre la substancia extensa no traerían el más mínimo consuelo al padre que ha perdido a su hijo, o simplemente al hombre que, descendiendo al fondo de su mismidad, ha descubierto un tremendo y misterioso afán de plenitud subsistencial. De nada nos sirve el universo entero si nosotros no somos nosotros mismos, si truncamos nuestro destino. La filosofía, extraviada por Descartes, tenía que ser conducida de nuevo a su verdadero cauce. De eso se encargaría Pascal. Habría que derrotar, previamente, la erudición inútil, las curiosidades esparcidas por el ancho mundo que nos llaman para frustrar nuestra odisea. Blas Pascal —sintético, concreto, realista— empieza por asumir su cuerpo. El es su cuerpo. ¿Pero qué es su cuerpo? Ante todo el centro de su universo visual. Está ahí, en medio de esa infinitud, sostenido en la tierra, un punto imperceptible en el espacio. Y él, Pascal, es nada en relación con esa otra nada que es la tierra. Pero su cuerpo —ridículo en su pequeñez— no es todo suyo. "Puedo muy bien concebir un hombre sin manos, sin pies... , pero no sin pensamiento. Hemos cambiado de escala. Ahora estamos en presencia del espíritu. Entre los escépticos y los dogmáticos, es preciso reconocer, por una parte, que el pensamiento humano es incapaz de llegar a la verdad, pero, por la otra, que el pensamiento del hombre está hecho para la verdad. Imposible abdicar del pensamiento. "No se sale de la razón más que para entrar en la locura".

Además del pensamiento encontramos la voluntad. Justamente el pensamiento depende en su ejercicio —juego y desarticulación de ese juego— de una decisión que proviene del trasfondo de nuestra naturaleza. Precisamente porque el hombre quiere ser en plenitud, es por lo que se quiere a sí mismo como pensamiento. La patria del hombre es la luz. Sin embargo, vivimos, acá abajo, en penumbra. Nos divertimos para olvidarnos de nosotros mismos. Pero esta salida de la mismidad prueba, también, que estamos hechos para algo distinto de nosotros mismos. He aquí una introducción pascaliana al misterio del hombre. El hombre Pascal, que nos devolvió a la auténtica especulación del hombre, merece nuestra admiración y nuestra simpatía, sin mengua de la independencia de nuestra personalidad y de algunas divergencias.

Pascal quiso luchar contra el exagerado racionalismo de su tiempo, pero sin abjurar jamás de la razón. Pretendía, eso sí, reducir la razón natural a sus propios límites. El conocimiento matemático, aunque nos presente las verdades con la mayor certeza posible, nada nos explica sobre los conceptos fundamentales que maneja —espacio, tiempo, movimiento—, ni nos suministra una prueba ulterior de sus principios básicos. La filosofía y las ciencias particulares —que alcanzan la verdad con cierto grado de probabilidad— no alcanzan a brindarnos una solución cierta y segura a los problemas de nuestra existencia. Tras la indagación racional sobreviene nuevamente la ignorancia, pero es una docta ignorancia que se conoce. La filosofía nos lleva al umbral de las verdades de la fe cristiana. Más allá sólo tienen la palabra el corazón, el sentido moral y la vivencia religiosa. El último paso de la razón es conocer que existe una infinitud de cosas que la superan. Si no llega a conocerlo es que es débil. En todo caso, hay que precaverse de dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón. Si sometiéramos todo a la razón —observa Pascal— nuestra religión no tendría nada de misterioso y de sobrenatural. Si chocara contra los principios de la razón, nuestra religión sería absurda y ridícula.

