

revista de la

# universidad del valle de atemajac

ISSN 0187-5981  
Publicación  
Cuatrimestral  
Sept. - Dic. 89

8

Editorial

Ser y Quehacer de la Universidad  
(Estructura y Misión de la Universidad)  
Agustín Basave Fernández del Valle

Los Valores en la Educación  
Carmen Aída Aguilera Ayala

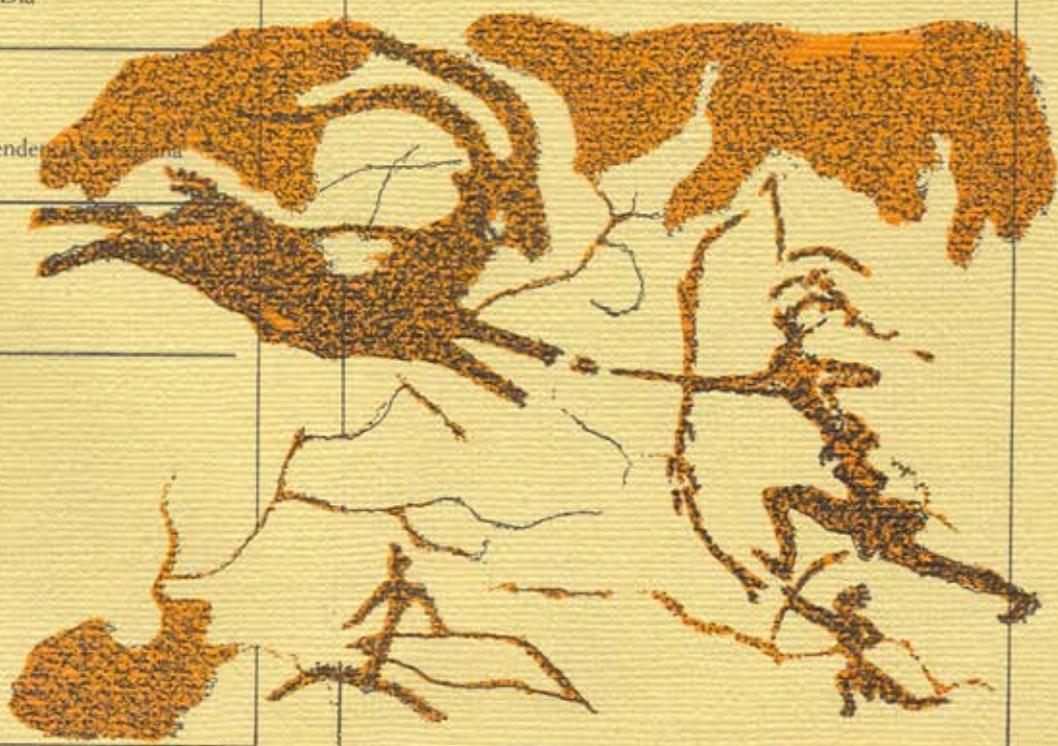
La Justicia en la Filosofía Clásica en Grecia  
(Platón y Aristóteles)  
José Armando Almendárez Robledo

Hambre... El Pan Nuestro de Cada Día  
María de Jesús Durón Segovía

El Criollismo  
Ensayo sobre las causas de la Independencia de Argentina  
Sergio Díaz Orozco

Colaboradores

UNIVA





## DIRECTORIO

Publicación de la  
Universidad del Valle de Atemajac  
Revista de Investigación  
Año III No. 8 Septiembre-Diciembre 1989

Lic. Santiago Mendez Bravo  
Rector  
Lic. Cesáreo Hernández Hernández  
Vice-Rector de Educación Superior  
Lic. Fco. Javier Monroy Padilla  
Vice-Rector Administrativo  
Lic. Salvador López Rojas  
Vice-Rector de Educación Media Superior  
Lic. Jorge H. Aguirre Jáuregui  
Vice-Rector de Posgrado y E. P.  
Lic. Miguel Rojo Flores  
Vice-Rector Plantel La Piedad  
Lic. Humberto Casillas Franco  
Vice-Rector Plantel Zamora

Director  
Dr. Baltasar Castro Cossio  
Director de Investigación e  
Intercambio Académico  
Edición  
Lic. Gulmaro de Loza de la Torre  
Información y Redacción  
Lic. Sonia Elizabeth Fernández Orozco  
Promoción, Distribución y Suscripciones  
Lic. Ma. del Refugio Martínez Ascencio  
Publicidad  
Lic. Gilberto Campos Montes de Oca  
Tel. 22-75-06 y 22-04-88  
Tipografía de Textos  
Ma. Laura Patricia Reynoso Cruz  
Diseño e Impresión  
Impacta  
Arq. Israel Aldana Dávalos  
Arista No. 1863  
Guadalajara, Jal., México

Portada

Cazadores. Una representación del inicio  
del arte como manifestación de la comunicación  
humana. (Pintura Pre-Histórica de Tassili,  
Sahara. Aprox. 4,000 años A. C.).



# revista de la universidad del 8 valle de atemajac

## CONTENIDO

Editorial

2

Ser y Quehacer de la Universidad  
(Estructura y Misión de la Universidad)  
Agustín Basave Fernández del Valle

3

Los Valores en la Educación  
Carmen Aida Aguilera Ayala

8

La Justicia en la Filosofía Clásica en Grecia  
(Platón y Aristóteles)  
José Armando Almendárez Robledo

14

Hambre... El Pan Nuestro de Cada Día  
María de Jesús Durón Segovia

34

El Criollismo  
Ensayo sobre las causas de la Independencia Mexicana  
Sergio Díaz Orozco

46

Colaboradores

54

Revista de la Universidad del Valle de Atemajac. Publicación Cuatrimestral de la Dirección de Investigación e Intercambio Académico. Tiraje 4,000 ejemplares. Costo por ejemplar \$3,500.00. Sale en mayo, septiembre y enero. Los artículos firmados son responsabilidad del autor. Registros en trámite. Se permite la reproducción citando la fuente. Av. Guadalupe y Pintores. Apdo. Postal 31-614. Tel. 22-75-06 y 22-04-88. Guadalajara, Jalisco, México.

# Editorial

---

---



La Universidad del Valle de Atemajac ha iniciado una nueva etapa en su vida institucional: el pasado mes de septiembre enmarcó la inauguración del segundo edificio del Campus, sobre la Avenida Tepeyac.

Ciertamente es un hecho estupendo contar con un edificio más, en el que tantos cifraron ilusiones y al que tantos contribuyeron a erigir, y que, a lo funcional, adiciona belleza y alegría; pero, a la vez, este logro es un gran paso firme que augura muchos más en pos de la consolidación y la excelencia.

La ceremonia inaugural es, también, un gesto señero de inéditos y mejores tiempos de concertación y suma de voluntades entre las autoridades. Vale la pena señalarlo.

UNIVA se ha empeñado en forjar un camino y en superar, poco a poco, las carencias físicas, para darse una casa donde los estudios tengan el soporte indispensable y donde se faciliten las funciones básicas que, como universidad de inspiración cristiana, le son sustantivas.

Los espacios físicos no son sólo una meta, son medios para propiciar esas funciones. La investigación es una de ellas, quizá la más relegada en tiempos pasados. Hoy, cada día, cobra más valor e importancia y esta Revista ha sido el foro de publicación de algunos resultados de lo que la comunidad UNIVA realiza en esa línea.

En este número, la Revista UNIVA aporta un manojo de artículos, producto de investigaciones diversas, que podemos considerar equilibrados. Por una parte está la tríada de enfoque filosófico -Valores, Justicia, Ser y Quehacer- que demandan atención y autoexamen sobre nosotros mismos y sobre la misión de la universidad mexicana en el contexto social contemporáneo. Por otra parte se encuentran las realidades de nuestro México: la acuciante y cruda apelación sobre El Hambre y la severa y cuestionante sobre El Criollismo.

Al presentar este número, el mes de diciembre habrá llegado ya. Es, pues, oportuno y grato, antes de que el año de 1989 termine, desear a nuestros lectores que las fiestas decembrinas y el paso a la postrera década del siglo sean para todos ocasión de gozo familiar, de renovación en la esperanza, de satisfacción por el haber y de amplia generosidad en el compartir.

# Ser y Quehacer de la Universidad

Estructura y Misión de la Universidad Vocacional



Estructura y Misión de la Universidad en el Siglo XX

La Universidad existe, fundamentalmente, para promover el desarrollo de los estudiantes, como seres humanos hasta su máxima posibilidad. Cada hombre tiene, dentro de sus limitaciones, un conjunto de excelencias, una porción de dones. La Universidad debe ayudarle a hacer el mejor uso posible de esos dones.

La finalidad de la educación no es conocer cada vez más detalles acerca del mundo, sino comprender el mundo y comprendernos a nosotros mismos en él. La tendencia a la superespecialización sin un "studium Generale" es antiuniversitaria.

La Universidad es la institución de estudiantes y profesores que, por la investigación y la docencia, se ordena a la contemplación de la verdad, a la unidad orgánica del conocimiento, al cumplimiento de las vocaciones personales y a la preparación de profesionales necesarios para la realización del bien común.

Hasta ahora se ha venido hablando de la universalidad de los conocimientos universitarios. Sin mengua de tan alta finalidad es preciso dar un paso más y proclamar la universalidad en el ejercicio de las facultades del hombre. Yo no concibo una Universidad auténtica sino como instrumento de cultura para el hombre.

El Congreso Internacional de Enseñanza Superior (PARIS, 1909) pasó por alto la más importante misión de la Universidad. Se habló entonces de una triple misión: 1) una misión científica: la investigación desinteresada y el progreso de la ciencia; 2) una misión profesional; 3) una misión de vulgarización y de formación del espíritu público, pero nada se dijo de la universidad vocacional. Elucidación académica superior de las vocaciones, sentido comunitario, difusión y creación de conocimientos, enseñanza de las técnicas, cultura, educación de la voluntad, preparación para la vida, función social, todo esto debe combinarse armónicamente en el espíritu universitario.

## Escuelas, Universidades y Academias

Hace ciento setenta años, Schleimacher distinguía tres niveles en la comunicación social del saber: la escuela, la universidad, la academia.

La escuela es una institución donde se enseña ciencia hecha en otra parte. En ella se enseñan, en explicación apretada y dogmática, los buenos libros de texto y no se investiga.

En el marco de la 12a. semana UNIVA, celebrada del 23 al 29 de septiembre de 1989, se contó con la presencia del Dr. Agustín Basave Fernández del Valle como conferencista, quien disertó sobre EL SER Y QUEHACER DE LA UNIVERSIDAD. Por la trascendencia de las ideas manejadas incluimos, en el presente número, el guión de su ponencia.



La academia es la institución científica en la cual los hombres de ciencia se congregan para la mutua comunicación y el mutuo comentario de sus hallazgos.

La Universidad es una institución que enseña e investiga. Su enseñanza superior se mueve dentro del saber verdaderamente actual, problemático y creador.

El saber científico, cualquiera que sea su materia -matemática, biología o derecho penal- debe tener un "sentido" y una "significación" en la vida del hombre que universitariamente lo posea. Hay aquí, en la mayoría de las universidades contemporáneas, un déficit de radicalidad.

Falta también una educación para la libertad: suscitación y cultivo de los hábitos por los cuales es posible una discrepancia pacífica entre discrepantes. Hay déficit de diversidad, de orientaciones actuales.

### Niveles

Hay un primer nivel de asignaturas indispensables para ejercer con decoro técnico y moral una profesión.

El segundo nivel exige una enseñanza de problemas y, por lo tanto, de ignorancias. Se trata ya no de asignaturas sino de cursos monográficos y seminarios. Trátase del saber no poseído y posible. Hasta ahora nos hallamos, en América Latina, por lo menos a un nivel profesional de la enseñanza, pero vamos hacia una Universidad de fase dinámica.

La muchedumbre de alumnos no constituye una suma de individualidades personales, sino una muchedumbre homogénea. La enseñanza ha quedado uniformada al nivel de la masa.

La **profesionalización** exclusiva y primaria es un grave peligro de la universidad contemporánea.

La **indotación**, la presión de ciertos hábitos sociales es otra lacra. Vivimos bajo el nefasto modelo de la Universidad napoleónica. Un puñado disperso de escuelas, con lenguajes diversos, sin articulación alguna no es, no puede ser, una auténtica Universidad.

### Universidad o Pluriversidad

La fragmentación de la Universidad contemporánea se refleja en la disgregación de la Universidad.

La Universidad existe y se justifica en la medida en que ayude al cumplimiento de las vocaciones personales. Dentro de esas innovaciones deben darse, como uno de sus ingredientes, las respectivas especializaciones profesionales.

Me parece absurdo reducir la vocación a la profesión. Y me parece también un contrasentido reducir la Universidad a un puñado de compartimientos profesionales en vez de hacer de ella una institución al servicio de las vocaciones humanas. Entiendo por vocación un modo peculiar de propender a la plenitud, un conjunto de estimaciones y preferencias

que individualizan a las personas, un llamado a ser y a hacer que sólo el hombre siente. Lúcida clarificación de las vocaciones, dentro de la cultura, antes que capacitación profesional. No se puede cumplir la especialización profesional sin previo descubrimiento de la vocación, sin la pléyade de valores que orientan una vida, sin advertir la misión personal, única, incanjeable e insustituible.

¿Cómo comprender el diálogo de las ciencias especiales con la sabiduría, sin el instrumental filosófico? Las diversas ramas de la ciencia forman un corpus, un cosmos, un sistema articulado no por mero capricho o fantaseo sino por un íntimo requerimiento de su estructura.

Desde hace algunos años he propuesto la instauración de cátedras comunes a todos los estudiantes universitarios: Antropología Filosófica, Teoría Política, Historia de la Cultura; la convivencia, en las aulas, de técnicos y humanistas; el diálogo permanente entre las facultades, la apertura de la filosofía.

Sé de sobra que hasta ahora vivimos bajo el imperio de la Universidad profesional. Pero me parece que en el próximo futuro -si las cosas marchan bien- el centro de gravedad de la enseñanza universitaria se desplazará de la formación de profesionales y especialistas a la formación superior, a la clarificación e impulso de las vocaciones. No quiero decir que la tarea profesional de la universidad tenga que desaparecer. En buena hora que se enseñen profesiones y que se enseñen de la mejor manera. Pero estas profesiones deben adecuarse a las vocaciones personales porque las profesiones -siempre las mismas- se imparten a hombres concretos con sus programas individuales de existencia. De ahí la importancia del plan de personalización del estudiante universitario. Hay que tomar en cuenta al estudiante como individuo y no como número. Hay que saber quién es y qué es cada estudiante en sí mismo, de lo que es capaz, de sus problemas, de sus complejos y posibilidades. ¿Por qué la Universidad no le ha de ayudar al universitario en sus problemas emocionales, familiares, sexuales, estudiantiles y económicos? Las modernas técnicas psicopedagógicas pueden conformar y valorar si el estudiante está bien orientado, si necesita algunas materias supletorias para sus estudios, si está adaptado a su medio social, si su inseguridad es de índole económica, si conviene que estudie tal o cual materia a "nivel elevado".

### Universidad y Política

A la Universidad le compete la ciencia política, pero no la actividad política. El arte político no corresponde a la universidad como corporación, ni a sus miembros como miembros de la comunidad académica. Naturalmente que los universitarios mayores de edad, en cuanto ciudadanos de un estado, tienen que cumplir, como cualquier otro ciudadano, con sus deberes cívicos. Existe la necesidad de contar con un tipo de hombre-político universitario.

No queremos preconizar la "universidad enclaustrada" dentro de su ciencia. Mucho menos desearíamos la "universidad militante" que lleva a su seno los conflictos y las pasiones

de la plazuela. Hay una forma en que la universidad, abierta a los problemas de su tiempo, participa de las inquietudes sociales, aceptándolas como un tema riguroso de su consideración científica. Este es el caso de la "universidad participante", de la universidad abierta a los problemas de la época pero que no confunde su tarea y su temática con la política de facción.

### Bases para la Reforma Universitaria

- 1.- Atomísticamente desparramada en un puñado de escuelas dispersas, la universidad debe buscar la unidad orgánica del saber, la implantación de materias comunes verdaderamente universales, la apertura a los fundamentos filosóficos.
- 2.- Debe fomentarse el diálogo interdisciplinario, que es más amplio en la facultad que en el departamento, pero que debe sobrepasar ambas unidades. Por ejemplo, en materia de educación, hay que hacer que dialoguen el pedagogo, el filósofo, el jurista y el historiador.
- 3.- Hay que instaurar la departamentalización sin abolir las facultades.
- 4.- El verdadero profesor universitario tendrá que ser el profesor-investigador. Cabe exigir investigaciones originales sin caer en el burocratismo. La investigación pura, la investigación básica orientada y la investigación aplicada, deben fomentarse. El tipo de investigación que realiza la universidad es la investigación media. La gran investigación la realizan los institutos gubernamentales -Instituto Max Planck, Instituto Rockefeller, Instituto Pasteur, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y los consorcios de universidades.
- 5.- Reforma de la primera y segunda enseñanza.
- 6.- Estudios electivos, al lado de cursos básicos, para que germine la personalidad, para que florezca la vocación incanjeable.
- 7.- Bibliotecas ágiles que permitan seguir el movimiento actual de las ideas en las diversas disciplinas científicas. Laboratorios, aparatos, clínicas, observatorios y colecciones científicas debidamente organizadas y suficientes.
- 8.- Becas para estudiar en el país y en el extranjero.
- 9.- Desarrollo de los estudios pedagógicos para preparar debidamente al profesorado universitario. Los seminarios pedagógicos en Alemania pueden servir de ejemplo.
- 10.- Salarios decorosos que permitan vivir de la cátedra.
- 11.- Solución al problema de la disciplina.

- 12.- Educación integral y armónica, despertando en el alumno el sentido ideal.
- 13.- Función social de la universidad como factor de transformación cultural.
- 14.- Universidad abierta en la sociedad de masas.
- 15.- Necesidad de la educación permanente y recurrente en la ciudad educativa.
- 16.- Planeación científica y administración del sistema universitario.

La autonomía universitaria es tan sólo un punto de partida, un medio para la reforma universitaria. Autonomía administrativa, autonomía legislativa y autonomía económica -si se pudiese- permiten a la universidad enseñar, investigar, organizarse, funcionar y aplicar sus recursos económicos en plan adecuado y libre. Libre de interferencias estatales y de cualquier otra presión de grupo. La autonomía puede ser socavada desde fuera o desde dentro. No basta que esté consagrada en el papel. Es preciso luchar por ella, preservarla.

### Universidad y Sociedad

La universidad puede distanciarse de la sociedad por no adaptarse a la realidad social dinámica y progresiva, por no superar el conservadurismo a ultranza o por profesar un progresismo delirante. La universidad puede y debe transformar la sociedad de la cual surge, apuntando soluciones económicas, políticas y sociales. Trátase de una función orientadora. Cuando la universidad funciona bien se convierte en la mejor conciencia de la sociedad en la que vive. La extensión universitaria prolonga en el pueblo la acción de la universidad. La falta de asistencia económica a la universidad redundando directamente en perjuicio de ésta e indirectamente en perjuicio de la sociedad. Universidad y sociedad deben hermanarse, más allá de la técnica, en una fe común en el hombre mismo y en sus obras. La universidad no debe estar al servicio del *statu quo*, sino para acelerar el proceso de desarrollo -mejoría personal y social- dentro de la paz, de la seguridad, de la justicia y el bien común.

### Estructura y Misión de la Universidad Abierta

El auténtico proceso de promoción humana en los países subdesarrollados, sobre todo, requiere de la universidad abierta para ayudar a desarrollar las facultades y potencialidades personales. Entiendo por educación no formal la actividad educacional, sistemática y organizada, ejercida extraescolarmente, para proveer tipos específicos de aprendizaje a bajo costo y para subgrupos particulares de la sociedad. La universidad abierta comprende o compensa la universidad formal en un contexto situacional, ante un gran número de educandos en los lugares en los que habitan o trabajan se orienta hacia las iniciativas locales y comunitarias, posibilita llevar el aprendizaje a la práctica, lleva la educación a personas a quienes no alcanza la universidad presencial y formal, imparte educación al menor costo posible,



conduce hacia objetivos educacionales más prácticos y con mayor vinculación al contexto económico de los destinatarios. La pedagogía ha reforzado sus aspectos científicos mediante un conjunto de ciencias conexas -psicología, antropología, cibernética, lingüística- que requieren por parte de los maestros o monitores, más arte que ciencia, al ser aplicados a los educandos. Al definir la nueva pedagogía -que más bien debería ser andragogía- en el sentido de proceso cultural que busca la eclosión y el desarrollo de todas las virtualidades del ser, hemos vuelto al sabio imperativo del antiguo poeta griego: "llega a ser el que eres" (Píndaro).

La andragogía contemporánea enfoca al hombre como organismo inteligente que actúa en un medio social. Se trata de capacitarla para la propia y permanente labor educativa. El desfase de los currículos escolares frente a la realidad actual, los nuevos medios tecnológicos que flexibilizan los contenidos, programas y métodos; las demandas de desarrollo global económico-social de los países acapara la atención de pedagogos y educadores. El tele-educador no substituye la pedagogía del encuentro, pero sí libera al educador de algunas de las tareas agobiantes en una sociedad de masas. En todo caso importa recordar siempre que la sabiduría es más importante para la plenitud de los hombres y los pueblos que la ciencia. Se inicia un movimiento en los universitarios de avanzada hacia una solidaridad y una cooperación educativa internacional.

### Significación y Sentido de la Educación Permanente

En la base de la educación permanente está la desformalización de las estructuras tradicionales. Se concibe la educación como un **continuum** existencial que nos acompaña desde la cuna hasta la tumba. Es preciso conciliar la educación general y la capacitación técnica. Para eso se requieren instituciones universitarias de vocación múltiple abiertas a los adultos, al reciclaje periódico, a la especialización y a la investigación científica. Mientras la educación recurrente postula la alternancia entre estudio y trabajo, sin suprimir el sistema escolar, la educación permanente ofrece la cultura durante toda la existencia humana, como un proceso de formación integral no escolarizada que se extiende a todo lo largo de la vida.

### Planeación y Administración del Sistema Universitario

La vida universitaria marcha, ineludiblemente, por tres partes que se repiten periódicamente.

- 1.- Síntesis de la evolución institucional y del estado actual para concluir con el enunciado de pautas a seguir.
- 2.- Distribución del modelo seleccionado para planear la educación superior con sus consecuentes estrategias a seguir.
- 3.- Esquemas indicativos para los programas de realización próxima, relacionados con la estructura y la misión de la universidad en su afán de consolidarse.

La planeación es la realización constante y comunitaria de previsión, en el proceso integrado de tomar decisiones basadas en informes fidedignos que impactan al provenir. Cabe hablar de una planeación científica cuantitativa, financiera y curricular. Para ello es precisa la medición sistemática de los hechos, la separación de lo incidental, la formulación de una teoría explicativa y la verificación de la misma evitando ideas preconcebidas entre la planeación acomodaticia y la planeación utópica. Yo me he permitido proponer la planeación prudencial. Sistemas y subsistemas universitarios de recursos humanos (planeación, selección e integración, capacitación y desarrollo, notificación, control de personal, administración de sueldos) no pueden ser soslayados por la actual teoría de la universidad, pero nunca olvidemos que recursos humanos y planeación universitaria se integran, finalmente, en una filosofía de la planeación e información del recurso humano en las instituciones de educación superior. El sentido final del sistema universitario del recurso humano, es la dialéctica de la promoción -y no de la destrucción- del hombre con sensibilidad comunitaria y con destino trascendente.

### La Universidad Contemporánea a la búsqueda de Ella misma

La Universidad está en crisis. Pero crisis quiere decir simplemente transformación, cambio profundo, revisión a fondo de viejos moldes y estructuras. La novedad de las circunstancias presentes puede resumirse en: 1) acrecentamiento de la masa del saber; 2) acrecentamiento de la masa de estudiantes (en el transcurso de una vida humana el número de los estudiantes se ha duplicado mientras que la población sólo ha aumentado un 25%). Se requiere más tiempo para formar a un profesor de facultad que a un estudiante.

Es preciso organizar técnicas masivas de enseñanza: trabajos en equipo y lecturas dirigidas en los primeros años y en los años superiores, acrecentar la parte del trabajo individual y restringir la lección magistral. Pueden y deben establecerse circuitos diversificados. Los primeros, más cortos y dirigidos a los mejores estudiantes; los otros, al gran número.

### La Investigación en un Mundo que cambia aceleradamente

Los saberes se desgastan y se quedan anticuados, más aún que las propias máquinas. Se precisa una educación que forme hombres de ciencia y no una simple instrucción que depare conocimientos de la época. Hay que inventar y enseñar a inventar o descubrir la verdad. Es preciso estimular la imaginación creadora. Todo ello sobre la base de una antropología prospectiva y de una diversidad dinámica. El paso por las aulas universitarias no es, no debe ser, un episodio pasajero. El universitario lleva la marca de su alma mater, la conciencia de que el saber adquirido en la universidad conlleva una seria e indeclinable responsabilidad social.

# Los Valores en la Educación

La universidad investigadora despierta en los educandos el "eros" de la investigación en todos sus ámbitos: A) Investigación pura. B) Investigación básica orientada. C) Investigación aplicada. A la universidad le corresponde la educación media -entre la macro investigación, pagada por los gobiernos, y la microinvestigación, fomentada por las pequeñas industrias- y le compete asimismo, y de manera exclusiva,

la formación de investigadores. Formación de investigadores, no de tecnócratas, permeados de un humanismo viviente.

Hagamos votos porque nuestras universidades se conviertan en antenas de oro, enhiestas y sutiles, cuyos ápices capten las más delicadas vibraciones de la cultura universal.



# Los Valores en la Educación



El tema de los valores ha sido poco explorado aunque, en la práctica, es frecuente oír hablar de ellos. Pero, ¿sabemos qué son los valores?, ¿bajo qué ciencia se estudian? ¿Cuál es su función dentro de la sociedad y la cultura?. A través de este artículo se pretende analizar cada uno de estos cuestionamientos para llegar a entender la función de la educación en la transmisión de los valores.

Los valores constituyen un tema límite entre diferentes ciencias como son la filosofía, la educación, la psicología y la sociología. El término en sí no es de origen filosófico, pero sí es bajo esta ciencia que se inicia su estudio. Para la psicología, la importancia del tema reside en el hecho de que los valores constituyen fuertes motivaciones para el individuo y, como tales, tienen repercusiones en la conducta. La sociología se ocupa de los valores en cuanto estos afectan al individuo en los grupos sociales en que se desenvuelve y la educación vendría a ser el principal medio por el que las personas aprenden y transmiten valores.

## ¿Qué son los valores?

A través de su evolución el hombre ha creado diferentes formas de enfrentarse al medio ambiente y darle un sentido. Estas formas tienden a volverse sistemáticas, se transmiten de generación en generación y se fortalecen en la medida en que todos o la mayoría de los miembros de un grupo social tienden a aceptarlas y a hacerlas propias constituyéndose así la cultura que, a su vez, consiste en inadvertidos sistemas de valores, creencias, normas, dispositivos y símbolos que guían la vida de los individuos.

El individuo pertenece a una época y como ser social se inscribe en la malla de relaciones de determinada sociedad. Se encuentra igualmente inmerso en una cultura de la que se nutre espiritualmente y su apreciación o valoración de las cosas generalmente responde a criterios que él no inventa o descubre personalmente, sino que tienen una significación social.

Por lo tanto, se puede decir que la relación de persona a persona y de grupo a grupo está ampliamente regulada y controlada por los valores de una sociedad. Toda red de relaciones sería inoperante si las personas no reconocieran un cuerpo de valores sociales y estuvieran de acuerdo con él. (1)

Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿Qué son los valores?

Para tratar de definirlos es necesario hacer un poco de historia.

El estudio de los valores ha pasado por diferentes etapas y como ya se mencionó, es el campo de la filosofía donde se inició su estudio, a través de los "estoicos", quienes consideraban a los valores como objetos de preferencia o de

(1) Fichter H. Jhoseph, Sociología, Ed. Herder, México, 1977, Pág. 299

selección y se referían con ellos a lo que debe ser elegido en todos los casos, o sea "la virtud". Pero también consideraban como digno de elección el ingenio, el arte, el progreso, la riqueza, la fama, etc. Todo ello, considerando estos bienes como objetos o situaciones que existían fuera del hombre y que, a su vez, éste debería procurar.

Es en la obra de Nietzsche donde se da una concepción diferente afirmando que existe una estrecha relación del valor con el hombre, de tal manera que no existe ningún valor fuera del modo de ser del hombre mismo.

Ehrenfel introdujo la noción de posibilidad afirmando que el valor no es la cosa deseada sino el objeto deseable y no es cosa, en el sentido de que no es un objeto real, pero que puede serlo.

Posteriormente Max Scheler y Nicolai Hartmann postularon lo que se ha dado en llamar "objetivismo axiológico" (2), donde proponen dos tesis fundamentales:

- a) existe una separación radical entre el valor y la cosa en que se encarna; y
- b) también proponen una separación entre el valor y la existencia humana.

En suma, esta tesis afirma que los valores existen en sí y por sí e independientemente del hombre.

Más tarde Simmel postuló una teoría en la cual se da reconocimiento a la relatividad de todo valor, afirmando que el valor nunca es una entidad objetiva, sino que su objetividad resulta solamente de la correlación que existe entre sujeto y objeto concluyendo que no existen valores absolutos y sólo son valores aquéllos que los hombres reconocen como tales.

La objetividad de los valores no es, pues, ni la de las ideas platónicas (seres ideales) ni la de los objetos físicos (seres reales sensibles), sino que es una objetividad humana y social, que no puede reducirse al acto psíquico de un sujeto individual, ni tampoco a las propiedades del sujeto real. Se trata de una objetividad que trasciende al marco de un individuo o un grupo social determinado, pero que no rebasa el ámbito del hombre como ser histórico-social.

Por consiguiente la mejor definición, desde el punto de vista filosófico, es la que considera al valor como una posibilidad de elección de todo aquello que es preferible o deseable por los miembros de un grupo social y en determinadas circunstancias. En suma, los valores únicamente se dan en un mundo social por y para el hombre.

Baltasar Castro, en su libro *Ética Filosófica* (3), define los valores también desde el marco de la psicología y de

(2) Frondizi, Rizieri, *Qué son los Valores*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1967, Pág. 7

(3) Castro Cossío, Baltasar, *Ética Filosófica*, Ed. Diana, México, 1987, Pág. 130

la sociología, refiriéndose a ellos de la siguiente manera:

"Desde el punto de vista psicológico, los valores constituyen principios interiorizados que permiten elegir una alternativa sobre otra, ante una determinada situación existencial, como puede ser la elección de carrera, ser honesto o deshonesto, justo o injusto, veraz o mentiroso, etc. Estos valores son relativos y dependen de la cultura o grupo social de pertenencia. Desde una perspectiva social, los valores son conductas y actitudes que la sociedad ha puesto como requisitos para que alguien sea aceptado o no aceptado, alabado o vituperado; o bien, cosas que por conducir a una satisfacción o a un logro, reciben el nombre de valores".

### Función de los Valores en la Sociedad y la Cultura

A simple vista es muy difícil conocer los valores de una persona o grupo social ya que sólo son reconocibles a nivel conceptual. Pero, por otra parte, se puede decir que actúan como criterios de juicio o comportamiento, haciéndolos relativamente más fáciles de reconocer. Por lo tanto, la función de los valores en la sociedad puede resumirse a través de los siguientes puntos:

- \* Los valores proporcionan medios para juzgar el valor social y moral de las personas y de los grupos. Los valores hacen posible todo sistema de estratificación que existe en la sociedad. Ayudan al individuo a saber en qué punto se encuentra ante los ojos de los demás.
- \* Los valores también señalan el tipo de objetos culturales y materiales que se consideran como deseables, útiles y esenciales, así como los medios para obtenerlos.
- \* Los modos ideales de pensar y comportarse en una sociedad están determinados por los valores pues éstos facilitan la formación de esquemas de comportamiento aceptados socialmente.
- \* Representan guías para las personas, en lo referente a los procesos sociales, y facilitan el entendimiento entre los individuos.
- \* Son también medios de control y presión sociales: por un lado, animan a las personas a hacer lo que está bien, y por otra parte imponen frenos contra las conductas desaprobadas socialmente.
- \* Los valores funcionan también como medios de solidaridad, ya que si un pueblo no tuviera altos valores, fuertes creencias e ideales expresos, no habría criterios para apreciar el comportamiento.

### Clasificación de los Valores

Los valores están estrechamente relacionados con el comportamiento, con los roles sociales y en general con todos los procesos sociales y, sociológicamente hablando, pueden clasificarse en tres grupos principales:



- a) por la personalidad social,
- b) por el funcionamiento de los grupos, y
- c) por su función institucional en la cultura.

a) El grado de obligatoriedad da lugar a una serie continua en la que los valores pueden ordenarse conforme afectan a la persona dentro de su grupo social, aquí se encuentran los valores que acepta la persona como asunto de su conciencia.

La violación de tales valores produciría sentimientos de culpa o vergüenza. En este caso se habla de preceptos estrictos que como quiera que se formulen implican "TU DEBES O TU NO DEBES". Por ejemplo, los valores positivos del monoteísmo, el patriotismo y la monogamia, cuyas partes negativas: el politeísmo, la traición y la poligamia son aspectos tan desaprobados por nuestra sociedad.

b) Los valores también pueden ordenarse según el funcionamiento de los procesos sociales o en pro del buen funcionamiento de los grupos. Algunos son más importantes que otros por la eficacia con la que funcionan y por su aptitud para corregir y regular la cooperación entre personas y grupos. Estos valores indican lo que es deseable e incluso esencial para la continuidad de la sociedad o para el bienestar común. Como ejemplos se pueden mencionar: la justicia, el respeto a la libertad, la honestidad, etc.

c) La clasificación de los valores conforme a su función institucional en la cultura es la que parece tener más sentido. Aquí ya no se habla de bueno o malo, de superior o inferior, de restrictivo o permisivo, simplemente se trata de valores que los grupos o instituciones adoptan para sí, por ejemplo los valores políticos, estéticos, religiosos, sociales, económicos o teóricos.

Haciendo análisis de los valores en la cultura, podemos observar que existe un complejo de valores empleado por cada una de las instituciones principales como son: la familia, las escuelas y universidades, los grupos políticos y recreativos de toda sociedad. En este sentido se puede decir que los valores, como las pautas de conducta, los roles y las relaciones, se institucionalizan.

Por lo anterior se concluye que la escala personal de valores estará formada por valores de las tres clases y que ésta se va conformando a lo largo de la vida por el aprendizaje recibido a través de la familia, de las amistades, de los grupos a los que el individuo pertenece y de las escuelas o universidades a las que asiste.

### Los Valores en la Educación

Octavi Fullat menciona en el libro *Cuestiones de Educación*: "No hay educación sin valores que la dinamicen y

hasta legitimen (...) ya que estos justifican los fines de la educación". (4)

En la página 50, de la misma obra, Jaime Sarramona afirma:

"La Educación se justifica sólo si consideramos que existen unos valores que todos los hombres pueden y deben estimar. Los valores que creamos, han de perpetuarse porque son inherentes a la vida social y al hombre como persona individual (...) Por ello, es necesario que esos valores sean libremente adoptados, porque sólo así se traducen en realidades permanentes, lo cual sólo se logra a través de la vivencia".

En base a estos postulados se puede pensar que la Educación es el medio por el cual las sociedades humanas conservan, transmiten, desarrollan, acrecientan, sustituyen o rechazan los valores que configuran la cultura.