PENSEES  
DE  
M. PASCAL  
SUR LA RELIGION,  
ET SUR QUELQUES  
AUTRES SUJETS,

*Qui ont esté trouvées après sa mort  
parmy ses papiers.*

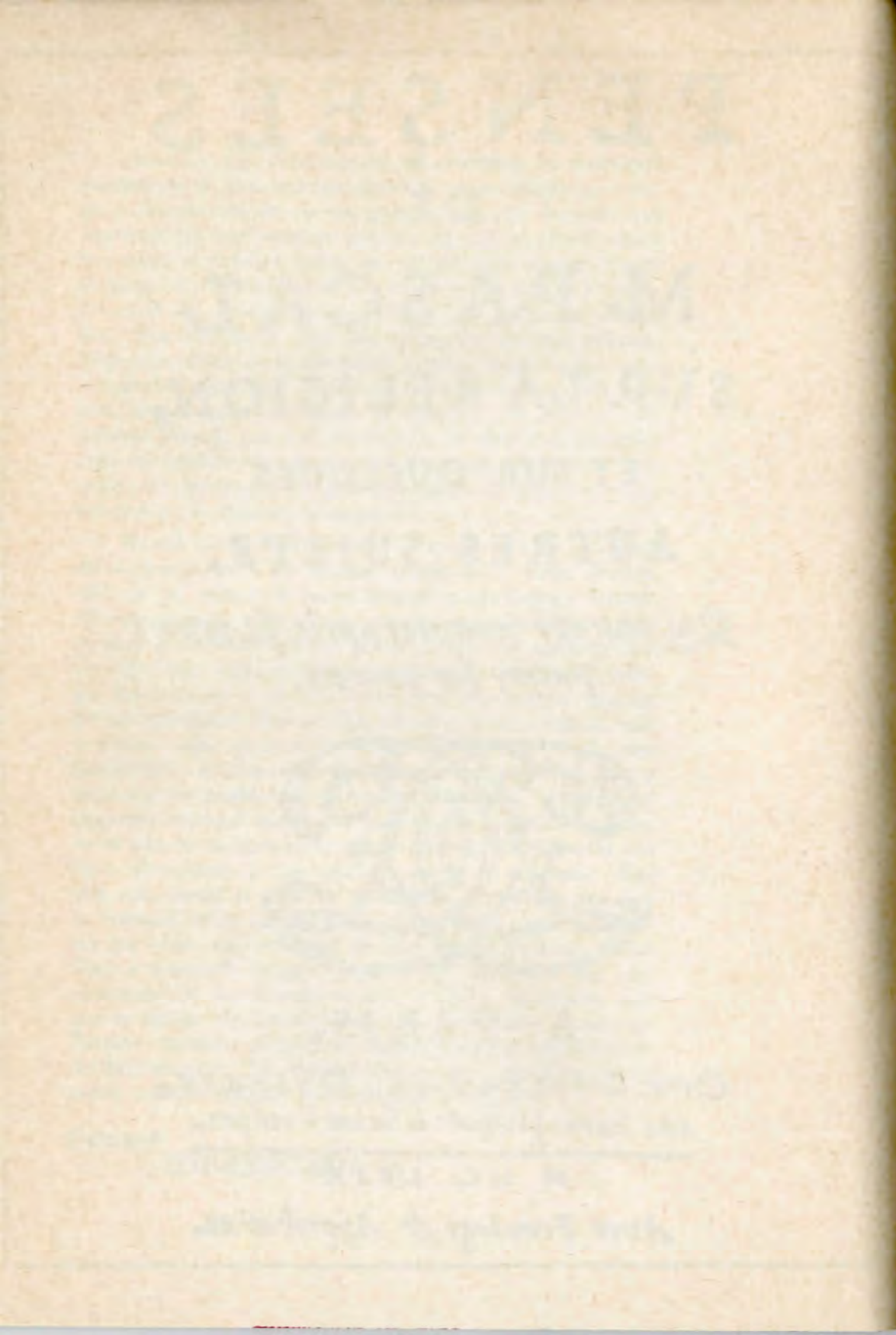


A PARIS,  
Chez GUILEAUME DESPREZ,  
rue Saint Jacques à Saint Prosper.

---

M DC. LXIX

*Avec Privilège & Approbation.*





Mientras el pensar abstracto de las matemáticas ignora la trama sutil de las cosas singulares, con todas sus tendencias y convergencias de conjunto, el *esprit de finesse* advierte el sentido de lo singular y concreto. Pascal, pensador eminentemente existencial, luchó —sin posturas de escéptico comodino— por la verdad, toda su vida, “Humanismo y cristianismo se fusionan en él —como apunta el R.P. doctor Luigi Bogliolo— mediante unidad orgánica. Es la suya una filosofía profundamente cristiana, por ser profundamente humana: vuelve a probar que, en el cristianismo vive el mejor humanismo”. La fe, el *ordre du coeur* conduce a un verdadero y efectivo saber existencial. El hombre se encuentra solo en su decisión, en su responsabilidad y en su riesgo. Puede tratar de abandonar su pensamiento y su responsabilidad a otro, pero este intento de abdicar de la interioridad más íntima no conduce a ninguna parte; es un “callejón sin salida”. *No es justo que alguien se me adhiera, aunque lo haga gustoso y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes yo despertara ese deseo; pues no soy el fin de nadie y no tengo con que satisfacerles. ¿Es qué no puedo morir en cualquier momento? Y de este modo, por tanto, moriré el objeto de su adhesión.* El hombre, ser concreto, vive en la oscilación y en la indecisión, en la duda y en la fe, porque su existencia es una sucesión fluida de elementos diversos y opuestos. *Esto me hace creer que en nuestra cabeza se encuentran unos resortes dispuestos de tal manera que quien toca a uno toca también el contrario.* La grandeza del alma humana consiste en poder mantenerse en la simplicidad del Evangelio. *¿Qué ocurrirá con el hombre? ¿Será igual a Dios o a las bestias? ¡Que contraste más terrible! ¡Qué será de nosotros? Por una parte, Pascal siente con inmensa pasión, la grandeza del hombre que no encuentra límite espacial. Por otra, cae en la cuenta de que es igualmente incapaz de penetrar la nada (la cosa infinita y simple) de la que proviene y el infinito que lo sumerge. El silencio eterno de los espacios infinitos le espanta. Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente; el pequeño*

Colmena

UNIVERSITARIA 55

*espacio que yo ocupo y que veo abismado en la inmensidad infinita de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusta y me sorprende encontrarme (precisamente) aquí y no allí, y ahora y no en otro tiempo.* Sin los valores espirituales, sin Dios —Valor de los valores— “no hay nada cierto”, como escribe Sartre. El universo material, por más grande que se le suponga, carece de inteligencia y de amor. De ahí ese “terror de estar vivos” sentido frente a una naturaleza hostil, ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible.

¿Pero de veras existe Dios? Pascal plantea el problema de la apuesta —Dios es o no es— con aparente cinismo. Debemos apostar por qué estamos embarcados. ¿Qué hacer? *Meditemos sobre la gracia y la pérdida y apostemos por la cruz que es Dios. Consideremos (el alcance de) estos dos casos: (si has apostado por la posibilidad de que Dios es, o por el opuesto: que Dios no es). Si ganas, ganas todo. Si pierdes, no pierdes nada. Por lo tanto, apuesta sin vacilar a que El es.* Estas palabras del autor del cálculo de probabilidades están dirigidas a una clase particular de incrédulos, a los hombres del mundo, a los libertinos como Méré. Se trata de un argumento con fines apologéticos, ideado por un hombre *que se ha puesto de rodillas, antes y después, para rogar al ser infinito e invisible, al que somete todo su propio ser, para que someta el vuestro, para vuestro bien y para su gloria; y que la fuerza de mi discurso esté de acuerdo con tal humillación.*