Por lo tanto, la educación debe ser estudiada como un proceso de desarrollo integral (Bio-psico-social, trascendente) y no como la simple transmisión de datos o conocimientos, ya que juega un papel de gran importancia en el desarrollo de la conciencia y, por ende, en la formulación de la escala de valores de los individuos.(5)

Uno de los fines principales de la educación es el de facilitar el desarrollo del aprendizaje significativo que lleve al educando a interpretar y darle un significado al mundo que le rodea, lo que sólo se logra a través de una sana transmisión de aquellos valores que lleven al ser humano a un conocimiento pleno de su cultura, de la tradición y la forma de integrarse mejor a la sociedad.

Existen valores propios de la Educación, como son el deseo de enseñar y transmitir la cultura, el desarrollo del pensamiento y la inteligencia, etc., pero existen otros que son los propios de las Instituciones Educativas y éstos se concretizan a través de la elaboración de idearios, de reglamentos, del diseño curricular de las carreras y las formas de vinculación entre los componentes humanos de la comunidad educativa (6), así como sus contribuciones para el logro del aprendizaje efectivo.

Desde esta perspectiva tan amplia es difícil reconocerlos, sin embargo sí podemos detectar su presencia en los

(4) Fullat, Octavi y Sarramona, Jaime, *Cuestiones de Educación*. Análisis Bifronte, Ed. CEAC, Barcelona, España, 1982, Cap. 7, Pág. 48

(5) Dacal A., José Antonio, *Valores y Actitudes en Educación*, Artículo publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro de Didáctica en la Universidad Iberoamericana, México, 1989

(6) González Garza, Ana María, *Valores, Consciencia y Educación*, Artículo publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana, Otoño/88

programas educativos. Siguiendo una lista de indicadores que propone el INEA (7), se reconoce la presencia de valores en la práctica educativa cuando:

- 1.- Se promueve la conquista de la libertad personal.
- 2.- No hay planteamientos absolutos y se reconocen diferentes opiniones.
- 3.- El programa lleva implícito un juicio crítico entre la información recibida y la realidad vivida.
- 4.- Hay una orientación del programa hacia el mundo circundante.
- 5.- El programa es denunciante de los problemas que le toca vivir al educando.
- 6.- Se contemplan posibilidades de resolver los problemas de la nación.
- 7.- Está presente una inquietud científica sobre el conocimiento humano.
- 8.- Hay planteamientos integradores de la realidad personal y social.
- 9.- Se trata de fundamentar y valorar todo lo que tiene un significado de nacionalismo: lengua, costumbres, tradiciones, símbolos patrios, etc.
- 10.- Se manifiesta un respeto por otras culturas y se valora la propia.
- 11.- Se educa con honestidad y se busca la verdad.
- 12.- Hay colaboración para el establecimiento de un buen gobierno.
- 13.- Se desarrolla la capacidad de fortalecer los derechos individuales.
- 14.- Se desarrolla la capacidad de reconocer los derechos sociales.
- 15.- Se promueve el cumplimiento de las leyes justas.
- 16.- Lleva a una responsabilidad personal en el desarrollo del trabajo.
- 17.- Lleva a desarrollar la conciencia de respeto y mejora los recursos naturales.

Analizando lo anterior es fácil observar cuál es en realidad la función del educador, la que en esencia consiste en contribuir a la formación de un ser humano integrado a la sociedad, con todos los derechos y responsabilidades que esto implica y no sólo se limita a la transmisión de conocimientos, que es lo que generalmente se hace.

(7) Pereira, Nieves, Conf. Pedagogía de los Valores, UNIVA, Sep/88

Ahora bien, no todo es responsabilidad del maestro. Si se entiende la educación como menciona Fullat en el libro de Filosofías de la Educación (8), en las dos acepciones derivadas de sus raíces latinas, la primera de ellas: el EDUCARE, que consiste en llevar a o conducir a, y el EXDUCERE, que quiere decir sacar de; entonces el proceso educativo estará conformado de dos partes principales también, la primera de ellas que tiene como objetivo principal lograr la entrada del individuo a la cultura y la segunda, donde el sujeto sea capaz de integrar todo lo aprehendido y aportar algo a la sociedad. Entonces la responsabilidad podrá ser compartida.

Durante los primeros años de vida, los padres son responsables de ir introduciendo al niño en la construcción de su pequeño mundo. Paulatinamente se van aprendiendo y conociendo los significados del mundo exterior surgiendo los conceptos de lo bueno y lo malo, lo permitido o lo prohibido, lo correcto o incorrecto, etc., así como todas las demandas, aprobaciones, castigos, obligaciones, derechos y responsabilidades.

Más tarde se incorporan al proceso los maestros, quienes también juegan un papel importante. Desafortunadamente no todos consideran la transmisión de valores como una responsabilidad y se limitan únicamente a su materia. Sin embargo, no se dan cuenta de que desde el momento en que el maestro llega a un grupo e inicia una clase, empieza la transmisión de valores pues no toda la transmisión se realiza en forma verbal, sino también a través de las observaciones que los educandos hacen acerca del comportamiento de sus educadores.

Por último, la responsabilidad recae sobre el sujeto mismo quien, después de haber recibido información y llegar a cierto grado de madurez, podrá hacer un juicio crítico de lo aprehendido, hasta conformar su propia escala de valores.

Existen diferentes métodos por los cuales se puede lograr que los individuos adopten los valores y significados de la cultura, entre los que se encuentran los siguientes: (9)

#### El Método Impositivo:

Es el más generalizado sobre todo en los sistemas educativos tradicionales; pero la experiencia ha demostrado que cuando se obliga o se impone se corre el riesgo de despertar el rechazo de la persona de manera violenta o irreflexiva o, en el peor de los casos, lograr la sumisión del individuo lo que, a la larga, resulta de graves consecuencias para el desarrollo del pensamiento.

#### El Método Moralizador:

Cuando los valores se transmiten a través de sermones

(8) Fullat, Octavi, Filosofías de la Educación, Ed. CEAC, Barcelona, 1983, Cap. 1

(9) González Garza, Ana María, Op. Cit.



o sugestión, sin tomar en cuenta que los valores no respaldados por una congruencia de vida pueden provocar confusión y conflictos de valor.

#### El Método de "Laisser Faire":

Es aquél en el cual el educador no se involucra ni se compromete dejando total libertad al individuo para que él descubra por sí mismo los valores. No toma en cuenta que para formar al hombre es necesario que el educador y educando sean corresponsables del proceso.

#### El Método Humanista:

Lleva consigo el ofrecimiento no impositivo mediante el cual se comparten experiencias y se da el respeto mutuo sobre todo. Hay una congruencia entre lo que se hace y lo que se manifiesta.

Este modelo ofrece la posibilidad de llevar a cabo una acción educativa que permite la clarificación de valores a través del respeto, la confrontación y la retroalimentación positiva.

En suma se puede decir que el proceso educativo será el que permita la formulación de una escala valoral personal, lo cual no es factible si el individuo no elige libre y responsablemente los valores que darán significado a su existencia.

#### ¿Cómo Facilitar o Apoyar este Proceso?

Quizá sea necesario empezar por entender que un buen proceso de enseñanza-aprendizaje sólo se logra cuando hay cierta coherencia entre los valores del alumno, la forma de ser del maestro, los métodos utilizados y los conocimientos a obtener.

Si la enseñanza tiene como fin el que el alumno haga propios determinados conocimientos, es necesario que estos tengan significado para él, que sean deseables o interesantes, lo cual depende de sus valores.

Por ello, es importante que paralelamente al desarrollo cognoscitivo se lleve un proceso de aclaración de valores en el que alumno y maestro cuestionen su forma de ser, sus intereses, lo que quieren lograr, etc., ya que para educar es necesario que existan algunos valores coincidentes entre educador y educando, que sirvan de arranque en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Además debe promoverse el desarrollo y la utilización de métodos de enseñanza donde el alumno pueda expresar lo que piensa, donde existan diferentes alternativas para elegir y el alumno pueda comprometerse en el aprendizaje.

Esta nueva metodología implica el uso de técnicas más activas como pueden ser los seminarios, los grupos de discusión, las mesas redondas, a través de las cuales "la palabra" sea el principal generador de significados y la reflexión sea la base del desarrollo del pensamiento.

Una vez conjugados estos elementos cumpliremos realmente nuestra misión de educar.

#### Conclusión

Después de estudiar estos conceptos se puede concluir que el verdadero proceso educativo es aquél que incluye en su dinámica la formación valoral del individuo.

Cuando se habla de valores, no solamente se habla de valores religiosos, políticos o económicos sino también de todas aquellas cosas que son importantes para la continuación de la cultura y la tradición.

Por lo tanto, dentro de los sistemas educativos debería contemplarse la implementación de programas que faciliten la aclaración de valores personales tanto entre el personal administrativo y el personal docente como en la Institución, a fin de lograr congruencia entre lo que se transmite y lo que el educando recibe, todo ello sin menoscabo de las diferencias individuales.

Por último, cabe anotar que la educación no es un proceso que se dé de una vez y para siempre, sino que es un proceso que dura toda la vida. En base a ello la escala de valores podrá sufrir también modificaciones de acuerdo a las vivencias del individuo en la sociedad y la época a la que pertenezca.

En resumen, el hombre no es un ser terminado, se va formando a través de la experiencia.

#### Bibliografía

- 1.- Aguilera Ayala, Carmen Aída. "Estudio comparativo de valores humanos, entre los diferentes niveles de una empresa representativa de la ciudad de Guadalajara, Jal." Tesis Profesional, Lic. Psicología Educativa, UNIVA, 1986.
- 2.- Castro Cossío, Baltasar. "Ética Filosófica" Ed. Diana, México, 1987.
- 3.- Dacal A., José Antonio. "Valores y Actitudes en Educación". Artículo publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro Didáctico de la Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- 4.- Evans, Idella M./Murdoff, Ron. "Psicología para un Mundo cambiante". Ed. Limusa, México, 1983.
- 5.- Fichter H., Jhoseph. "Sociología". Ed. Herder, México, 1977.
- 6.- Frondizi, Rizieri. "Qué son los Valores". Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- 7.- Fullat, Octavi. "Filosofías de la Educación". Ed. CEAC, Barcelona, 1983.
- 8.- Fullat, Octavi y Sarramona, Jaume. "Cuestiones de Educación". Análisis Bifronte, Ed. CEAC, Barcelona, 1982.
- 9.- González Garza, Ana María. "Valores, Conciencia y Educación". Artículo publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana, México, 1988.

# La Pedagogía en la Filosofía Clásica en Grecia

- 10.- Kirschembaum, Howard. "Aclaración de Valores Humanos". Ed. Diana, México, 1982.
- 11.- Pascual Medina, Antonia V. "La Educación en Valores desde una Actitud Liberadora". Publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- 12.- Plascencia C., Medardo. "Los Valores como Condición para la Significación del Aprendizaje". Publicado en la revista DIDAC, Órgano del Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- 13.- Pereira, Nieves. "Pedagogía de los Valores". Conferencia dictada en la UNIVA, Septiembre 1988.
- 14.- Rodríguez, Gabriel. "Los Valores Fundamentales de la Formación Integral". Ed. Progreso, México, 1976.
- 15.- Sánchez Vázquez, Adolfo. "Ética". Ed. Grijalbo, México, 1979.



# La Justicia en la Filosofía Clásica en Grecia

Platón y Aristóteles



## Introducción

Mucho tiempo después, he encontrado una hoja doblada en un libro de Joseph Donceel. En ella releí el bosquejo de un esquema para realizar este trabajo. La idea original estaba allí: algo sobre la justicia; algo de la Teoría de la justicia de John Rawls y que francamente abandoné porque no tenía humor para estudiarlo, a raíz de que su lectura se me había hecho pesada, y confusa en algunas partes.

Ese tiempo después ha sido ciertamente un largo tiempo y en esta ocasión, cuando ya casi había decidido no realizar este trabajito, me encuentro con la idea de la justicia -otra vez la justicia- en los clásicos de Grecia. Y, al tiempo que los he ido leyendo, tratando de entenderlos con las pobres herramientas que tengo, he encontrado una fuente inagotable de pensamientos y una inefable concepción de la necesidad más grande del hombre concreto: la justicia.

La justicia, con toda su significación y preeminencia, ha sido, es y seguirá siendo, con toda seguridad, una de las aspiraciones humanas más profundas.

Los hombres siempre han buscado el equilibrio en sus relaciones con los demás. Pero rara vez campea en el mundo social este equilibrio porque la justicia pocas veces hace acto de presencia en el concierto de los hombres. Presencia que deja, paradójicamente, atónito y reconfortado el corazón humano.

El problema de la justicia, de su oscuridad conceptual, existe desde siempre; desde que el hombre, inserto en la sociedad, entra en contacto con los demás hombres y piensa acerca de lo que es justo, de la idea de justicia, aunque sea en la forma más simple.

Las acepciones de justicia, a lo largo de la historia, han sido más o menos homogéneas y ostentan una idea central: tanto en sentido amplio como en el estricto, la justicia es entendida, nos dice Recaséns Siches, como una armonía, como una igualdad proporcional, como una medida armónica de cambio y de distribución.

El aspecto formal de la justicia es el que aparece fundamentalmente a lo largo del presente trabajo. Por lo mismo, contiene diversas opiniones que, como definiciones, han propuesto varios pensadores de la época clásica griega.

Las proposiciones de estos filósofos nos llevaron a reflexionar un poco más en el definiens de la justicia. Tal es la razón por la que se combina el método histórico con el filosófico en los comentarios de algunas de estas definiciones.

La figura de Platón, en el diálogo *La República* (su recapitulación filosófica que también contiene el pensamiento socrático), aparece arremetiendo contra los sofistas para que se percaten de que la justicia es la armonía de las partes del alma y sus correspondientes virtudes en el orden individual y que se actualiza colectivamente en una organi-

zación social constituida por tres clases: la de los gobernantes, la de los guardianes o guerreros y la de los ciudadanos que ejercen cualquier otra actividad. Cada individuo, en su clase respectiva, se dedicará a lo que es apto y le corresponda: suum agere.

Aristóteles, el maestro de la justicia, nos enseña en el último capítulo los conceptos centrales de su teoría de la justicia, vigentes aún hoy.

Nos presenta la justicia como la principal virtud ética. En un sentido más general, esto es, como conformidad con las leyes, la justicia no es una virtud particular, sino la virtud íntegra y perfecta que compendia a todas las demás. Surge aquí el problema del *mesotes*, del justo medio, con todas las complicaciones inherentes para su precisión.

Además del sentido general, la justicia tiene un sentido específico y es entonces o distributiva o rectificadora (conmutativa).

La justicia particular nos lleva a analizar el problema de la igualdad y de la proporcionalidad. Aspectos tan peliagudos que todavía no es posible salir airoosamente de su complejidad.

Uno de los conceptos más sobresalientes de la filosofía aristotélica de la justicia es, a nuestro parecer, el que el Estagirita haya establecido que ésta existe en relación con otro, se manifiesta sólo en las relaciones del hombre con sus semejantes: no es el solipsismo estéril y negro de la totalidad egoísta el que sustente la razón para la vida armónica de los hombres, sino el precioso carácter de la alteridad. La justicia es el *bonum alienum*.

Precisamente, en la justicia política, Aristóteles exigirá cualidades en los encargados de administrar la justicia y resaltará la naturaleza política del hombre en una justicia concreta, en una justicia realizada, en la que los individuos encuentren el equilibrio con sus semejantes.

Aristóteles distingue en el derecho la equidad, que es una corrección a la ley; por eso rechaza totalmente el hecho de que leyes prudentemente introducidas para bien de los hombres, se vuelvan contra éstos, ocasionándoles un perjuicio como efecto de una interpretación y aplicación demasiado estricta.

Quiero, así en primera persona, expresar un concepto que más que idea es un sentimiento: evidentemente que todo sistema de justicia es imperfecto. Hablar de justicia es apenas saber que tal noción existe porque la justicia es más, mucho más de lo que ha dicho y dirá el hombre de ella. La esencia de la justicia consiste en ser más que ella misma.

al servicio del mercado internacional,  
si los administradores de la justicia  
lo son de la injusticia,  
si la iglesia de los pobres es la iglesia de los  
ricos,  
si los padres deforman, olvidan y torturan  
a sus hijos,  
si los maestros apagan la creatividad de sus alumnos,  
si los medios de comunicación manipulan,  
mienten y desinforman,  
si la distribución de los bienes se divide  
en unos cuantos...

La justicia no es justicia si, a partir de cierto grado, no es ya el comienzo del amor.

Justicia,  
necesidad y anhelo cotidiano;  
realidad escondida e inasible.

## La Justicia en Platón

### A. La justicia frente a la sofística

La filosofía de la justicia propuesta por Platón es una filosofía con marcados tintes idealistas.

Expuesta a lo largo de los Diálogos, pero fundamentalmente en *La República* (de lo justo), descansa sobre la organización del Estado en la que el individuo no es autárquico, sino que se integra en una armónica y recíproca división del trabajo. El resultado justo y equilibrado de esta división no podrá lograrse sino con un sentido de justicia. Por tanto, la justicia para Platón va a consistir en que cada uno haga lo que le corresponda, dentro de una organización de diferencia de clases.

Las ideas platónicas sobre la justicia cuentan entre las más valiosas concepciones de su filosofía, rica en ideas grandiosas.

Platón escribe de lo justo, no sólo en el hombre como individuo, sino también como ser social, por lo que, temas como la educación de la juventud, el culto al arte, la educación física, la eugenesia, la comunidad de mujeres y bienes, los reyes filósofos, el gobierno de los mejores, son centrales en su teoría.

Procederemos a hacer una relación de los libros de *La República* de Platón, tratando de especificar el contenido de cada uno de ellos.