Un sincero buscador de la verdad merece alcanzarla. Es lo menos que se puede decir. Pascal sintióse cansado y agotado por la búsqueda inútil del verdadero bien, al extremo de poder tender sus brazos al liberador. Tras innumerables crisis, llega un momento en que arriba a una renuncia dulce y total. El año de 1654 es crucial en la vida de Pascal. Hasta antes del 23 de noviembre de ese año, Blas Pascal había sido “un científico de genio inconstante”. Para esta fecha Pascal sufre una “metanoia”. Por espacio de dos horas el pensador de Clermont se siente arrobado

Colmena

por un Dios envuelto en fuego que le habla desde lo íntimo de su corazón. Yo no creo que Pascal haya sido un místico, en sentido estricto. Me parece, más bien, que tiene un éxtasis iluminativo.

La primera conversión de Pascal (1646) fue primordialmente intelectual y doctrinal. Se había convertido al jansenismo más que al cristianismo. La segunda conversión (1654) fue más integral, más existencial, más genuinamente religiosa. Las expresiones más reveladoras de Pascal —y las más bellas que puedan encontrarse en la literatura francesa— son aquellas escasas, sencillas palabras: “¡Dios mío, yo os lo doy todo!”.

Aun en los casos de mayor renunciamiento, a Pascal le acompañó siempre el hombre de la *libido dominandi*. Sació, hasta cierto punto, su apetito de saber (*libido sciendi*). Dominó la concupiscencia de los sentidos (*libido sentiendi*). Pero el ansia de superioridad —tan propia de los intelectuales— le acompañó siempre, en mayor o menor grado, más o menos sofocada. Por algo solía decir que el ego es odioso. “El que no detesta en sí el amor de sí mismo y el instinto que le lleva a convertirse en un dios, está ciego del todo. Pues, ¿quién no ve que no hay nada tan opuesto a la verdad y a la justicia? Porque es falso que nosotros merezcamos eso, y es injusto y de imposible logro, desde el momento en que todos piden lo mismo. De suerte que es una injusticia manifiesta, en la cual hemos nacido, de la que no podemos desprendernos y de la cual debemos liberarnos” (Pascal: “*Pensamientos*” No. 492). Adviértase que lucha denodadamente contra el amor de sí mismo, contra el instinto de autodeificación. Y confiesa que no podemos desprendernos de estas tendencias y sin embargo debemos liberarnos. Se sobreentiende, me parece, que no podemos con nuestras solas fuerzas naturales desprendernos del egoísmo y de la autodeificación; pero que es posible liberarnos sobrenaturalmente de esas tendencias.

Nunca tuvo Pascal idea de la legítima aceptación e indulgencia para consigo mismo. Vivió desgarrado por el

temor de aceptar su yo. Le faltó verdadera paciencia y mayor humildad. En un bello libro intitulado "La aceptación de sí mismo", Romano Guardini nos enseña: "no me puedo explicar a mí mismo, ni demostrarme, sino que tengo que aceptarme. Y la claridad y la valentía de esa aceptación constituye el fondo de toda existencia". (Romano Guardini: "La aceptación de sí mismo", pág. 25, Ediciones Guadarrama). Es preciso comprender nuestra finitud desde la voluntad de Dios: instancia suprema. A Pascal, si no me equivoco, le faltó esa necesaria piedad para recibirse constantemente desde la voluntad de Dios. Por eso careció, casi siempre, de alegría. Su ser finito vivió en la angustia más que en la confianza.

Al Ser Supremo le llevó no sólo el discurso, la vía racional, sino también la inteligencia efectiva, *la logique du coeur*. El *coeur* pascaliano no es un puro sentimiento carente de forma lógica; es espíritu, es órgano del amor, es inteligencia de los primeros principios del pensamiento. La religión, para Pascal, no fue tan sólo un débito de justicia, sino también, y acaso más, una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto.

Como Ricardo de San Víctor, Pascal trató de esclarecer el conocimiento del hombre por el conocimiento de Dios y el conocimiento de Dios por el conocimiento del hombre. Pero no del hombre como ente abstracto, sino del hombre como ser caído de su estado original. Y este hombre, al conocerse a sí mismo, conoce "a su autor y a su fin". Porque el hombre es un ser para Dios y sólo en Dios encuentra su plenitud. El conocimiento de su propio yo —saber interesado— implica un compromiso. Al conocerse, el hombre se pone a sí mismo en juego. Más que definir al hombre, Pascal pretende saborear hasta el máximo su realidad concreta. Un saber puramente exterior, descriptivo, fenomenológico del hombre, le parece detestable. En cambio, la naturaleza del hombre según su fin es grande e incomparable. La preeminencia del hombre sobre el universo se finca en su espíritu: *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la*

*nature; mais c' est un roseau pensant. IL ne faut pas que l'univers s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers écraserait l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue puisqu' il sait qu' il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rein* (Pascal: "Oeuvres Completes", p. 1,156, Bibliothèque de la Pléiade). (El hombre —dice— no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mate, porque sabe que muere y de lo que el universo tiene ventaja sobre él, el universo nada sabe). A través de esta grandeza de la insignificancia humana —válgame la paradoja— se transparenta Dios.