El libro uno empieza formulando, dentro del diálogo que Sócrates sostiene con sus interlocutores, una serie de definiciones acerca de la justicia. Establece el concepto de la misma en relación con los hombres de negocios en base a la definición de Simónides: dar a cada cual aquello que

La justicia no es justicia,  
si los gobiernos defraudan a sus gobernados,  
si los funcionarios del terror torturan y matan,  
si los hombres son esclavos de las mercancías,  
si los trabajadores son brazos baratos



se le debe (1); la de los sofistas: la justicia sería el interés del gobernante, cosa que Trasímaco respalda diciendo textualmente: "la justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte" (2), y que él mismo demuestra o trata de demostrar, argumentando que la moralidad (la justicia) se reduce a lo que es más conveniente para el más fuerte, y a la vez Glaucón refuerza tal postura argumentando que la moralidad, es decir, la justicia, es una especie de mal necesario porque "los hombres no acatan la justicia sino a pesar suyo" (3); basta con que se le dé al hombre de bien y al malvado el mismo poder para hacer lo que quieran y en muy poco tiempo el hombre de bien actuará como el malvado -sigue diciendo- y luego nos habla del mito del pastor que se vuelve invisible a causa de un anillo mágico y quien puede seducir impunemente a la reina, mata al rey y obtiene el poder absoluto. Glaucón concluye entonces que "el hombre se convierte en injusto desde el momento en que cree poder serlo sin temor alguno" (4).

Así, la seguridad de la inmunidad mataría a la virtud que no tiene nada de natural. No hay nadie que observe la justicia por íntima convicción interior, sino por consideraciones sociales (5).

Después de oír esto, Sócrates muestra sorpresa y animación, es decir Platón, y les advierte sin amonestaciones que han caído en la ceguera al valor. Es inútil tratar de hacerles ver que la justicia es también una perfección interior. Y, ante esta dolorosa comprobación, el diálogo opera un viraje decisivo, llevando el análisis de la justicia, en su primer momento, de la impotencia del individuo de bastarse a sí mismo (6) hacia la necesidad de integrarse en una sociedad, en la que a partir del oficio que a cada quien le es propio, se ayuden los hombres a satisfacer tales necesidades.

¿Cuál es la razón por la que Platón transfiere el diálogo del individuo al Estado? Pues porque "a las gentes que no tienen 'vista penetrante' (ceguera o embotamiento de la percepción del valor) hay que mostrar las mismas letras en un cuadro mayor, donde figuren los caracteres más grandes; y una vez que hayan podido percibirlos, será luego más fácil conferirlos con los caracteres más pequeños (Rep. 368c). Ahora bien, este cuadro mayor es el Estado, y es en él donde la justicia debe sernos ante todo visible en grandes caracteres"(7).

Adimanto (nombre de uno de los hermanos de Platón),

(1) Platón, *Diálogos*, "La República o de lo Justo", 15a. Ed., edit. Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", México, 1975, p. 438

(2) *Ibid*, p. 443

(3) *Ibid*, p. 456

(4) *Ibid*

(5) Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 25

(6) Platón, *op. cit.*, p. 463

(7) Gómez Robledo, *Loc. cit.*

en el principio del libro II, muestra cómo los educadores reducen la justicia a un cambio, esto es, respetar los derechos de los demás para que los demás respeten los nuestros; y cómo los espíritus religiosos reducen la religión a un cambio de tipo comercial y para aplacar el juicio, hay sacrificios que aplacan a los dioses y ritos que salvan.

El libro II propone el método central de Platón para descubrir la esencia de la justicia: partir de la realización de la justicia en el Estado para descubrir la justicia en el individuo. De esta manera las semejanzas de las estructuras permiten conocer lo más difícil por medio de lo más familiar. Platón reduce la formación del Estado a una especie de génesis ideal, lo que conduce a plantearse el problema de la educación de los jefes, puesto que son éstos quienes deben saber cuál es el contenido de toda la organización del Estado y la forma de conducirlo con el fin de distribuir adecuadamente las tareas a los diferentes miembros de la Polis (8).

"Platón cree que este supremo perfeccionamiento puede únicamente alcanzarse por el hombre si, después de recibir una educación gimnástica, musical, matemática y dialéctica, de una práctica y demostración de eficiencia en todas las ramas de la vida estatal, dirige su mirada hacia la idea de lo bueno (*idea τοῦ ἀγαθοῦ*)"(9).

En el final del libro II y en el principio del III, siguiendo un poco la temática de la educación, condena las imitaciones de la poesía y del arte degradantes, que después se convertirán en elementos corruptores. En cambio, todo lo que esté fundado sobre la imitación de la belleza y la armonía reafirmará las propiedades exigidas en los guardianes o gobernantes.

De pronto, no como resultado natural del diálogo, en el libro IV, Platón hace decir a Sócrates que el Estado debe ser prudente, valeroso, temperante y justo (10).

## B. Los estamentos y la justicia

Inmediatamente después, Platón hace una delimitación entre cada una de las virtudes, dejando para el final a la justicia.

(8) Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 5a. Ed. Trad. de José Manuel García de la Mora, Ariel, Barceloneta, 1980, vol. I, p. 232. La educación tiene como fin principal no tanto transmitir conocimientos como formar caracteres. Vid. Gómez R. *op. cit.*, p. 28

(9) Verdross, Alfred, *La Filosofía del derecho del mundo Occidental*, 2a. Ed., trad. de Mario de la Cueva, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p. 61. Cfr. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. de Wencelao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, Vol. II, p. 228

(10) Gómez Robledo, *Loc. cit.*

La prudencia es la virtud que hallamos en los magistrados, en los gobernantes que son la clase privilegiada y la minoría. Sin embargo, como que la prudencia en sí no alcanza a significar totalmente las características propias de los guardianes de la ciudad y, como nos dice Gómez Robledo, "en un tránsito lingüístico imperceptible(...), de la phronesis pasamos súbitamente a la sophía", es decir, que de ser la prudencia la virtud de los gobernantes, se convierte de pronto en sabiduría.

La clase militar, los guerreros, cumplirán con su cometido (*suum agent*), fortificando su espíritu con la virtud de la valentía. Virtud que, según Aristóteles, templó el carácter para no caer en los extremos: cobardía y temeridad (in medio stat virtus). El catecismo de Ripalda, por su parte, en excelente glosa aristotélica, advierte Gómez Robledo, señala que el oficio de la valentía es "moderar los miedos y osadías"(11).

En toda la multitud, gobernantes y gobernados, se encuentra la tercera virtud: la templanza o temperancia que, nos dice el mismo Platón, es el imperio sobre las pasiones y los placeres.

Ahora bien, las tres clases realizan la justicia cuando se consideran juntas en el vínculo que hace de ellas precisamente una ciudad armoniosa.

Para pasar de la justicia social o política a la justicia individual, basta notar que la estructura es la misma en ésta que en aquella.

En el individuo también existen tres planos que son la parte racional y la parte irracional del alma y, en medio de ambas un elemento de ambición, esto es, la razón, el ánimo y la concupiscencia. Tal parece que Platón quisiera abordar la teoría freudiana de los estratos de la personalidad, muy posterior a él (12).

### C. *Suum agere*

Que la armonía que resulta de la vinculación de cada uno de los tres estamentos, sin que se interfieran entre sí, es fácil entenderlo. Igualmente resulta fácil comprender que las dos clases inferiores, es decir, los guerreros y los ciudadanos que ejercen cualquier otra actividad, en medio de la diversidad de sus funciones, tengan que obedecer las disposiciones de la clase suprema. Las dos clases tenían su límite, su radio de acción fijado en las normas que establecían sus funciones y atribuciones.

(11) *Ibid* p. 29

(12) Donceel, Joseph F., *Antropología filosófica*, trad. de Pedro Geltman, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969, pp. 250-252. Cfr. Cerdá, Enrique, *Una psicología de hoy*, 5a. ed. Editorial Herder, Barcelona, 1972, pp. 509-511. Una explicación autorizada de este concepto de los estratos de la personalidad se encuentra también en Allport, Gordon W., *La personalidad: su configuración y desarrollo*, 3a. ed., trad. de Ismael Antich, Herder, Barcelona, 1970, pp. 174-186.

¿Pero quién se iba a encargar de la clase superior? ¿Cuál era el medio idóneo para establecer los límites de acción de los gobernantes? Ciertamente que esta clase debería ser la "encarnación" de la razón. A toda costa lucharían por no dejar que la soberbia y la concupiscencia se apoderaran de ellos más que nada por la educación a la que habían sido sometidos. Sin embargo, eso no era suficiente. Lo ideal hubiera sido que Platón sugiriera la creación de una ley fundamental que limitara la actividad de los gobernantes. Sería mucho pedirle: las garantías individuales tardarían mucho tiempo en hacer su aparición y entrar en acción en la sistemática jurídica (13).

En la esfera estrictamente individual, la razón se encargará de regular las otras inclinaciones para que el cúmulo de tendencias, inferiores y superiores, actúe en armonía.

Es evidente que Platón sólo quiso hacer una traslación del acontecer del Estado al del individuo, pero, aun así, pudo precisar o al menos sugerir que el hombre no se agota en el intelecto, el ánimo y el instinto. Pero él así lo concibe y recalca que la tarea que le sea propia a cada uno y sea cumplida con responsabilidad y eficacia, traerá justicia, será la justicia.

De esta forma, la justicia consistirá no en el *suum cuique* sino en el *suum agere*: que cada cual realice con excelencia su propia tarea (14).

Sin embargo, como lo señala Verdross, "Platón es infiel a su concepción antropológica ya que, no obstante que determina objetivamente la esencia de la naturaleza humana, reserva a la minoría los derechos que fluyen de ella. Para ser consecuente con la antropología platónica, es indispensable conceder a todos los hombres una cierta participación en el ejercicio del poder estatal, ya que todos poseen una misma naturaleza y no puede ser obstáculo a esta conclusión la circunstancia de que considere a la tercera clase como el estamento concupiscente"(15).

(13) Cfr. Burgoa, Ignacio, *Las garantías individuales*, 11a. ed., Porrúa, México, 1978, pp. 57-152.

(14) Grenet, Paul-Bernard, *Historia de la filosofía antigua*, trad. de Ma. Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1969, p. 157. Cfr. Abbagnano, Nicolás, *Historia de la filosofía*, 3a. ed., trad. de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, p. 93. ¿Qué es la Justicia? -pregunta Hirschberger y él mismo nos da la respuesta: "Justicia es rectitud, es decir, todo en el Estado, hombres leyes e instituciones, debe ser verdadero, debe responder al orden ideal. No lo que cada cual quiere, sino lo que cada cual debe, esa ha de ser la norma (sic), eso es lo que ha de acaecer. La fórmula de Platón lo resume: 'Hacer cada uno lo suyo' (τὰ ἑαυτοῦματτεῖν). Verdad, sabiduría y purísimo querer moral son las bases fundamentales de esta política. Por ello deben gobernar los mejores. El Estado ideado por Platón es en realidad una aristocracia" Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, 9a. ed., trad. de Luis Martínez Gómez, S. I., Herder, Barcelona, 1977, Vol I, p. 131.

(15) Verdross, *op. cit.*, p. 59



En el libro V, Sócrates duda porque propone paradojas y métodos revolucionarios de los que Platón tenía conciencia en cuanto que su ideal estaba en el sumo bien y en base a esta idea, nos habla de las olas:

Primera ola: igualdad de las mujeres con los hombres que las hace igualmente aptas para el ejercicio militar (16).

Segunda Ola: la dedicación integral de los guardianes al bien común exige para ellos un régimen comunista integral en la posesión de los bienes y las mujeres (17).

Tercera ola: el gobierno solamente debe ser puesto en manos de los filósofos. Sólo el filósofo, imitación lo más perfecta posible de la justicia, es capaz de realizar la misma en el Estado (18).

#### D. La formación científica: dialéctica de la justicia

El libro V aborda el problema de la realización de la justicia en forma más definitiva, a partir de la formación científica y del quehacer de todos en conjunto y a la manera jerárquica ya mencionada.

Más allá de las cualidades morales, más allá de los conocimientos e incluso más allá de la justicia, hay un objeto supremo del saber, sin el cual, toda virtud y toda ciencia son vanas y estériles. Es el bien. Pero, al igual que el alma, en el Fedro, el bien no es cognoscible en sí mismo, sino solamente en aquél que es su hijo y su imagen, según una similitud de relaciones: el sol. Un sol inteligible que da a toda forma, existencia e inteligibilidad; tal es el bien. La justicia será sólo vanidad si no está pendiente de la contemplación de un valor sobrehumano, superior inclusive a la justicia. Pero el descubrimiento de este principio supremo, que no necesita de otro anterior ni ulterior, igual que fundamenta la moral y la religión, fundamenta también la ciencia; la dialéctica se convierte, por fin, en ciencia rigurosa, universal y sintética. Y porque solamente la dialéctica posee estas cualidades, el filósofo que es el único capaz de manifestarla, es también el único capaz de gobernar.

Con la intención de explicar la doctrina del verdadero conocimiento que es el fondo de toda justicia, sobre todo para los gobernantes que son quienes deben adquirir la dimensión de ese bien supremo a través de las opiniones, de las cosas sensibles y de la disciplina, Platón expone una ilustración esquemática de la línea, al final del libro VI, y la ilustración alegórica de la caverna, en el principio del libro VII (19).

El desarrollo de esta última alegoría se expone en dicho libro refiriendo que, como esclavos condenados al fondo de una caverna, los hombres contemplan las sombras proyectadas en los muros a las que, por efecto del hábito, les darán carácter de realidad; pero el filósofo, librándose de ese engaño, trasciende el maleficio por medio de la dialéctica y descubre la futilidad de las sombras, la realidad de los objetos que las producen y de los portadores que las hacen moverse, y del fuego que lo ilumina todo, y del sol, mucho más allá del que el fuego no es más que una imagen insignificante. Ahora bien, el deber del filósofo está en regresar a la caverna para despertar a sus compañeros del sueño que los domina y conducirlos a la verdadera luz en la justicia.

#### E. La justicia, sueño de Platón

Indudablemente que Platón deseaba e imaginaba la consolidación de un Estado llevado por la mano de la justicia. Justicia que, como virtud, regula y equilibra las otras virtudes, tanto en el comportamiento individual, como en el colectivo, el del Estado político.

La sublimidad poética de Platón hacia una justicia iluminada por el sumo bien, es una idea o un deseo de lo que es conjuntamente ser y valor. Idea e ideal que debe realizar el hombre, pues, para cada ser, para cada ser, y su equilibrio justo específico está en responder a aquello que conforma su naturaleza. Platón se refiere a la naturaleza que, de acuerdo al orden jerárquico de los diferentes estamentos, conlleva intrínsecamente cada hombre. Así, la justicia es el resultado de que cada miembro de la sociedad cumpla bien y eficazmente la tarea que le es propia, como ya quedó asentado.

Decir que este proyecto es antidemocrático, aunque realmente lo sea, equivale a no entender el momento histórico de Platón, en una sociedad que admitía la esclavitud.

Platón soñaba con la justicia; por ello suponemos que intuyó el cómo armonizar esa vinculación de los estamentos del Estado, y que bien pudo ser un sistema procesal en su filosofía de la justicia (20). Y es que la justicia procesal, consistente "en emplear métodos correctos para elaborar normas de conducta, determinar los hechos de un caso particular o tratar de obtener una apreciación global de las normas y de los hechos conducentes a un fallo judicial justo" (21), es necesaria para experiencias provenientes sobre todo de quienes son juzgados y pueden encontrarse en la situación de haber sido condenados sin ser oídos o bien porque se les aplicó una ley injusta, no correspondiente al caso (22).

(16) Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, 9a. ed., trad. de Luis Martínez Gómez, S. J., Editorial Herder, Barcelona, 1977, Vol. I, p. 130

(17) *Ibid*

(18) *Ibid*

(19) Copieston, *op. cit.*, p. 237

(20) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1979, Tomo 6, p. 392

(21) *Ibid*, p. 393

(22) Burgoa, I., *op. cit.*, pp. 536-594

Aunque, la verdad sea dicha, en la actualidad, la actividad procesal ha quedado rezagada ante un nuevo tipo de conflictos jurídicos, v.gr. industriales, porque nuestros tribunales están constituidos por "juristas" que, además de ser reyes del atraco (23) y ejemplos de "integridad moral", han sido formados al margen de los condicionamientos sociales y económicos. Consecuentemente, la justicia procesal resuelve cada vez menos asuntos importantes en la sociedad de hoy (24).

Si para todo Estado ha valido el principio: "iustitia fundamentum regnorum", para la concepción de Platón con más razón (25). Y, en tanto que la justicia que concibe Platón está sustentada por una idea de suprema perfección, confiere a quienes no abandonan las normas morales, y hacen suyos los conceptos platónicos, un criterio más justo para regir su vida individual y social.

Reiteramos que al concebir esta organización del Estado, Platón tenía una idea central: la idea de la justicia. Idea que también está claramente expresada en Gorgias (de la Retórica) cuando, por boca de Sócrates dice: Elogiáis a los hombres que agasajaban a los ciudadanos y satisfacían sus deseos, y la gente dice que ellos han dado grandeza a la ciudad, sin ver que la situación ulcerada y atrofiada del Estado debe atribuirse a esos viejos estadistas; pues ellos han llenado la ciudad de puertos, diques, murallas, rentas y todo lo demás, pero no han dejado cabida para la justicia y la templanza. Estas palabras acomodan perfectamente con la idea que tienen casi todos los gobernantes y políticos actuales, toda vez que se preocupan por hacer obras materiales, pero olvidan por completo la trascendencia de ideas como libertad social y económica, la educación liberadora, la reafirmación de la propia cultura, la exaltación de los valores morales, el respeto a los derechos fundamentales y a la dignidad humana.

Como el proyecto de justicia de Platón se circunscribía al ámbito estrictamente de la ciudad griega, era probable que fuera realizable. Sin embargo no deja de ser una empresa de marcados tintes utópicos. Quizás no tan ociosa y vana como para ocuparse de ella, como esgrimía Luciano en contra de la República (26), pero, en tanto que "el Estado debe regular, apoyar y vigilar la vida individual en todas

sus manifestaciones, de modo que no puede existir una esfera de actividad independiente de él" (27), además de que "ésta es la necesaria presuposición para la aplicabilidad práctica de las prescripciones platónicas"(28), el plan de justicia queda como una "utopía".