Nos advierte Pascal que *el hombre no sabe en que plano colocarse. Está visiblemente extrañado, caído de su verdadero lugar sin poder reencontrarlo*. No es ángel ni bestia y la desgracia quiere que quien pretende hacer de ángel haga de bestia. De suyo, el hombre caído *no es más que disfraz, mentira, hipocresía, ante sí mismo y con respecto a los demás*. No quiere que se le diga la verdad, evita decirla a los otros, confuso ante el ser contradictorio del hombre, Pascal se pregunta: *¿Qué quimera es, por tanto, el hombre?* Su respuesta es más bien una exclamación de asombro: *¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y error, gloria y repulsa del universo*. Ante el misterio del hombre, Blas Pascal se refugia en la fe: Concebimos que el hombre exceda infinitamente al hombre y que sería inconcebible a sí mismo sin el auxilio de la fe. . . A medida que se tiene más luz, se descubre mayor grandeza y miseria en el hombre. Los filósofos, por estar más elevados, sorprenden a la generalidad de los hombres; pero los cristianos sorprenden a los filósofos. Y Pascal —no hay que olvidarlo— es un filósofo cristiano.

La vida humana— su vida concreta— se le presenta como la realidad más fugaz. Ella no puede constituir el valor supremo. Ahora bien, si uno está seguro de no existir indefinidamente, al menos como se existe ahora, es preciso obrar en consecuencia. La diversión o distracción (*divertissement*) nos impide reflexionar sobre nuestro ser y sobre nuestro destino. Es la vida inauténtica de que nos habla Heidegger. La agitación y las cosas exteriores no pueden hacernos dichosos. Del mismo modo que las humillaciones disponen a la humanidad, la introversión viene exigida por la extroversión. El conocimiento del propio yo —por vía de la inteligencia y por vía de la voluntad— nos lleva a una medida y moderada adhesión al propio ser (amor de sí), que no hay que confundir con el desorbitado amor propio que excluye a todo los prójimos. Pascal analiza la introversión en cuanto conduce a la soberbia. Mientras la extroversión termina en tedio, la introversión concluye en orgullo fatuo. ¿Qué hacer? Volvemos a Dios, que está fuera, y en nosotros. De otro modo no trascenderemos al dolor, la enfermedad, la ignorancia, el mal moral y la muerte. La repulsa del antropocentrismo absoluto —no del relativo— es patente en Pascal. *El yo es odioso...* ¿Razones? *Es injusto en sí* —nos dice el filósofo de Clermont— *por hacerse centro de todo* (orgullo); *es incómodo para los demás, porque quiere someterlos; porque cada "yo" es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los demás.* Las limitaciones físicas y espirituales de la naturaleza humana colocan al hombre entre una ilimitación cósmica y una nada absoluta. Perdido en esta situación limital —*una nada frente al infinito, un todo frente a la nada*— puede salvarse por

la vía religiosa. El conocimiento de Dios (fin y principio), *sin el de la miseria del hombre* (medio ineficaz), *engendra la desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio* (eficiente), *porque en él hallamos a Dios y a nuestra miseria.*

La fe cristiana permea toda la vida y la obra de Blas Pascal. *La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement* (Pascal: "Oeuvres Completes", p. 1222, Bibliothèque de la Pléiade).

El misterio del hombre se resuelve en el misterio de Dios. Las grandezas y las miserias del hombre sólo desde la perspectiva religiosa adquieren su cabal sentido. *Il faut qu'elle nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances, et les moyens d'obtenir ces remèdes. Ou'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse.* (Opus cit., p. 1,223). ("Es preciso que ella (la religión) nos dé razón de esas oposiciones que tenemos con Dios y con nuestro propio bien. Es menester que ella nos enseñe los remedios para esas importancias y los modos de obtener esos remedios. Que se examinen sobre este punto todas las religiones del mundo, y que se vea si alguna otra, fuera de la cristiana, puede satisfacer el problema"). Pero antes de llegar al misterio de Dios, Pascal se asombra ante la contingencia. Toda su Antropología Filosófica es hija de ese asombro.

Resulta bastante extraño vivir en este mundo, sin haber pedido la existencia, dentro de un breve lapso, en medio de

un universo que ignoro y que me ignora. Este temple anímico fundamental es consecuencia de nuestro desamparo ontológico, de nuestra insuficiencia radical. ¿Por qué vivo en México y no en Alemania? ¿Por qué me toca vivir en el siglo XX y no en el siglo V antes de Cristo? ¿Por qué mido un metro ochenta centímetros y no tres metros? ¿Por qué tengo que morir antes de ciento cincuenta años? Si le pido una respuesta a eso que llamamos mundo, me encuentro con un irresponsable *nadie*, con un anónimo monstruoso que mata con la tempestad del rayo o acaricia con una suave y aromada noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia. Esta tonalidad efectiva de asombro ante la contingencia la ha sentido y vivido Blas Pascal muchísimos años antes que nosotros. El texto que nos ha dejado es ya clásico:

“No sé quien me ha traído al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo; me hallo en una terrible ignorancia de todo; no sé lo que es mi cuerpo, qué mis sentidos, qué mi alma, ni qué esa misma parte del yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma, y no se conoce a sí misma mejor que el resto. Veo estos terribles espacios del universo que me envuelven, y me veo afectado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este breve lapso que me ha sido dado para vivir, me ha sido asignado más bien en este punto que en otro de la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo por ninguna parte sino infinidades, que me envuelven como un átomo y como una sombra que no dura sino un instante para no volver. Lo único que conozco es que pronto voy a morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar” (Pascal: “Pensamientos”, traducción de Xavier Zubiri, edición Brunswick, No. 194, pág. 44, Colección Austral).

Obsérvase que Pascal habla de los terribles espacios del universo que le envuelven. Este adjetivo expresa la angustia de un hombre desamparado ante una naturaleza hostil, ciega, tiránica a veces. Pascal se siente extranjero, casi per-



LES PROVINCIALES

ou

LES LETTRES ESCRITES

Par

LOUIS DE MONTALTE

et

UN PROVINCIAL DE SES AMIS.

et

AVX RR. PP. JESUITES.

*Sur le sujet de la Aporie, et de la Polémique de ces Pères.*



A COLOGNE.

Chez PIERRE de la VALLEE,

M. DC. CXXII.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

RESEARCH REPORT

NO. 100

1955

BY

ROBERT H. COOPER

AND

FRANK W. DEWET

PHYSICS DEPARTMENT

UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO, ILLINOIS

dido. No sabe quién le ha traído al mundo, pero no se atreve a decir —como siglos más tarde lo dirá Heidegger— que ha sido “arrojado”. Sólo advierte su ignorancia, su “docta ignorancia” porque sabe que no sabe. Y eso ya es saber algo. No se trata de la ignorancia del palurdo. Es una ignorancia que duele, que punza, porque estamos hechos para conocer la verdad. En rigor, no sabemos qué es nuestro cuerpo, nuestros sentidos, nuestra alma y nuestro mundo. Ignoramos la razón de vivir en este preciso rincón y en este concreto tiempo. La eternidad nos precede y nos sigue. Los inmensos espacios nos envuelven y anonadan. Nuestra única certeza es que vamos a morir aunque desconozcamos la naturaleza de la muerte. Toda esta fenomenología existencial pascaliana, pertenece al hombre sin Dios. El hombre que no sabe de dónde viene ni a dónde va. Estado de flaqueza y de incertidumbre que no debemos disimular. “Nada acusa, más la extrema flaqueza del espíritu que el no reconocer la desgracia de un hombre sin Dios; nada indica más claramente una mala disposición de corazón que el no desear la verdad de las promesas eternas; nada más cobarde que hacer bravatas contra Dios” (Opus cit., pág. 47).

La indiferencia de buscar la verdad de una cosa que nos toca tan de cerca y que nos es tan importante como el problema de nuestro destino es negligencia culpable y estulticia superlativa. Estulticia, “porque es indudable que el tiempo de esta vida no es más que un instante y el estado de muerte es eterno”. Si la eternidad no se aniquila apartando de ella nuestro pensamiento, ¿por qué no decidirmos a regular toda nuestra vida por la verdad de la eternidad?

El hombre sin Dios mira a todas partes y en todas partes no ve sino oscuridad. Pero si es sensato dirá con Pascal: “La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud. Si no viera en ella nada que denotara una divinidad, me determinaría por la negativa; si viera por doquier señales del Creador, descansaría en paz en la fe. Pero como veo demasiado para negar y demasiado poco para estar seguro, me encuentro en un estado lamen-

table y en el cual he deseado cien veces que si un Dios la sostiene, lo señale sin equívoco, y que si las señales que de ello da son engañosas, las suprima completamente; que la naturaleza diga todo o nada, a fin de que yo vea el partido que debo seguir. Mientras que en el estado en que me encuentro, ignorando lo que soy y lo que debo hacer, no conozco ni mi condición ni mi deber. Mi corazón tiende todo entero a conocer dónde está el verdadero bien para seguirlo; nada me sería tan caro para la eternidad". (Opus cit., No. 229 pág. 49). Pascal es un hombre con fe que usa, como hipótesis de trabajo, al hombre sin fe. Trátase, por supuesto, de un sensato hombre de fe que lucha por alcanzar el verdadero bien y que trata de superar su contingencia. Porque la contingencia absoluta es lo que el hombre no quiere admitir a ningún precio. Todo ser humano busca su felicidad y procura anclar en raíces de eternidad.

Pascal nos enseña a estudiar al hombre, "doliéndose en él", sintiendo su grandeza y su miseria. Ni goce carnal, ni goce intelectual absoluto. Pascal postula un estado de resignación en el que el dolor se atempera con el pensamiento optimista de la voluntad que triunfa. En el fondo, la antropología metafísica acusa siempre su insuficiencia y nos deja en los umbrales de una teoría cristiana del hombre.

Se necesita consagrarse a la ciencia, depender de ella, para advertir su vanidad. Blas Pascal conoció varias ciencias, hizo importantes descubrimientos en el campo científico y concluyó por apuntar la vanidad de las ciencias. Oigámosle: "La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral en los momentos de aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores" (Pascal: "Pensamientos" No. 67, pág. 21. Traducción de Xavier Zubiri, Colección Austral). Supone Pascal —y con toda razón— que el conocimiento debe estar al servicio de la vida humana. Plenamente existencial, su filosofar advierte la impotencia de las ciencias para resolver las cuestiones fundamentales que afectan la existencia del hombre: sufrimiento,

enfermedad, muerte. La filosofía moral, en cambio, puede consolarnos de la ignorancia de las ciencias exteriores. Porque es la moral, y no las ciencias naturales o exactas, la que nos indica actitudes normativas, comportamientos debidos. De ahí la superioridad axiológica de la ética sobre las ciencias físicas, químicas, biológicas, matemáticas, sociológicas, económicas. . .

A Pascal le interesa como objeto central de su meditación, lo mismo que le interesó a San Agustín: Dios y el hombre. Y por Dios y por el hombre le interesa todo lo demás. Si se parte de los conocimientos naturales y se llega a la Antropología Filosófica, encontraremos un gran motivo de humildad, al vernos rebajados de una u otra manera. ¡Que se mire el hombre a sí mismo para ver en que proporción está! Dicho con la terminología contemporánea: Pascal inquiere por el puesto del hombre en el Cosmos. Dirige su mirada al todo que le circunda y que no alcanza a visualizar en profundidad. "Contemple el hombre, pues, la naturaleza entera en su elevada y plena majestad, aparte su vista de los objetos bajos que le circundan. Contemple esta resplandeciente luz colocada como una lámpara eterna para alumbrar el universo, que la Tierra le parezca como un punto rodeado por la vasta órbita que este astro describe y que se asombre que esta vasta órbita no es a su vez sino una fina punta respecto de la que abrazan los astros que ruedan por el firmamento. Pero si nuestra vista se detiene aquí, que la imaginación vaya más allá; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo el mundo visible no es sino un rasgo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. No hay idea ninguna que se aproxime a ella. Podemos dilatar cuanto queremos nuestras concepciones allende los espacios imaginables, no alumbraremos sino átomos, a costa de la realidad de las cosas. Es una esfera cuyo centro se halla por doquier y cuya circunferencia no se encuentra en ninguna parte. Finalmente, es la más grande nota sensible de la omnipotencia divina

el que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento". (Ibid., pág. 22).