"Es, sí, una utopía, pero lo es como todo ideal es una utopía; jamás será comprendido y realizado en toda su pureza; con todo podrá lanzar sus destellos de luz en este mundo del error como un hito y como una indefinida tarea que llenar (sic), hacia la que todo tendrá y de la que todo vivirá, todo lo que lleva en sí un soplo de buena voluntad"(29).

Con lo dicho, queda expuesto lo más relevante y fundamental de la teoría platónica de la justicia.

La forma en que Platón aborda este gran tema es cotidianamente casual: Sócrates va a hacer oración, presencia una procesión de estatuas de dioses y al regresar, lo alcanzan sus interlocutores que aparecen en escena, como nos refiere Hegel: "sin otro interés que el de la vida espiritual de la teoría;(...) a medida que van ahondando en el contenido, descubren los más profundos conceptos y los más bellos pensamientos, como piedras preciosas con que tropezase, no digamos en un desierto, pero sí, desde luego, en un camino seco y pedregoso;(…), no encontraremos(…) ninguna conexión sistemática, aunque todo emane y fluya de un solo interés;(…), la base de todo es la idea substancial" (30) y esa idea substancial es la justicia.



(23) Fonseca Yerena, Eudoro, Los valores del derecho y del estado moderno, (Tesis Profesional), U.A.S.L.P., San Luis Potosí, 1982, prefacio, p. 11

(24) Cfr. Calsamiglia, Albert, Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica, 2a. ed. Ariel, Barcelona, 1978, pp. 225-231

(25) Hirschberger, op. cit., p. 135

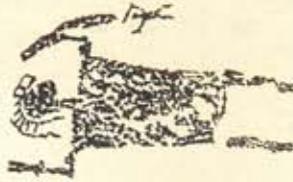
(26) Cit. por Tomaso Campanella, "La imaginaria ciudad del sol", en Moro, Campanella, Bacon, Utopías del renacimiento, F.C.E., México, 1975, p. 204

(27) Del Veccio, Giorgio, Filosofía del derecho, 3a. ed., trad. y estudios de filosofía del derecho de Luis Recaséns Siches, UTEHA, México, 1946, T.I, p. 424

(28) Hirschberger, op. cit., p. 135

(29) Ibid

(30) Hegel, G.W.E., Lecciones sobre historia de la filosofía, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, Vol. II, pp. 236 y 237



## La Justicia en Aristóteles

### A. El justo medio

Aristóteles, el maestro de la justicia, expone el tema de la misma en el libro V de la *Ética nicomaquea*, idéntico al IV de la versión eudemia.

Si en Platón distinguimos la profusión conceptual del idealismo, en Aristóteles aparece la actitud analítica y el orden y la preeminencia de la razón objetiva.

En sus dos *Éticas* "el principio de la moral o el supremo bien es según Aristóteles la felicidad (*eúvaymoría*), que también más tarde constituirá un problema fundamental; es lo bueno en general, pero no como idea abstracta, sino de tal modo que forme parte de ella como elemento esencial el momento de la realización"(1). Por lo mismo objeto el principio o la idea platónica del Bien que es solamente lo general y por eso plantea el problema de su determinabilidad.

Si el Estagirita hace a un lado las normas absolutas, el sometimiento a los decretos de la "Idea del Bien" y a un conjunto de obligaciones y deberes es porque va a proponer, sin dejar de reconocer la belleza y bondad suprema de Dios, la pluralidad conceptual para que cada hombre, con la guía de la prudencia, dilucide y decida sus acciones en su justo medio.

Esta prudencia conduce al hombre a la aplicación justa de los principios en cada una de las situaciones en que tenga que decidir una acción práctica, al grado que la misma prudencia armoniza todas las virtudes morales.

Aristóteles inicia el tema de la justicia considerándola como una virtud en cuanto que la entiende, al igual que todas las virtudes morales y a diferencia de las dianoéticas, como un hábito: "animi habitus, quo ad res iustas gerendas homines efficiuntur idonei, quoque res iustas et agunt et volunt" (2), según la versión latina de Dionisio Lambino.

Antes de entrar propiamente en materia, con el fin de entender lo que nos quiere decir Aristóteles con esta aparente tautología y cuál es el objeto al que se orienta dicho hábito, diremos algo en relación con el concepto aristotélico de virtud.

La virtud, aparte de ser un hábito, tiene la nota distintiva de que por medio de ella se perfecciona y se realiza bien la propia tarea.

El género próximo de la justicia, dicho está, es la noción de hábito -voluntad efectiva de realizar múltiples actos y ejercitarse en la práctica permanente de algo-; "de los actos semejantes nacen los hábitos" (3). Y la diferencia específica, según el comentarista francés R.A. Gautier, consiste, en Aristóteles, en que la virtud es un medio entre dos extremos viciosos (4).

Al estudiar las virtudes éticas, Aristóteles analiza sucesivamente el objeto de cada una y la forma en que el hombre se conduce respecto de tal objeto. En la virtud hay, pues, dos facetas: una objetiva; subjetiva la otra. Esta es más importante, pues para ser virtuoso hay que hacer ciertas cosas, pero, sobre todo, hacerlas en cierta disposición. El justo medio es la cualidad distintiva del objeto de la virtud; la tesisura en que el hombre se encuentra es, por el contrario, la cualidad del virtuoso, es decir, el hábito que lo lleva a ejecutar de modo estable y con intención recta los actos éticamente meritorios (5).

Pues bien, el objeto de la virtud, el mesotes, es el problema que ha dado y dará siempre, hartos dolores de cabeza. En apariencia, fácilmente entendible, pero realmente difícil de precisar y quizás hasta imposible, como lo critica Kelsen (6).

¿Cómo define o explica Aristóteles el justo medio, objeto de la virtud?

Y como es su costumbre, nos da un ejemplo matemático para integrar su respuesta: "En todo continuo divisible -nos dice en su *Ética nicomaquea*- cabe distinguir lo más, lo menos y lo igual, y éstos sea respecto de la cosa misma, sea respecto de nosotros; pues lo igual es una especie de término medio entre el exceso y el defecto"(7).

Haciendo a un lado toda relación subjetiva y con el fin de saber el justo medio, si decimos que veinte es mucho y ocho es poco, catorce sería el término medio objetivamente, según la cosa; así como excede es excedido.

(1) Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 312.

(2) Hábito en cuya virtud los hombres son capaces de realizar acciones justas y por el cual ejecutan y quieren tales acciones. EN., V, 1129 a 6. (todas las citas de Aristóteles, en especial de la *Ética nicomaquea* -EN-, están tomadas del libro de Eduardo García Máynez, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973).

(3) EN., II, 1, 1103 b, 22-23.

(4) Gautier, René A., *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 63, cit. por Eduardo García Máynez, *op. cit.*, p. 52.

(5) *Ibid*

(6) Kelsen, Hans, "¿Qué es la justicia?", reproducción autorizada de su libro *¿Qué es la justicia?*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, publicado por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1962, en Sánchez Azcona, Jorge et al., *Lecturas de sociología y ciencia política*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 124 y 125.

(7) EN., 1106 a, 27-29.

El problema está, no en el justo medio según la cosa, aspecto objetivo, sino en el término medio respecto a nosotros. Para alguien, correr 5 kilómetros puede ser una prueba muy pesada y para otra persona, algo ligero: para uno mucho para otro poco, según que se tenga o no, condición física para hacer ese recorrido. El hombre experimentado evita siempre el exceso y el defecto: busca o elige el término medio, pero no el de la cosa, sino el relativo a nosotros (8).

Aristóteles no quiere decir con esto que el mesotes esté sujeto a las consideraciones arbitrarias de cada sujeto. Se trata más bien, de tomar en cuenta las circunstancias y condiciones personales del sujeto que carecen, en cierto modo, de objetividad.

Pero, también en las acciones y las pasiones hay exceso, defecto y medio. "Por ejemplo: es posible en forma excesiva o defectuosa, ser amedrentado o tener valor; desear y ser irritado; apiadarse y, en general, sentir dolor o alegría y, en ambos casos, indebidamente; pero actuar cuando se debe, en vista de lo que se debe, en las circunstancias en que se debe y como se debe, esto es el término medio y lo mejor, y, precisamente, lo propio de la virtud"(9).

No es un asunto de intensidad de las pasiones; no importa tanto la fuerza, sino su cualidad. Y no sólo de las pasiones; también de los actos. "La virtud es por consiguiente, un hábito selectivo que consiste en el término medio respecto de nosotros, determinado por la razón y como el prudente lo determinaría. Y es el medio entre dos vicios, el uno que peca por exceso y el otro que peca por defecto. Además, tales vicios consisten en deficientes los unos y excesivos los otros respecto de lo que debe ser, así en lo que atañe a las pasiones, como en lo relativo a las acciones, mientras que la virtud no sólo encuentra el medio, sino que lo elige"(10).

Surge aquí una objeción. ¿Qué dice el Estagirita acerca de aquellas pasiones como la soberbia, la envidia, etc. y de las acciones como el robo, el homicidio y el adulterio? Pues todas estas cosas son censuradas por ser en sí malas, no por sus excesos ni por sus defectos.

Sería un verdadero contrasentido establecer que "respecto del cometer injusticias, el sentir miedo y el darse al desenfreno hay un medio, un exceso y un defecto, pues entonces habría un medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso, y un defecto del defecto. Y así como de la templanza y de la valentía no hay exceso ni defecto, porque el medio es en cierto sentido una cúspide, así tampoco de aquellas acciones hay medio, ni exceso, ni defecto, sino que, cuando se ejecutan, se yerra. En una palabra: ni hay un medio del exceso y del defecto, ni un exceso ni un defecto del medio"(11).

(8) EN., 1106 a, 33-1106 b, 8.

(9) EN., 1106 b, 18-23.

(10) EN., 1106 b, 36-1107 a, 6.

(11) EN., 1107 a, 18-27.

Es así como nos responde a esta objeción Aristóteles e inclusive su respuesta se extiende a lo largo del tratamiento de las diferentes clases de justicia, preguntando de cada una qué clase de medios son.

## B. El hábito en la justicia y en la injusticia

Al iniciar este capítulo, una vez que entramos directamente con el tema de la justicia, hablamos del hábito por el que los hombres quieren y realizan acciones justas; es lo que Aristóteles llama *δικαιοσύνη* pero también está la *δίκη*, es decir, el hábito por el que proceden injustamente y quieren las cosas injustas. Existe, por tanto, en la concepción aristotélica, no sólo el tratamiento de la justicia sino, por oposición, también el de la injusticia. Así lo dicen sus palabras cuando inicia justamente el libro V de la *Ética nicomaquea*: "Ha llegado el momento de inquirir, respecto de la justicia y la injusticia, qué clase de actividades resultan ser, qué especie de medio es la justicia y respecto de qué términos lo es"(12).

Aristóteles responde a la primera pregunta diciendo que las actividades llamadas justicia e injusticia son los hábitos que nos inducen a la ejecución de actos justos y de acciones injustas (13).

Ya hemos dicho el concepto definitorio del hábito en el sentido de realizar múltiples actos y ejercitarse en la práctica permanente de algo. Pero en el caso del hábito de las acciones justas, somos de la idea de que no es la repetición de tales acciones la que constituirá el hábito. Vemos con frecuencia que la simple repetición de actos, en lugar de volverse más fuerte, se hace curiosamente más débil. Por ejemplo, dos estudiantes que supuestamente están acostumbrados a actuar con justicia, que tienen el hábito de las acciones justas, coinciden en vivir juntos y compartir inclusive el mismo dormitorio. Comienzan una relación agradable de compañerismo, de ayuda mutua, de olvido de sí mismos y de caridad para con el otro. La repetición debería grabar estos actos en su naturaleza hasta hacerlos más fáciles en la medida que transcurre el tiempo. Pero de pronto desaparece el esplendor de la "amistad" y lo que antes era fácil, se torna dificultoso porque no existe la motivación, y si existiera, ha disminuido.

Cuando hablamos de hábitos, olvidamos con demasiada facilidad, lo que decía santo Tomás (14), de que sólo las acciones intensas fortifican los hábitos; no la mera repetición de cualquier acto. Lo que hace intensas las acciones es la motivación que, consecuentemente, mantiene el hábito.

(12) EN., 1229 a, 3-5.

(13) García Máynez, Eduardo, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.

(14) Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ia-IIae, q. 52, a. 3, c., cit. por Joseph F. Donceel, *op. cit.*, p. 214.



En el caso que nos ocupa, el hábito se mantiene y se manifiesta constantemente y en una sola dirección. Pero los hábitos no se conocen sólo por eso, sino también por sus contrarios: por ejemplo, la justicia por la injusticia. Así, serán justos quienes tengan el hábito de practicar la justicia y serán identificados al conocer a los injustos, que son quienes tienen el hábito de proceder injustamente y quieren las cosas injustas. Se desprende, en consecuencia, que la justicia no sólo se predica de las conductas (justas) en sí, sino de quienes habitualmente hacen cosas justas.

### C. Justicia universal y justicia particular

#### 1. Justicia general o universal

A diferencia de Platón, la justicia general en Aristóteles no viene a ser la correspondencia de las partes del hombre y su alma con las del Estado en cuanto que desempeñan funciones que por su propia naturaleza les han sido conferidas o asignadas, sino que todas las virtudes, como la fortaleza, la templanza, la prudencia y la sabiduría, proyectan su acción hacia el bien del prójimo y de la comunidad, es decir, *sub ratione alteritatis*. Existe un desdoblamiento funcional de la virtud individual para con el "otro". He aquí la justicia en sentido general. Relación del "yo" en favor del "otro", a partir de la sujeción al *nomos*. Es justo el que obedece las leyes; injusto el que las transgrede. En caso de que el hombre no actúe en relación con otro, sino consigo mismo (15), simplemente realiza una acción virtuosa. Sólo tendrán, en consecuencia, carácter de justicia universal los actos en virtud de los cuales la conducta del actuante se halla referida a un sujeto distinto.

No hay que perder de vista que el hombre justo siempre acata la ley, pero también es importante recalcar que es injusto quien con sus acciones daña a un sujeto distinto.

"Que la justicia universal consiste en la práctica de todas las virtudes en las relaciones interhumanas, lo confirma, entre otros, el siguiente paso de la *Ética nicomaquea*: 'La ley ordena ejecutar los actos propios del valiente, como no abandonar su puesto, ni huir, ni deponer las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los del apacible, como no ofender a los demás ni hablar mal de nadie, e igualmente en lo que concierne a otras virtudes y otros vicios, ordenando las unas y prohibiendo los otros, rectamente la establecida rectamente, menos bien la formulada a la ligera. Esta justicia es, en efecto, una virtud perfecta, mas no en sentido absoluto, sino en relación con otros hombres'"(16).

De lo anterior se desprende que sólo cuando la conducta virtuosa actúa en relación con un sujeto distinto del actuante es justicia en el sentido amplio y que cuando no se actúa en relación con otro, sino en exclusiva relación consigo mismo, no cabe el concepto de justicia universal. Por lo mismo, ésta es un *bien para otro*.

A raíz de esta idea de *alteridad* y de que la justicia no puede darse en otros seres sino sólo en el hombre, se imponen ante nosotros profundas reflexiones en torno al hombre como "yo" frente al hombre como "otro"(17). En realidad, es en los actos de justicia donde la conexión entre el "yo" y el "tú" (otro) adquiere gran peso. No obstante, el otro ha sido concebido como una amenaza -el lobo de Hobbes, el león y la zorra de Maquiavelo, el ave de rapiña de Spengler-(18) y como un elemento para ser dominado y destruido. En este sentido, Dussel nos habla del *no-al-Otro* y frente al Otro está la *Totalidad* central del Yo, de la *ce-rrazón* reafirmante e injusta con una lógica de dominación, aristocrática y negadora del Otro. Por ejemplo, la *Totalidad* (amo) y el *Otro* (esclavo) están en constante preocupación: el yo *Totalidad* impide la libertad al Otro que clama justicia. Por eso, "si el mal es negación del Otro y por ello freno al proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del otro y por ello abre el discurso histórico a nuevas etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia(...) será que por su bondad ('bonitas diffusivum sui ipsius'), su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio proyecto de *Totalidad*, sino por un amor que ama primero alternativamente: el amor-de-justicia. El ejemplo típico de la metafísica de la *Alteridad* es el del buen samaritano que advirtió al Otro"(19). Precisamente, esta bella idea aristotélica de la *alte-*

(17) C. A. van Peursen explica este carácter de la alteridad del hombre que es el único ser que puede ser "semejante" de otro y ese otro siempre es un hombre; establece que el hombre, en el ámbito de su sociedad, pregunta acerca del semejante, en el plano gnoseológico (Descartes, Malebranche), en el de la compenetración directa con la otra persona (Wilhelm Dilthey), en el de las significaciones lingüísticas (Ludwig Wittgenstein); analiza la concepción del Yo y Tú (Ich und Du) de Martin Buber en la relación yo-tú; asimismo la concepción cristiana de San Agustín sobre este respecto. En el subtítulo: "nuestro semejante en cuanto es 'el otro'", aborda los conceptos en torno al "Mitmensch" (el hombre semejante del hombre) de Aristóteles (*ἑταῖρος ἄνθρωπος*), de Thomas Hobbes, de Jean-Jacques Rousseau y, por último, de Jean-Paul Sartre quien describe al otro como el extraño, el cual, al mismo tiempo, está más cerca de mí que yo mismo, *Orientación Filosófica*, trad. de Constantino Ruiz Garrido, Editorial Herder, Barcelona, 1975, pp. 299-320.

(18) Hirschberger, *op. cit.*, vol. II, p. 110.