Inmerso en el amplio seno de la naturaleza, Blas Pascal no encuentra imagen ni idea para abarcar el todo. Ante la ilimitada inmensidad del cosmos piensa necesariamente en la omnipotencia divina. Retorna a su pequeñez, a su finitud, y continúa discurrendo: "Vuelto a sí mismo, considere el hombre lo que es él a costa de lo que no es; considérese perdido en este cantón apartado de la naturaleza; y desde esta célula en que se halla alojado, me refiero al universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo precio. ¿Qué es un hombre infinito?". Y de lo grande salta inmediatamente a lo pequeño, otro prodigio igualmente sorprendente que alberga las cosas más delicadas. "Que un cirón le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo partes incomparablemente menores, piernas con articulaciones, venas en sus piernas, sangre en sus venas, humores en esta sangre, gotas en sus humores, vapores en estas gotas; que, dividiendo todavía estas últimas cosas, agote sus fuerzas en estas concepciones y que el último objeto a que pueda llegar sea ahora el de nuestro discurso; ¿pensar tal vez que es ésta la extrema pequeñez de la naturaleza? Voy a hacerle ver aquí dentro un nuevo abismo. Voy a pintarle, no solamente el universo visible, sino la inmensidad concebible de la naturaleza, en el recinto de este compendio de átomos. Que vea en él una infinidad de universo, cada uno con su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que en el mundo visible, en esta tierra, animales, y finalmente cirones, en los cuales encontrará lo que han dado los anteriores; y al encontrar todavía en los otros la misma cosa sin fin y sin reposo, que se pierda en estas maravillas, tan pasmosas en su pequeñez como lo son las otras por su extensión; porque ¿quién no admirará de que nuestro cuerpo, que antes no era perceptible en el universo, imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo respecto de esa nada a que no se puede llegar?" (Ibid., pág. 22-23).

*Pascal juega con los contrastes, hace del contraste mismo un método para conocer el puesto del hombre en el cosmos. Somos imperceptibles en el seno del todo. Somos colosos respecto a los elementos infinitesimales que nos componen; un todo frente a la nada que no podemos conceptualizar ni llegar.*

*Tratemos de sistematizar, para concluir, el asistemático pensamiento de Pascal en torno del divertimento: a). La condición inquieta del hombre, que no tolera el reposo, genera el divertimento; b). - No buscamos jamás las cosas, sino la búsqueda de las cosas; c). - Esta búsqueda nos distrae de la "desgracia natural de nuestra condición flaca y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando nos paramos a pensar en ella"; d). - Consiguientemente, el divertimento se presenta, en el pensamiento pascaliano, como un instrumento de fuga de la verdadera condición humana; e). - Estamos ante una típica actitud de vida inauténtica o de mala fe; f). - El sentido del divertimento reside en un secreto instinto que nos lleva a buscar en el exterior la agitación que nos vacía de nosotros mismos, instinto que procede del resentimiento de nuestras continuas miserias; g). - El sinsentido del divertimento es que contradice otro secreto instinto, residuo de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que nos hace conocer que la felicidad no se halla efectivamente más que en el reposo y no en el tumulto.*

*En un primer plano —plano del hombre sin Dios— el divertimento tiene, como sentido óntico final, el olvido y la evasión de nuestra condición desamparada y mortal. En un segundo y último plano, —plano del hombre con Dios— el divertimento se nos revela como vida inauténtica y como actitud de mala fe, en cuanto pretende ocultar nuestra verdadera condición y nuestro último fin.*

Quando "un gran cristiano" —así le llama el propio Nietzsche a Pascal— se decide a comprometerse por su creencia y en su creencia, todo un mundo humano va a vivir y va a desgarrarse. No se trata de un hombre común

y corriente que tiene la "fe del carbonero". Trátase de una mentalidad teórica excepcional y trátase de un "homo religiosus" genuino. Esta conjunción me interesa extraordinariamente. Pascal es un hombre que vive pensando y piensa viviendo. Nada pues de "primero vivir y después filosofar", sino vivir en profundidad filosofando, y filosofar en profundidad viviendo entusiastamente lo que se filosofa. Es un pensador comprometido. Un conocer vital que le lleve al ser y a su ser es algo más que una ciencia: es un conocer comunicativo.

Pascal parte de su situación en el universo. Un imperativo existencial de ubicación, de autoposición y de comunicación le lleva a especular, incluso cuando su objeto es la "praxis", es decir, la actividad humana en su ejercicio. No quiere comprender el significado de la existencia humana estudiando desde afuera —y sólo desde fuera— los datos humanos. Se encuentra a sí mismo, más allá del despliegue del objeto y más allá del despliegue egoísta. Para alcanzarse tiene que vivirse, en una experiencia original, como una criatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán se sobrepasa, se trasciende. Es en el libre despliegue de sus marchas y contramarchas donde sorprende el sentido de su ser. Todo lo que hay en su ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está al servicio de su existir que se consume en afanes de salvación. Es así como yo interpreto la trayectoria existencial de Pascal.