(19) Dussel, Enrique D., *Filosofía ética latinoamericana* (Accesos hacia una Filosofía de la Liberación), Editorial Ecol, México, 1978, vol. II, p. 37. El concepto de *Totalidad* se apoya en la inteligencia dia-léctica en el sentido de que es un atravesar (dià) diversos horizontes ónticos para llegar a su esencia misma, legitimando ideas nitzscheanas y aniquilando a la periferia, la alteridad, en nombre del ser, de la civilización. La Exterioridad (el otro, la periferia, la alteridad), en cambio, es el ámbito que queda más allá (anó) del fundamento de la *Totalidad*, por eso la ana-léctica es su punto de apoyo en un nuevo orden metodológico, distinto. Vid. Id., *Filosofía de la liberación*, Editorial Ecol, México, 1977, pp. 41-57 y cap. V, *passim*.

(15) EN., 1129 b, 31-33.

(16) García Máynez, E., *op. cit.*, pp. 66 y 67.

ridad emerge y patentiza su influencia en los textos referidos y, aún más, reafirma su esencial e imprescindible lugar para definir las conductas virtuosas como justas, es decir, para entender sobre qué descansa el concepto de justicia.

## 2. Justicia en sentido estricto

La particularización del concepto de justicia universal está expresada en uno de los primeros párrafos de la *Ética nicomaquea*.

Según Aristóteles es injusta:

- a) La conducta de quien, en una relación interhumana, aparece como violador del nomos;
- b) La del codicioso e inocuo, es decir, del que se adjudica ventajas indebidamente, contraviniendo la igualdad.

Quien caiga en la hipótesis del inciso a), es injusto en sentido amplio; quien sea codicioso e inocuo, injusto en sentido estricto.

En consecuencia, es justa en sentido amplio la conducta que acata las leyes y justa en sentido estricto, la que observa la igualdad. Esta última conducta de alguien justo necesariamente, es una forma particular de la justicia.

Tanto la justicia como la injusticia en esta acepción restringida suponen que el actuar del justo o del injusto beneficio o daña a una persona distinta del actuante (20).

Es así como, de acuerdo a los conceptos expuestos, se establece la justicia o injusticia particular.

De la justicia particular se derivan dos especies: una, relativa a la repartición; otra, que regula las relaciones interpersonales.

"De la justicia particular y de lo justo según ella -escribe Aristóteles- una especie se refiere a la distribución de honores, riquezas y demás cosas repartibles entre los miembros de la comunidad, pues uno puede recibir lo mismo que otro o una porción desigual. La otra especie regula lo concerniente a las relaciones interpersonales"(21).

A la primera se le da el nombre de justicia distributiva y a la segunda, el de justicia rectificadora.

La justicia distributiva supone los siguientes requisitos:

- a) Que exista algo repartible entre los miembros de la comunidad.

(20) García Máynez, Eduardo, *Filosofía del derecho*, 4a. ed., Edit. Porrúa, México, 1983, p. 441.

(21) EN., 1130 b, 30-34.

- b) La instancia encargada de hacer la repartición.

- c) El criterio que, de ser observado, determinará la rectitud del acto distributivo (22).

La segunda especie de la justicia particular regula relaciones interpersonales y se domina rectificadora porque su finalidad es la de rectificar o corregir lo que debe ser en tales relaciones. Y se habla de relación y no de transacción en cuanto que el mismo Aristóteles expresa en seguida: "De éstas (relaciones) unas son voluntarias y otras involuntarias. Voluntarias son, por ejemplo, la compra, la venta, el préstamo, la prenda, el comodato, el depósito, el arrendamiento, y les damos tal calificativo porque su origen es voluntario. De las involuntarias unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, la muerte con alevosía, el falso testimonio; otras son violentas, como los malos tratos, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación o la injuria"(23).

En el caso de las relaciones voluntarias no hay problema alguno en cuanto que para realizar un contrato se requiere del consentimiento: se conjugan las voluntades sobre un objeto directo e indirecto, como en todo acto jurídico (24).

Pero en el caso de las segundas, a las que Aristóteles llama (relaciones) involuntarias, ¿cómo es posible que se conozca si el homicida tenía voluntad o no de dar muerte a un semejante? Sin embargo, Aristóteles se refiere a quienes sufren esos actos injustos, es decir, él habla de las relaciones involuntarias en el aspecto pasivo de las mismas. Aristóteles sigue, pues, el principio de que nadie sufre voluntariamente una injusticia (25). Sufriirla es, por lo tanto, para la víctima, involuntario siempre.

## 3. Justicia particular e igualdad

"Puesto que el injusto peca contra la igualdad y lo injusto es lo desigual, claro está que hay algún medio de lo desigual, y que éste es lo igual. Pues en toda acción en que se dan lo más y lo menos se da también lo igual. Si, por consiguiente, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual; lo que, aun sin prueba, resulta evidente a todos. Y como lo igual es un medio, lo justo será, asimismo, una especie de medio" (26).

Aristóteles determina en este párrafo que lo justo particular es lo igual y lo injusto particular, lo desigual; y que como lo igual es el medio entre lo más y lo menos, lo justo será, además, una especie de medio.

(22) García Máynez, loc. cit., cfr. Id., *Doctrina aristotélica de la justicia*, p. 75.

(23) EN., 1131 a, 1-9.

(24) Rogina Villegas, Rafael, *Compendio de derecho civil*, 11a. ed., Editorial Porrúa, México, 1975, vol. I, pp. 120 y 121.

(25) EN., 1136 b, 6.

(26) EN., 1131 a, 10-15.



Saber en qué consiste la justicia particular supone determinar en qué consiste la igualdad. Entonces, Aristóteles responde así: "Lo igual supone siempre, al menos, dos términos. Por tanto, es preciso que lo justo sea un medio y, a la vez, igual (tanto en relación con algo como para algunos). En cuanto medio, lo es de algunas cosas (que son lo más y lo menos); en cuanto igual, se da entre dos términos; en cuanto justo, lo es para ciertas personas. En consecuencia, y necesariamente, lo justo supone un mínimo de cuatro términos. Pues aquellos para quienes es tal, son dos. Y las cosas respecto de las que se da son, también, dos"(27).

#### 4. Justicia distributiva

Cuando aborda la explicación de la primera forma de justicia particular, Aristóteles dice que "si los sujetos no son iguales, no recibirán cosas iguales. De aquí las disputas y los procesos cuando, en las distribuciones, los iguales reciben cosas desiguales y los desiguales cosas iguales. Esto, por lo demás, es manifiesto, de acuerdo con el principio que ordena atender a los merecimientos. Pues todos reconocen que, al repartir, lo justo ha de determinarse en función de algún mérito"(28).

Establecer la igualdad de las cosas es algo fácil. La dificultad aparece cuando tiene que determinarse como una forma de lo justo en cuanto a nosotros, es decir, en las relaciones interpersonales.



(27) EN., 1131 a, 15-20.

(28) EN., 1131 a, 22-25.

En los conflictos o disputas procesales el *quid* está en saber aplicar el principio de que los iguales deben ser objeto de un trato igual y los desiguales de un trato diferente, pero proporcionado a su desigualdad.

Con todo, ¿cómo se va a establecer la igualdad o desigualdad y qué parámetro usar para precisar el mérito y sus diferencias de grado?

Aristóteles hace referencia, en este punto, a las formas de gobierno o a la constitución política vigente y responde: "Para los demócratas (el mérito) radica en la libertad; para los oligarcas, en la riqueza; para otros, en la nobleza de cuna; para los aristócratas en la excelencia"(29).

Sin embargo, subsiste de alguna forma el problema de cómo igualar, porque lo justo es lo igual.

En las cosas, sin atender al mérito de las personas, determinar la igualdad es precisar una relación aritmética, pero en el caso de las personas, al atender sus merecimientos personales, la igualdad es geométrica o proporcional. Proporcionalidad que significa "igualdad de relaciones" e implica al menos cuatro términos.

La justicia distributiva se da, por consiguiente y de manera necesaria, en cuatro términos por lo menos, de los cuales dos son las personas a las que se adjudica lo justo y dos las cosas o porciones en que está lo justo y la misma igualdad deberá haber entre las porciones y entre las personas; porque la proporción entre éstas deberá ser igual a la que hay entre aquéllas, y así, si las personas no son iguales, no tendrán porciones iguales (30).

Aristóteles cree que este principio de la justicia distributiva puede expresarse en esta fórmula: si a la persona A se le atribuye el bien a y a la persona B el bien b, será preciso que la diferencia de valor entre a y b sea igual a la que respectivamente, y desde luego por otras consideraciones, existe a su vez entre A y B (31).

Realmente, como esquema formal, nada tiene qué pedirle a esta explicación de la doble proporción, que nos ofrece Aristóteles. El problema aparece cuando se pretende determinar el grado de los méritos o cuáles son para que, con arreglo a los mismos, se haga la distribución justamente.

Desde el punto de vista que se quiera ver, el problema de la regla de igualdad es un problema harto difícil. Las grandes incógnitas que nos dejó Aristóteles respecto del mismo, y aún sin resolver felizmente, son pruebas evidentes de que, en el terreno formal de la justicia, él ha sido, sin temor a equivocarnos, el magister magistrorum iustitiae.

Formalmente podemos decir que la justicia es un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera (32).

Esta definición exige una determinación previa de las características consideradas esenciales y para ello se requiere poner en práctica una escala de valores, so pena de quedarnos en el ámbito estrictamente formal. La justicia, para que realmente sea justicia, tiene que ser concreta.

Para establecer las características esenciales de seres que deban ser tratados de la misma manera, Perelman (33), conforme a una escala de valores, presenta las siguientes alternativas:

- a) "A cada quien la misma cosa". Todos los seres considerados en este punto o supuesto, reciben lo mismo, prescindiendo de todo discernimiento y de toda discriminación. En esta proporción cabe el pensamiento de que los "cada quien", aun cuando son iguales, lo son por ser diferentes, como lo expresa Hanz Nef (34) y, en tanto que son diferentes, se les debe dar, no la misma, sino una cosa distinta. A cada quien la misma cosa, viene a caer en el ideal irrealizable de la justicia perfecta. La muerte, no obstante que a todos los hace partícipes de su indefectible visita (da a cada quien la misma cosa), causa más o menor dolor en unos que en otros; da la misma cosa, pero de diferente manera.
- b) "A cada quien según sus méritos". (Esta proposición es la de Aristóteles para realizar la justicia distributiva). Para que este principio sea justo es necesario que se conceda exactamente el mismo mérito a los mismos actos y que el sistema de premios y castigos sea equivalente y todavía más: que se aplique la misma fórmula de justicia, a partir de una representación objetiva de los hechos sin violar el principio de que a seres con una característica esencial común se les trate de la misma forma.
- c) "A cada quien según sus obras". Este principio pide, no un tratamiento igual como en el inciso a), sino uno proporcional. El presente criterio no toma en cuenta ni la intención ni los sacrificios. Lo único que cuenta en este caso es el resultado de la acción y se hace, por consiguiente, a un lado el propósito y el punto de vista moral que influyeron para la realización de tal acción.
- d) "A cada quien según sus necesidades". Esta fórmula hace que la justicia se acerque más al concepto de ca-

(29) EN., 1131 a, 27-29.

(30) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 50.

(31) *Ibid.*, p. 51.

(32) Perelman, Chaim, *De la justicia*, trad. de Ricardo Guerra, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, pp. 28, 40 y 43.

(33) Cfr. Perelman, CH., *op. cit.*, pp. 29-41.

(34) García Máynez, E., *Filosofía del derecho*, pp. 445 y 446.



ridad. Para que este principio tenga favorables repercusiones en la vida social es necesario que se fundamente en criterios formales. De esta manera se precisará el minimum de exigencias de cada hombre para asegurar la satisfacción de sus necesidades más esenciales y apremiantes. Esta proposición ha dado lugar a reivindicaciones laborales desde que se tomó en cuenta, aunque haya sido parcialmente, la situación de necesidad en que viven los trabajadores de salario mínimo.

- e) "A cada quien según su rango". Principio este, esencialmente discriminatorio; observable en el ámbito militar y en los sistemas opresores y de diferencias sociales como el nuestro. Este criterio es preconizado, sin duda, por aquellos que se benefician de esta concepción, v. gr. con la fuerza y con las armas. Nuestro "país" latinoamericano vive una dramática situación, bajo el dominio de sistemas hegemónicos que exaltan su rango por la fuerza, como medio de justicia (35).
- f) "A cada quien lo que la ley le atribuye". En base a esta alternativa, el derecho es el criterio fundamental y decisivo para determinar el *suum cuique*. Entonces, un juez será justo cuando aplica a las mismas situaciones las mismas leyes (*in paribus causis paria iura*). Se establece también con esta proposición una justicia estática porque lo que se pretende es conservar el orden establecido y las reglas que lo determinan. Es necesario decir a este respecto que, de aplicarse literalmente esta medida, sobrevendrá como consecuencia que la equidad (ver apartado E.), el "lazarillo" del derecho, deje a la ley sola y a ciegas en el laberinto del mundo de los hombres.

## 5. Justicia rectificadora

Aristóteles también pensó en un medio de equilibrio en las relaciones interpersonales y propone una segunda especie de la *iustitia particularis*: la justicia rectificadora, de la que ya se expusieron las ideas fundamentales.

Aristóteles introduce esta clase de justicia en las relaciones de las personas, tanto voluntarias como involuntarias. En todas ellas "lo justo consiste también en cierta igualdad, y lo injusto en cierta desigualdad, mas no según la mencionada proporción (se refiere aquí a la geométrica, vista en la justicia distributiva), sino según la aritmética" (36).

En este caso, los méritos de las personas ya no se toman en cuenta. Lo relevante es inquirir "si uno cometió injusticia y otro la sufrió, o si uno dañó y el otro fue dañado" (37).

Se trata entonces de encontrar el daño causado para corregirlo. El cómo precisarlo y luego, cómo resolverlo, es decir, repararlo, es el verdadero problema; porque no es lo mismo causar un daño o ganar algún provecho en las relaciones privadas cuando está de por medio una cosa material, que cuando ocurre lo mismo, pero está en juego la integridad física de la persona.

La proporción aritmética se dilucidará cuando el juez, aplicando la noción de la justicia rectificadora, imponga la obligación de devolver el lucro indebido a la parte que lo obtuvo en perjuicio de la otra. Sólo es cuestión de atender al monto o a la naturaleza del daño, sin tomar en cuenta las cualidades o méritos de las personas. De lo anterior se infiere que la justicia civil ofrece mayor facilidad para captar la medida del equilibrio y también la penal, cuando se trata de delitos contra la propiedad. Pero tratándose de delitos contra la vida y la integridad corporal, ya no es tan fácil la estimativa.

En fin, nos encontramos en una circunstancia en la que una de las partes causa un daño y la otra lo sufre, quebrantando la igualdad porque el primero obtiene un provecho en perjuicio del segundo, y que, según la ley, le pertenece a éste.

Ya que dijimos que Aristóteles considera esta idea, no sólo en el intercambio de cosas, sino también en los perjuicios causados por la comisión de un delito: "Cuando uno es herido y otro hiere, uno mata y otro es muerto, la pasión y la acción resultan desigualmente divididas. El juez trata entonces de restaurar la igualdad por medio de una sanción pecuniaria, es decir, quitando el provecho al agresor. (En semejantes casos se habla sólo en forma general, aunque en algunos el nombre no sea adecuado, como ocurre con el de provecho en el del que lesionó, y con el de pérdida en el del que sufrió la lesión. Pero cuando el daño es medido, se le llama, en un respecto, pérdida; en el otro, provecho)" (38).

En el caso de las relaciones interpersonales privadas en las que alguien se aproveche de lo que en derecho le corresponde a otro, la justicia, según Aristóteles, será el medio (el justo medio) entre el daño y el lucro.

A partir de estos conceptos se derivan muchas reflexiones que, por razones de limitación del tema, abordamos en forma precaria. Por ejemplo, actualmente en los contratos de trabajo se causan daños con mucha frecuencia a los intereses del trabajador, al violarse las bases de los mismos en relación con el libre juego de la voluntad de las partes, dada la necesidad de trabajar en que indefectiblemente se encuentra una persona con el fin de obtener los elementos económicos indispensables para vivir.

Por regla general, el contrato de trabajo se perfecciona en un estado de necesidad extrema. No hay libre discusión;

(35) Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, 38a. ed., Siglo XXI Editores, México, 1984, pp. 437-470.

(36) EN., 1131 b, 32-1132 a, 2.

(37) EN., 1132 a, 5-6.

(38) EN., 1132 a, 7-14.



lo que favorece la imposición patronal de condiciones desventajosas al trabajador (39). En este mismo sentido se podría hablar de los grandes daños que se le causan a la gran población con una injusta política económica de la distribución del ingreso (40), del régimen salarial (41) y sus consecuencias que también tienen que ver con los provechos para una parte como consecuencia de los daños ocasionados a otra: una de las partes causa y la otra sufre un daño indebido. Se quebranta así, la igualdad.

Los anteriores, son muestras de los muchísimos casos que, amparados por una hipótesis jurídica, son realmente injustos.

La solución de Aristóteles a estos problemas podría ser la justicia rectificadora, la correctiva, pero él no llegó a plantearse tales casos en la forma en que han sido expuestos. No vamos a hacer decir a Aristóteles lo que no dijo. Sus textos no dirimen dichas cuestiones en ningún sentido.

Regresando al contexto de la cita inmediata anterior de Aristóteles, la pregunta es ¿cómo enmendar o restaurar la igualdad? Con la rectificación que en tales casos debe hacer el juez y que consiste en encontrar el medio entre el provecho y la pérdida, es decir, establecer la igualdad (42).

Ahora bien, el mismo Aristóteles nos introduce en un nuevo problema: no es lo mismo "pena" que "reparación del daño" que "sanción pecuniaria" y él nos habla en un solo término,  $\xi\eta\mu\acute{\iota}\alpha$ , para las tres acepciones, lo que, por lógica, debe interpretarse en el sentido de que cuando se trate de medir daños materiales, se ordenará resarcir, rectificar el daño con la sanción pecuniaria o con la reparación del daño, conforme a lo que el juez dictamine: igualdad aritmética.

Esta igualdad aritmética también "es aplicable a casos penales cuando dos individuos que desde los puntos de vista subjetivo y objetivo han cometido el mismo delito, sin acepción de persona, es decir, sin que sea menester tomar

(39) De Buen, Néstor, La decadencia del contrato, Textos Universitarios, México, 1965, pp. 275-288. Cfr. León XIII, Rerum Novarum, No. 32, en Ocho grandes mensajes, 10a. ed., BAC, Madrid, 1977, pp. 45 y 46.

(40) Miranda, S.I., José Porfirio, Marx y la Biblia, (Crítica a la filosofía de la opresión), S.E., México, 1971, pp. 20-29.

(41) Ibid, pp. 36-44. Carlos Marx, aparte de hablar de toda esta problemática en el Manifiesto Comunista, expone las injusticias a los trabajadores al explicar qué es y cómo se determina el salario, la fuerza y el valor del trabajo y su relación con el capital en "Trabajo asalariado y capital" en Obras escogidas de C. Marx y F. Engels, editorial Progreso, Moscú, 1978, vol. I, pp. 153-178. Cfr. Kwant, Remy C., Filosofía del trabajo, trad. de Adelina Castex, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, pp. 98-106.

(42) García Máynez, E., Doctrina aristotélica de la justicia, p. 87.

en cuenta circunstancias personales de cualquiera especie, deben sufrir el mismo castigo. Pero la llamada igualdad geométrica puede justificarse en materia penal respecto de hechos especiales o de distinciones como la de intención y negligencia" (43).

Al parecer es válido, según Aristóteles, aplicar la igualdad geométrica como la aritmética para esta materia en la que, en lugar de aplicar una pena, encuadra la reparación del daño.

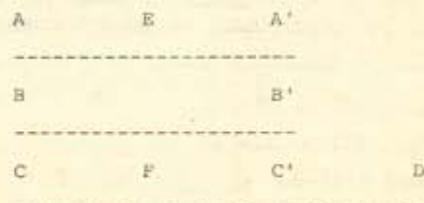
Influido por los ejemplos matemáticos, Aristóteles nos sigue diciendo: "El juez restaura la igualdad como si de una línea dividida en partes desiguales quitara aquello en que la mayor parte excede de la mitad y lo añadiera a la parte más pequeña. Cuando el todo ha sido dividido en dos mitades, entonces se dice que cada quien tiene lo suyo, ya que ambos recibieron lo mismo" (44).

Más adelante, el Estagirita presenta una discusión del concepto de retribución, defendido por los pitagóricos. Tal concepto está expresado como sigue: "Si alguien padece lo mismo que hizo, recto será su castigo" (45).

Esta justicia, cabalmente taliónica, no corresponde, según Aristóteles, ni a la justicia distributiva ni a la rectificadora. "Por ejemplo: si el que tiene un cargo público gol-

(43) Trude, Peter, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie (El concepto de justicia en la filosofía aristotélica del derecho y del Estado), Walter de Gruyter, Berlín, 1955, p. 101, cit. por Eduardo García Máynez, op. cit., pp. 87 y 88.

(44) EN., 1132 a, 24-29. Aristóteles explica el ejemplo anterior con más detalle y prosigue: "Si de dos partes iguales se quita un segmento a una y se añade a la otra, la segunda excederá a la primera en dos veces ese segmento. Pero si lo que se quitó a la primera no fue añadido a la segunda, ésta sólo excederá a la otra en este segmento. Así, pues, la parte mayor excederá en tal segmento al medio, y éste, en la misma cantidad, a la porción de que aquel segmento fue quitada. De este modo reconoceremos que se debe quitar al que tiene más y que atribuir al que tiene menos. A éste debe asignársele aquello en que el medio excede a su porción, y al otro hay que quitarle la parte en que el medio es excedido por la porción mayor. Sean AA', BB', CC', tres líneas iguales entre sí. Qúitese de AA' el segmento AE y añádase a CC' como C'D, de modo que toda la línea CC'D exceda a EA' en los segmentos C'D y CF y, por tanto, a BB' en el segmento C'D:



EN., 1132 a, 32-1132 b, 9.

(45) EN., 1132 b, 27.



pea a alguien, no por ello debe ser golpeado a su vez. Pero si un particular golpea a un funcionario, no sólo debe ser golpeado, sino que debe, además, castigársele" (46).

En este pasaje se ve claramente que cuando se trata, no de reparar un daño sino de imponer un castigo a un delincuente, la pena sólo puede individualizarse de manera justa si el encargado de aplicarla toma en cuenta la calidad de la víctima como del delincuente, en lugar de infligir a éste un sufrimiento igual al padecido por aquél.

La justicia no se agota en la del talión ("ojo por ojo, diente por diente") o en la reciprocidad llana o en el contracambio (*contrapassum*), como decían los pitagóricos. El justo castigo no consiste en que uno debe sufrir o experimentar en sí mismo lo mismo que ha hecho sufrir o experimentar a otro. Si Aristóteles reproduce este razonamiento pitagórico, lo hace con el fin de perfeccionarlo para incorporarlo a su sistema. Inclusive la rechaza por considerarla demasiado simplista, pero en cierto modo la acepta si a la noción de reciprocidad se añade la de proporción porque "en las relaciones de intercambio, lo justo exige la retribución, más no según la igualdad, sino según la proporcionalidad"(47). No se trata de que cada parte reciba lo mismo por lo mismo en cantidad y en especie, sino en valor. Es el caso que Aristóteles nos refiere acerca del constructor y del zapatero (EN., 1133 a, 5-13).

Atentos al pensamiento aristotélico diremos entonces que tanto en las distribuciones como en los contratos es necesario tener en cuenta el valor del cambio para fijar en cada caso la igualdad respectiva (48).

#### D. La justicia política

Una concepción abstracta de la justicia sólo establece los caracteres formales de la misma y sienta las bases conceptuales para su tratamiento, pero para que esa noción se encarne, es necesario, por lo pronto, hablar de su realización.

Aristóteles también nos habla de la justicia que se da en el estado, pues la administración de aquélla es el orden de la comunidad política y además el juicio sobre lo que es justo (49).

La justicia política no es diferente de las anteriores. Es la misma, sólo que en su aspecto de encarnación; la misma esencia, pero realizada (50).

Esta justicia se actualiza en medio de "hombres libres e iguales ya proporcional, ya numéricamente, cuyo fin es

alcanzar la autarquía"(51), la autosuficiencia en lo material y en lo espiritual, en la economía, en el derecho, en la defensa del territorio. Y esta finalidad administrativa no es más que la justicia.

La justicia política exige libertad e igualdad. En Aristóteles, estas dos condiciones básicas no llegan a tener plena existencia en tanto que admite la esclavitud, pues, si él dice que la libertad es un valor absoluto, el que no es plenamente *sui iuris*, no puede participar, también plenamente, de la justicia (52).

Sin embargo, la libertad y la igualdad están -o deben estar- representadas en la ley.

Precisamente la ley abre otro capítulo importante en la justicia política porque es la instancia impersonal y objetiva que regirá la conducta individual para que no se suscite una guerra de todos contra todos. No obstante, para que la ley cumpla su cometido es necesario que el gobernador sea un verdadero "guardián y servidor de la ley" (53) y por tanto de la igualdad. La ley puede ser de distinta inspiración: democrática, aristocrática u oligárquica, pero una vez que entre en vigor, el magistrado deberá aplicarla tal como está a cualquiera que en ella se ampare. Por eso "conviene que los destinados a ejercer las magistraturas más altas tengan tres cualidades: primero, lealtad a la constitución establecida; después, la mayor capacidad para el desempeño de los quehaceres del cargo y, tercero, virtud y justicia en cada una de las funciones públicas de la respectiva forma de gobierno (pues si lo justo no es lo mismo en todas esas formas, necesario será que haya también diferencias en la práctica de la justicia)"(54).

Por tanto, en el ejercicio fiel de la observación a la ley, así del que se ampara en ella como del que la aplica, se refleja la igualdad jurídica, fundamento sólido, hasta hoy, de la justicia. Es aquí, en su plenitud fáctica, donde la justicia política es la justicia por excelencia.

Aristóteles nos habla luego de la justicia doméstica, orientada por una cultura que aceptaba la esclavitud y la prevalencia del hombre, en la que el varón ciudadano consideraba, como partes suyas, a los hijos, a la esposa y a los esclavos. Entre aquél y éstos no se da la condición primaria de la justicia que es la alteridad ni tampoco las bases de libertad e igualdad (55).

Hoy no concebimos la justicia por participación porque todos somos iguales y tenemos conciencia de ello. Por lo mismo es imperativo recalcar que ha quedado para siempre la idea de Aristóteles que enriquece al pensamiento jurí-

(46) EN., 1132 b, 28-30.

(47) EN., 1132 b, 32-33.

(48) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 59.

(49) Pol., 1253 a, 31-39.

(50) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 60.

(51) EN., 1134 a, 26-28.

(52) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 61.

(53) Pol. 1287 a, 27.

(54) Pol., 1309 a, 33-36.

(55) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 63.

co, cuando proclama que no puede haber justicia, en el verdadero y pleno sentido del término, sino entre sujetos libres e iguales (56).

### E. El problema de la equidad

La cultura helénica, altamente reflexiva, ha dejado, a través de Aristóteles, el gran acierto de haber pensado y hablado del problema de la equidad. Aun cuando éste no haya formulado el principio summum ius, summa iniuria, i. e., injusticias cometidas no por violación de la ley, sino por una aplicación excesiva y literal de la misma, sí establece la equidad como una corrección a la frialdad genérica del derecho.

Se había pensado -los trágicos y el mismo Platón- que una aplicación rigurosa de la ley necesitaba de un elemento que paliara y moderara esta literalidad y así se pensó en sugerir una desviación de la ley, un toque de gracia para que el rigor no se aplicara en toda su fuerza. De esta forma, la equidad era como una indulgencia y, por lo mismo, quedaba al margen del derecho.

Aquí está ciertamente lo grandioso: el valor de Aristóteles a este respecto, está en haber introducido la equidad en el derecho, de donde nunca debió salir (57).

El Estagirita desarrolla este tema en el capítulo X del libro V de su *Ética nicomaquea* y empieza con estas palabras: "Seguidamente debemos hablar de la equidad y de lo equitativo, y de cómo se relacionan la equidad con la justicia y lo equitativo con lo justo. Pues no aparecen, a los ojos de quienes investigan, ni como lo mismo simplemente ni como distintos según el género" (58).

Aristóteles tenía en su mente, aunque no formulado, el principio del carácter general del derecho y que aparece posteriormente en Ulpiano con estas palabras: "iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur" (59), al expresar que "sin que sea posible hacerlo bien, la ley atiende a la mayoría de las situaciones, y no ignora sus deficiencias, ni es por ello menos buena. Pues la falla no está en ella, ni en el legislador tampoco, sino que tiene su origen en la naturaleza del caso singular. Tal es, precisamente, la índole de todas las cosas prácticas. Así, pues, siempre que la ley hable en términos generales, y al margen de ésta ocurra algo fuera de lo general, entonces es correcto, en la medida en que su autor dejó un vacío por haber hablado en forma indeterminada, subsanar su omisión, y hablar incluso como el mismo lo habría hecho, si hubiera estado presente; pues, de haber conocido el caso, lo habría incluido en la ley" (60).

(56) *Ibid*

(57) *Ibid*, p. 80.

(58) EN., 1137 a, 31-34.

(59) "Las leyes no se establecen para cada persona (una a una), sino en general", Ulpiano, *Dig.*, I, 3, 8, cit. por Giorgio del Vecchio, *op. cit.*, p. 125.

(60) EN., 1137 b, 14-24.

La realidad multiplica las características de cada caso individual al grado que llega a tener algo de inefable. Y frente a esto, el derecho procede casi de manera mecánica sin poder guardar consideraciones a las circunstancias concretas. Bajo este punto de vista puede decirse que la seguridad del orden jurídico tiene por condición la rigidez abstracta de la norma (61).

Este carácter genérico de la norma jurídica da origen a la dificultad grave y continua de la aplicación del derecho. Con la norma no se tienen resueltos los casos concretos de la vida. Es necesario captar el sentido intrínseco de la misma norma en su doble aspecto de "mens legislatoris" y "mens legis", es decir, su espíritu, pero también, ahondar en el caso concreto al cual debe aplicarse.

Es cierto que en la actualidad, con la regulación de los límites de los poderes legislativo y judicial, un juez no tiene facultades para legislar, como sucedía con el Pretor romano, pero le queda una cierta libertad que, por lo regular, le es concedida por la ley. Inclusive, en el derecho penal, en donde el juez está más constreñido a sujetarse a la letra de la ley, existe la oportunidad y espacio procesal para que pueda ponderar los elementos y circunstancias del delito y así, regular la pena.

Nuestra Constitución establece que cuando falta la norma aplicable al caso (fuera de los casos del derecho penal en el que prevalece el principio: "Nulla poena sine lege") se puede recurrir a la interpretación de la ley o, en su defecto, a los principios generales del derecho (62). Es aquí donde se pone en juego el criterio de la equidad, al auxiliarse de la analogía, de la interpretación y, si es preciso, de los principios generales del derecho (63).

El pensamiento de Aristóteles, como base de estas reflexiones, precisó que la equidad es aún mejor que el derecho y dice: "Pues lo equitativo es mejor que cierta especie de justicia, mas no es mejor que lo justo como algo genéricamente diverso. Lo equitativo y lo justo son, pues, lo mismo, y siendo valiosos ambos, lo equitativo es, empero, preferible. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo ciertamente es justo, mas no según la ley, sino como rectificación de lo justo legal" (64).

No podemos afirmar que Aristóteles haya sido el fundador de la teoría del abuso del derecho; teoría que, según Gómez Robledo, más bien debería llamarse de la inexistencia del derecho, pero sí que, en concordancia con su pensa-

(61) Del Vecchio, G., *op. cit.*, p. 126. Una explicación sobre la equidad, relacionada con la seguridad jurídica, está expuesta en Goldschmidt, Werner, *La ciencia de la justicia*, (Dikelogía), Aguilar, Madrid, 1958, pp. 85-106.

(62) Cfr. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, art. 14, párrafo 4o.

(63) Del Vecchio, G., *op. cit.*, p. 128.

(64) EN., 1137 b, 8-13.



miento, lo justo legal puede resultar, en ciertos casos, deficiente por la naturaleza general de sus proposiciones. Por tanto, "la naturaleza de lo equitativo consiste, por ende, en ser una rectificación de la ley, en la medida en que ésta resulta omisa, a causa de su generalidad" (65).

La idea mencionada como "rectificación", en realidad quiere decir complemento de la ley, pues, cuando el nomos resulta omiso a causa de su generalidad, lo que el juez hace, al "llenar la laguna", es complementarlo y resolver el caso imprevisto como el legislador lo habría resuelto (66), pues, "de haber conocido el caso, lo habría incluido en la ley" (67).

En caso de que el nomos no sea lo suficientemente amplio, una vez que ya se intentó descifrar el sentido y el espíritu de la ley, el juez puede salirse o desviarse de la estricta literalidad de la misma y, con una disposición intelectual más elástica como recurso que le queda, emitir su decisión al caso singular de que se trata. "La norma de lo indeterminado -leemos en la *Ética nicomaquea*- es indeterminada también, como la regla de plomo que usan en las construcciones lesvias. Pues así como esa regla se cife a la forma de la piedra, la decisión singular se ajusta a las peculiaridades del caso práctico" (68).

De lo anterior se deduce, dice Aristóteles en la parte final del capítulo X del libro V (*Ética nicomaquea*), que "el que se decide por tales cosas y las practica, y no es puntillosamente justo respecto de lo inferior, sino que se conforma con menos aunque la ley esté de su parte, es equitativo. El correspondiente hábito se llama equidad, y es una clase especial de justicia, no un hábito distinto" (69).

La connotación del recto juicio de lo equitativo está fundamentada en la idea de consideración, razón por la que decimos que ciertos hombres son considerados e indulgentes. La indulgencia es, por ello, "una correcta consideración que discierne lo equitativo" (70).

La equidad, sin la bondad o la benevolencia, no pueden ser esa "parte soggettiva della giustizia, che tempera la rigidezza della legge in casi particolari" (71) y que trasciende a todos los ámbitos en los que está de por medio la libertad y la igualdad de los hombres.



(65) EN., 1137 b, 26-27.

(66) García Máynez, E. *op. cit.*, p. 143.

(67) EN., 1137 b, 23-24.

(68) EN., 1137 b, 29-32.

(69) EN., 1137 b, 34-1138 a, 3.

(70) EN., VI, 1143 a, 23.

(71) *Dizionario delle idee*, Centro di studi filosofici di Gallarate, G.C. Sansoni Editore, Firenze, 1977, p. 328.

## Conclusiones

Con el fin de destacar no sólo algunas ideas ya expresadas, sino también otras que, en cierto modo quedaron subyacentes en el tratamiento de la justicia por los autores expuestos, proponemos, como conclusión, las siguientes reflexiones:

a) Platón es por sí mismo fuente de grandes pensamientos y nos deja la enseñanza del culto a la Verdad y a la búsqueda del Bien. Convencido no sólo de la prosecución especulativa de la Verdad, sino poseedor también de una gran pasión moral, propone una vida justa sustentada en patrones absolutos y eternos hacia la perfección individual y del estado.