Todo el siglo XVII parece vivir en el pensador de Cler-



mont: preocupaciones científicas, disputas teológicas, mundo y soledad monacal. Y Pascal, por su parte, se siente comprometido ante su tiempo y ante la historia a justificar su existencia de cristiano, su ser de creyente. Precisamente porque su conciencia de cristiano se lo exigió, trató de someter su grandeza mundanal, durante toda su vida, a su fe y a su existencia de cristiano.

Ciertamente Pascal no se hizo pasar por santo, pero tampoco, ocultó su decisión más profunda de convertir en realidad cristiana lo que a los ojos del mundo brillaba tanto. Y me parece que si no fue genio religioso sí fue, por lo menos, un cristiano genial.

Hay en Pascal tantos y tan variados aspectos que su figura se resiste a una descripción simple y breve. Hace muchos años que le leo, le estudio, le evoco, y hasta casi converso con él. Me parece verle serio y apasionado, meditando y decidido, audaz y enérgico, sabio y mundano, antiguo y moderno, soberbio y humilde, rico en dimensiones y pobre en propiedades... Cuando un hombre grave se decide a ser un auténtico cristiano, sabe que ha optado por la mayor osadía que se puede tener en este mundo. Toda su obra escrita tiene que interpretarse, al final de cuentas, a la luz de esta osadía. No se expresó de una manera definitiva, sino fragmentaria; pero aunque hubiese concluido su Apologética, su propósito fundamental se hubiese agolpado, de todas maneras, hacia la estrechez de lo único necesario: un saber de salvación. Por eso no he vacilado en incluir a Pascal dentro de la categoría de los pensadores

religiosos. Y decir que Pascal es un pensador religioso es apenas empezar a hablar de él.

El ser humano, suspendido "entre los dos abismos del infinito y de la nada", es "igualmente incapaz de ver la nada de donde ha salido o la (grandeza) infinita en la que está absorbido. ¿Qué hará sino percibir (donde sea) una apariencia del medio de las cosas, puesto que está forzado a desconocer eternamente su principio y su fin?" (Pascal: "*Pensamientos*", 72). A pesar de esta ignorancia fundamental del principio y del fin, hay en el hombre un dinamismo ascensional incontenible. "A pesar de la vista de todas las miserias que nos estremecen, que nos oprimen la garganta, poseemos un instinto que no podemos reprimir, y que nos eleva" (Pascal: "*Pensamientos*", 411). El hombre oscila entre la grandeza y la miseria, entre el ángel y la bestia. Y a medida que se profundiza en el conocimiento se encuentra en el hombre mayor grandeza y miseria. "¿Qué ocurrirá con el hombre? ¿Será igual a Dios o a las bestias? ¡Que contraste más terrible! ¿Qué será de nosotros?" (Pascal: "*Pensamientos*", 358). Por desorientado y desgarrado que esté el hombre, es capaz siempre de sentir el *pathos* de la grandeza. Porque el hombre está hecho para el infinito ("*L'homme est fait pour l'infini*"). Y no se puede comprender, en su estado actual, a partir de sí mismo. Estamos hechos para el riesgo y para la superación. Experimentamos una constante necesidad de sobrepasarnos a nosotros mismos. ("*L'homme dépasse infiniment l'homme*"). (Pascal: "*Pensamientos*", Fr. 434). Superar la última duda y lograr la pureza sólo se podrá realizar, cara a la muerte, por el concurso de la gracia y de la postrera libertad del corazón humano.

Pienso que si Pascal nos hubiese dejado una obra completa, acabada, sistemática, hubiese envejecido más pronto. El encanto de los *Pensées* reside, precisamente, en su fragmentariedad. No han perdido su lozanía porque se nos presentan como ráfagas luminosas y frescas. Como a San Agustín, a Pascal le interesa el tema del hombre concreto sin-

gular, y el tema de Dios. Nada más y nada menos. Pretender reconstruir lo que haya sido su plan —propósito de Jacques Chevalier— es tarea vana. Preferible resulta agrupar los temas esenciales, individuar los motivos centrales, descubrir los trazos del retrato del hombre. Dentro de los temas esenciales, recapitulemos el pensamiento pascaliano sobre razón y corazón, sobre compromiso existencial —“estamos embarcados”— y sentido de la célebre apuesta. Después descubramos los trazos del hombre, estudiando su sinceridad y su tensa y viva religiosidad, su angustia y su tristeza, su estilo paradójal, su miseria y su grandeza.

¿Quién no conoce aquellos célebres fragmentos de Pascal: “*C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison*”; (Pascal: “*Pensamientos*”, Fr. 278). “*Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non a la raison*”. “*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point. . . ?*” (Pascal: “*Pensamientos*”, Fr. 277). Espíritu cálido, vibrante, intuitivo. Órgano del amor y del valor. Ardiente pureza de intelección. Todo ello es el “coeur” de que nos habla Pascal. Por el corazón vibramos ante el valor y se expresa el “esprit de finesse”. Espacio, tiempo, movimiento, número, Dios mismo se muestra tan sólo al corazón: órgano cordial, cuya fuerza es el amor, está sometido a la corruptora influencia del pecado. Sólo la participación en el amor de Dios —virtud, divina gracia— puede salvarnos. La iniciativa infinita de Dios y la finita iniciativa del hombre tiene su encuentro en el “corazón” humano. Si la razón —nuestra razón— “reconoce que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan”, no es síntoma de debilidad; por el contrario, habrá dado prueba de su fuerza y de su discreción. Acaso el “corazón” no sea más que una razón más alta, más caritativa.

Frente a la lápida de Pascal, permanezco silencioso y lejano. Diríase que espero sus palabras. Aquellas palabras que sus labios pronunciaron mucho tiempo atrás o que su mano dejó estampadas en el papel. Solo vivió treinta y nueve años. Pero esos años los vivió con singular intensi-

dad y con genuina sinceridad. El cumplió con su vocación y murió con entereza. Nosotros no hemos realizado aún nuestro destino y nos falta morir. Pascal goza de una heroica paz conquistada a golpes de fe. Amigo. Esta palabra inarticulada me viene a la mente al pensar en Pascal. No le conocí personalmente y le siento próximo, amigo. ¡Extraño, si se quiere, pero así es! El calor de su alma aún me beneficia. En 1662 emprendió el vuelo hacia la definitiva libertad, mientras nosotros seguimos relativamente encadenados a este mundo de sombras. Sus contemporáneos deben haberse quedado más pobres cuando el murió. Su obra principal fue su vida y no sus pensamientos. Pero además nos quedaron sus escritos recogidos con amor por nosotros. En contacto con las páginas de sus Obras Completas, imagino un diálogo, el diálogo que no llegué a tener nunca.

—¿Qué más puedo decir, M. Pascal, de su obra?

—Trate de comprenderme mejor desde mi vida.

—¿Por qué no desde su muerte?

—Vida y muerte están indisolublemente implicadas.

—Por eso ante la enfermedad y ante la muerte quiso usted no sólo tener un pensamiento claro, sino también —y eso es lo que más importa— una actitud decidida, inequívoca.

—No me toca juzgar mi trayectoria y mi pensamiento.

—Yo lo he tratado de hacer, con las reservas de un ser Finito que trata de conocer y de valorar a otro ser finito.

—Y lo agradezco desde lo más profundo de mi corazón.

—Ningún honor humano podría satisfacerme más.

—Comprométase por la verdad y no por mí.

—Así lo he hecho y así lo quiero seguir haciendo. Pero me parece inhumano que pida usted que no le quieran y que no le sigan. Creo —haciéndole toda la medida— que

- nunca tuvo idea de la legítima aceptación e indulgencia para consigo mismo.
- Es que viví desgarrado por el temor de aceptar mi yo. Me faltó verdadera paciencia y mayor humildad. Entre el egoísmo desmesurado y el odio de sí mismo —ahora lo comprendo— cabe el legítimo amor de sí mismo. De otra suerte no cabría realizar el precepto evangélico: “ama a tu prójimo como a ti mismo”.
- En todo caso, advierto generosidad hasta en ese mismo exceso. Esa generosidad de aquellas palabras tuyas —las más bellas que se han dicho en lengua francesa— que siempre me han conmovido profundamente: “¡Señor: os lo doy todo!”.
- Me alegra saber que algunas de mis actitudes y algunas verdades apuntadas en los fragmentos que dejé, hayan resultado edificantes.
- Por eso nos sentimos tan próximos a usted muchos filósofos del siglo XX, porque anda en pos de verdades por las cuales se puede vivir y morir. Su máxima hazaña es haber devuelto el hombre —el hombre integral— al hombre.
- Ahora ya no cuentan hazañas filosóficas y descubrimientos científicos, porque todo está a la vista, en su más prístina patencia.
- ¿Qué es lo que permanece?
- El amor.*

Concluye el diálogo imaginario y trato de imaginar, inútilmente, lo que será el “status comprehensoris”, la bienaventuranza, el amor a Dios y el amor a las creaturas en Dios, viviendo en la eternidad. Pero me quedo en la otra orilla, con la fe y con la esperanza. Y desde esta orilla, desde mi “status viatoris”, expreso mi simpatía hacia Blas Pascal —el

hombre, el genio— que fue infinitamente superior a la suma total de todas sus cualidades. Y le quiero así como era: excesivo, extremoso, enardecido, convulso de emoción. Luchó denodadamente contra la soberbia que en su interior anidaba y le puso sitio desde la fortaleza de su humilde humanidad. Admiramos las excepcionales dotes intelectuales de Pascal. Pero le amamos, sobre todo, por la piedad de su alma, por su encendida fe que comanda a su poderoso espíritu, por su falta de respeto humano, por su dramatismo desgarrado. Pascal está con nosotros. No es un muñeco de ficción. Tampoco un personaje rígido y sin quiebras. Es el hombre dolorido, anhelante, comprometido, que camina, cielo arriba, como peregrino de lo absoluto.

Pascal posee, en grado eminente, el triple y único sello espiritual de Francia: “*La raison*”, “*la clarté*”, y “*la mesure*”. Por eso fue sin duda, como afirma Maurice Barres, “el espíritu más claro y más robusto de Francia”. (Maurice Barres: *Cahiers*, Fasc. XIV, pág. 181). Por eso sabe imprimir, sobre todos los temas que toca, un hálito vivificante. Además de las razones de la razón, Francia conoce, gracias a Pascal, las “razones del corazón”. Bajo la claridad radiante de su prosa sorprendemos la poderosa atracción del misterio. Junto a la medida infrangible de sus pensamientos advertimos la melancolía crepuscular de los grandes peregrinos de lo Absoluto. En sus páginas ha quedado impresa—estrellada y relampagueante— la noche bíblica de Getsemaní. La unidad en la variedad—que caracteriza a Pascal— sella, define a Francia.

Más que la presencia de ciertos pensamientos pascalianos en la cultura occidental, paréceme importante y digna de estudio la presencia de Pascal y de su espíritu en el desarrollo de la cultura moderna y contemporánea. La eficacia fertilizadora del espíritu pascaliano, sigue dando sus frutos aquí y ahora. Hablo como mexicano abierto a la cultura universal.

Colmena

UNIVERSITARIA 74