Su idea de la transmundaneidad, apoyada en la creencia en la realidad de un mundo trascendente, reflejo de la Suma Perfección, influyó en autores como San Agustín, Santo Tomás Moro, Tomaso Campanella, Francis Bacon, Nicolai Hartmann y Alfred N. Whitehead, entre otros.

b) Podemos afirmar que la justicia nunca ha ido más allá de Aristóteles, sino que, por el contrario, siempre regresa hacia él. En cualquier parte que se exija justicia o que se proteste contra la injusticia, encontraremos los conceptos de proporcionalidad geométrica o de igualdad aritmética, así como del valor siempre confortante y alentador de la equidad.

c) El concepto de alteridad en Aristóteles y que define la justicia en función del Otro (sub *ratione alteritatis*), abre las posibilidades de una filosofía liberadora hacia la igualdad y la participación en la facticidad social, propia solamente del hombre y que trasciende la ideología del individualismo. "Es fatal para el hombre - dice Remy C. Kwant - el no tener como objetivo de su vida otra cosa que a sí mismo y sus pequeños placeres". Para ser capaz de existir con sentido, el hombre tiene que llegar al reconocimiento de sus semejantes; consagrarse a un sentido vital a partir de la toma de conciencia de los valores sociales fundamentales, de entre los que emerge la justicia.

d) Por más que la justicia haya sido expuesta en términos más o menos abstractos en los filósofos aquí vistos, se capta implícitamente un fuerte contenido material de la misma. La dualidad teoría-práctica, en el terreno de la justicia, tiene que ver directamente con la preocupación vital de muchos hombres que, inquietos por la realidad humano-social y por la libertad individual, política y económica, miran hacia una transformación más equilibrada de la actual concreción del hombre. En este sentido, compartimos el pensamiento de Leonardo Boff que, en concordancia con pensadores como José Martí, Augusto Salazar Bondy, Franz Fanon, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Paulo Freire, Abelardo Villegas y Gustavo Gutiérrez, propone un pensamiento de liberación de todo un sistema de convivencia

opresivo y discriminante, y liberación para una autorrealización del pueblo el cual puede determinar por sí mismo su destino político, económico y cultural, con una justicia concreta y realizada.

e) La justicia, a diferencia de otros conceptos cuyo significado conceptual es altamente consistente porque se sustentan en la experimentación fáctica, es uno de esos conceptos en los que, por la intervención del sentido emotivo en alto grado y puesto que constituye uno de los valores más altos, el consenso o acuerdo sobre su sentido conceptual es casi imposible.

f) Todo intento por establecer un sistema de justicia debería estar siempre atento a su propia imperfección y llegar a la conclusión de que una justicia imperfecta a partir de cierto grado, sin amor o sin caridad, ya no es justicia.

g) Puesto que toda justicia es concreta, su realización debe ser acorde con todos los cambios y transformaciones de la realidad. Y, en tanto que el derecho sirve de instrumento para la justicia, debe ser, no un obstáculo para los cambios sociales, sino un hito que, en incansante renovación y avance, sirva efectivamente como orientación y medio para alcanzar la justicia.



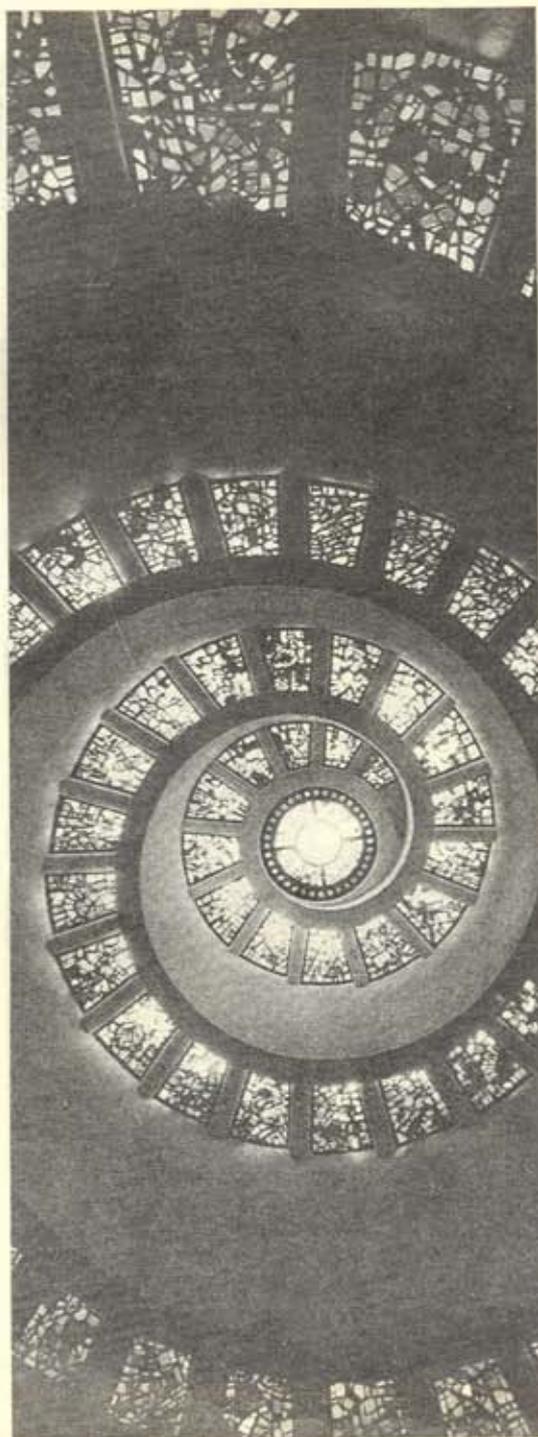
## Bibliografía

1. ABBAGNANO, Nicola, Diccionario de filosofía, 2a. ed., trad. de Alfredo N. Galletti, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. 1206 p.
2. Historia de la filosofía, 3a. ed., trad. de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Montaner y Simón, Barcelona, 1978. 3 vols.
3. ALLPORT, Gordon W., La personalidad: su configuración y desarrollo, 3a. ed., trad. de Ismael Antich, Editorial Herder, Barcelona, 1970. 691 p.
4. ARISTOTELES, Ética nicomaquea, 16a. ed., versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa (Col. "Sepan Cuantos..."), México, 1976. 152 p.



5. BURGOA, Ignacio, Las garantías individuales, 11a. ed., Editorial Porrúa, México, 1978. 706 p.
6. CALSAMIGLIA, Albert, Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica, 2a. ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1978. 253 p.
7. CENTRO di Studi Filosofici di Gallarate, Dizionario delle idee, G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1977. 1302 p.
8. CERDA, Enrique, Una psicología de hoy, 5a. ed., Editorial Herder, Barcelona, 1972. 709 p.
9. COPLESTON, Frederick, Historia de la filosofía, 5a. ed., trad. de José Manuel García de la Mora, Editorial Ariel, Barcelona, 1980. 8 vols.
10. DE BUEN Lozano, Néstor, La decadencia del contrato, textos Universitarios, México, 1965. 309 p.
11. DEL VECCHIO, Giorgio, Filosofía del derecho, 3a. ed., trad. y estudios de filosofía del derecho de Luis Recasens Siches, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México, 1946. vol. I, 716 p.
12. DONCEEL, Joseph F., Antropología filosófica, trad. de Pedro Geltman, ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969. 507 p.
13. DORANTES Tamayo, Luis, ¿Qué es el derecho?, 2a. ed., Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México, 1977. 381 p.
14. DUSSEL, Enrique D., Filosofía de la liberación, Editorial Edicol, México, 1977. 213 p.
15. -----, Filosofía de la liberación latinoamericana, Editorial Nueva América, Bogotá, 1979. 221 p.
16. -----, Filosofía ética latinoamericana, Editorial Edicol, México, 1977. 3 vols.
17. Enciclopedia internacional de ciencias sociales, Aguilar, Madrid, 1979. 11 vols.
18. FERNANDEZ, Clemente, Los filósofos antiguos (Selección de textos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974. 648 p.
19. FISCHL, Johann, Manual de historia de la filosofía, 3a. ed., trad. de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Herder, Barcelona, 1974. 519 p.
20. FONSECA Yerena, Eudoro, Los valores del derecho y del estado moderno, tesis de licenciatura en derecho, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 1982. 100 p.
21. GALEANO, Eduardo, Las venas abiertas de América Latina, 38a. ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 1984. 486 p.
22. GARCIA Máynez, Eduardo, Doctrinas aristotélicas de la justicia, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973. 297 p.
23. -----, Filosofía del derecho, 4a. ed., Editorial Porrúa, México, 1983. 542 p.
24. GOLDSCHMIDT, Werner, La ciencia de la justicia (Dikelogía), Aguilar, Madrid, 1958. 435 p.
25. GOMEZ Robledo, Antonio, Meditación sobre la justicia, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. 208 p.
26. GRENET, Paul-Bernard, Historia de la filosofía antigua, trad. de Ma. Luisa Medrano, Editorial Herder, Barcelona, 1969. 446 p.
27. HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre historia de la filosofía, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. 3 vols.
28. HIRSCHBERGER, Johannes, Historia de la filosofía, 9a. ed., trad. de Luis Martínez Gómez, S. J., Editorial Herder, Barcelona, 1977. 2 vols.
29. HOMERO, Iliada, Editorial TOR, Buenos Aires, 1951. 382 p.
30. JAEGER, Werner, Paideia, 2a. ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. 1151 p.
31. KOSIK, Karel, Dialéctica de lo concreto, versión al español de Adolfo Sánchez Vázquez de la edición de Valentino Bompiani, Milán, Italia, 1965, Editorial Grijalbo (Colección Teoría y Praxis), México, 1979. 269 p.
32. KUNG, Hans, Ser cristiano, 4a. ed., trad. de J. Ma. Bravo Navalpotro, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. 764 p.
33. KWANT, Remy C., Filosofía del trabajo, trad. de Adelina Castex, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967. 212 p.
34. -----, Filosofía social, trad. de Mercedes Bergadá, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969. 229 p.
35. MARCEL, Gabriel, En busca de la verdad y de la justicia, trad. de Juan Godo Costa, Editorial Herder, Barcelona, 1967. 166 p.
36. MARX, C. y ENGELS, F., Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1978. 3 vols.
37. MEXICO, Leyes y Códigos de Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, 71a. ed., Editorial Porrúa, México, 1982. 114 p.
38. MIRANDA, José Porfirio, Marx y la biblia, S.E., México, 1971. 263 p.

39. MORO, Tomás, CAMPANELLA, Tomaso y BACON, Francis, Utopías del renacimiento, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular 121), México, 1975. 273 p.
40. NOVOA Monreal, Eduardo, El derecho como obstáculo al cambio social, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975. 210 p.
41. PETIT, Eugene, Tratado elemental de derecho romano, trad. de José Fernández González, Editora Nacional, México, 1975. 717 p.
42. PERELMAN, Chaim, De la justicia, trad. de Ricardo Guerra, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964. 78 p.
43. PLATON, Diálogos, 15a. ed., Editorial Porrúa (Col. "Sepan Cuantos..."), México. 1975. 733 p.
44. RADBRUCH, Gustav, Introducción a la filosofía del derecho, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 42) México, 1978. 192 p.
45. RAWLS, John, Teoría de la justicia, trad. de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. 654 p.
46. ROGINA Villegas, Rafael, Compendio de derecho civil, 11a. ed., Editorial Porrúa, México, 1975, vol. I, 509 p.
47. RUSSEL, Bertrand, Ensayos filosóficos, 4a. ed., trad. de Juan Ramón Capella, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo 116), Madrid, 1979. 238 p.
48. SANCHEZ Azcona, Jorge, Lecturas de sociología y ciencia política, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980. 315 p.
49. VARIOS, Ocho grandes mensajes, 10a. ed., preparada por Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977. 542 p.
50. VAN PEURSEN, C.A., Orientación filosófica, trad. de Constantino Ruiz Garrido, Editorial Herder, Barcelona, 1975. 369 p.
51. VERDROSS, Alfred, La filosofía del derecho del mundo occidental, 2a. ed., trad. de Mario de la Cueva, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983. 433 p.
52. VILLOORO Toranzo, Miguel, Lecciones de filosofía del derecho, Editorial Porrúa, México, 1973. 538 p.
53. ZEA, Leopoldo, El pensamiento latinoamericano, 3a. ed., Ariel Seix Barral, México, 1976. 542 p.



# Hambre... El Pan Nuestro de Cada Día



"Alimento, fuente divina de energía transformada en arquitectura celular, grano nutricio de sinapsis neuronales, insumo dulce y vasto de vertientes sanguíneas. Halago, placer y necesidad inalcanzable para los que sufren la inequidad vergonzosa en este pueblo."

**E**l hambre es definida como una sensación consciente, permanente y progresiva de la necesidad de ingerir alimento. Cuando el individuo experimenta tal sensación física, el estómago ha permanecido vacío durante mucho tiempo y presenta fuertes contracciones. Las contracciones del hambre son rítmicas, más intensas que las ondas peristálticas de la mezcla de alimentos. Dichas contracciones provocan un efecto de estiramiento o torsión a nivel del sitio anatómico del estómago y pueden adquirir gran intensidad hasta convertirse en tetánicas, es decir, constantes durante varios minutos; entonces aparece un dolor punzante y ardoroso además del estiramiento referido en el epigastrio, o sea, en la región inferocentral del diagrama. El sujeto, psicológicamente, se torna inquieto, nervioso y desarrolla un estado de hiperexcitabilidad. Algunos fisiólogos afirman que la resección completa del estómago no suprime del todo la sensación psíquica del hambre, debido a que el centro de la alimentación en el cerebro opera excitando directamente el impulso emocional en busca del alimento. (1)

"El hambre en su fase aguda ocasiona enfermedad física, psicológica y moral, afecta de manera directa la integridad de la condición humana por el sufrimiento que causa no sólo en el organismo sino a una de las capacidades más nobles del ser humano: 'el raciocinio'". (2)

La hambruna se refiere a la falta súbita de alimentos en una sociedad (\*). Históricamente las hambrunas que devastaron grandes poblaciones fueron relacionadas principalmente a fenómenos climatológicos críticos, guerras, epidemias, etc. En los últimos años las hambrunas son experimentadas en los países subdesarrollados donde el problema de la insuficiencia alimentaria se hace cada día más severo, debido a situaciones de extrema pobreza. En este contexto la hambruna es consecuencia del deterioro progresivo del bienestar

- 1) a) Manual de Fisiología Médica.  
Ganong William, Dr.  
Ed. Manual Moderno 3a. edición. Cap. V. Pp. 394-402.  
1979.
- b) Manual de Fisiología Médica.  
Guyton C. Arthur.  
Ed. Interamericana, México, 1971. 4a. edición.  
Capítulos: 63, 64 y 65. Pp. 786-818.
- 2) La Salud Desigual en México.  
López Acuña Daniel  
Ed. Siglo XXI, 6a. Ed., México, 1982. Pp. 42-140.

(\*) Definición de Hambre y Hambruna. Documento.  
Dr. Héctor Bourges R. Cuadernos de Nutrición  
Vol. 11, No. 5 - oct - 1988. Pp. 17 y 18.

social, situación que pone en peligro la supervivencia y desarrollo de los pueblos que la padecen. Cuando se presenta, genera violencia y actos desesperados "mueve la voluntad, levanta el ánimo de las personas hasta llevarlas a reñir con el prójimo, a huir, a cambiar de residencia".

A diferencia de la hambruna, el hambre, que al principio sólo se expresa como una sensación fisiológica, se agudiza y puede convertirse en crónica debido a la escasez cualitativa y cuantitativa permanente de los elementos nutricios en la dieta. Esta carencia desarrolla el cuadro de la Desnutrición, que se define como un estado patológico, inespecífico, sistémico (porque afecta a todo el organismo) y potencialmente reversible, provocado por el deficiente aporte de cada uno de los complejos nutricios (proteínas, hidratos de carbono, grasas, minerales y vitaminas). (3)

La desnutrición es la manifestación clínica del hambre crónica y sus efectos sociales son diferentes a los observados en las hambrunas. La desnutrición afecta a los habitantes de una comunidad y los limita en tres dimensiones: orgánica, psicoemocional y socialmente. Una deficiente nutrición disminuye la capacidad física, causa bajo rendimiento en el trabajo y dificulta la ejecución de actividades que requieren precisión. Pero lo más trascendente de esta enfermedad es la influencia perniciosa en el aprendizaje e inteligencia del niño y las consecuencias que lo anterior tiene para el futuro de la comunidad. (4)

Desde la aparición del hombre en la tierra, el instinto fisiológico de saciar el hambre determinó en gran parte su evolución biológica y social. El hombre primitivo relacionó el origen de la vida con el alimento. Por ejemplo, la génesis del hombre americano se atribuyó a una masa de maíz amarilla y una blanca. Hecho a la imagen y semejanza de los granos de maíz. Los pueblos europeos y los asiáticos giraron social y culturalmente en torno al trigo y arroz respectivamente, "somos lo que comemos". (5)

Cada una de las etapas por las cuales atravesó el hombre nos da una panorámica de cómo fueron conformándose el

avance y perfeccionamiento de las capacidades humanas para lograr satisfacer sus necesidades primarias. Inicialmente omnívoro, colector de raíces, frutos, hierbas, emigra constantemente a diferentes sitios una vez que agota los recursos naturales disponibles. En esa búsqueda constante acumula experiencia y logra integrar un pensamiento empírico aplicando ese conocimiento en diversas actividades como la fabricación de armas para la caza de animales, incrementando, así, los recursos alimentarios progresivamente. Con esto surgen otras necesidades íntimamente relacionadas con la obtención, elaboración y transformación de los alimentos; de colector se transforma en colector-cazador y con el acervo acumulado llega a descubrimientos trascendentales como la agricultura, que evidentemente marcó una de las épocas cardinales en el desarrollo social del hombre. De nómada a sedentario, integra grupos más organizados y con ello surgen nuevas formas de relacionarse. (6)

Transcurrieron miles de años para que el Homo Sapiens lograra dominar y adaptar los recursos de la tierra para su bienestar y desarrollo.

Actualmente existen en el mundo 600 millones de subalimentados(\*), al margen, no de la evolución biológica e histórica sino de una evolución socioeconómica que no les permite satisfacer sus necesidades básicas de alimentación. Los fenómenos naturales a quienes con demasiada frecuencia se les ha atribuido el déficit alimentario, hoy día resultan menos crueles comparados con la desmedida codicia de los grupos poderosos que generan el irracional empobrecimiento de los pueblos. Es del dominio público que ciertos planes y medidas económicas a escala mundial y nacional provocan mayores catástrofes que cualquier sequía, granizada, etc.

La teoría de que la desnutrición es provocada sólo por la falta de las proteínas, ya no es válida en tiempos actuales. Los conceptos nutricionales han avanzado significativamente y hoy se considera que la principal causa de la desnutrición o hambre crónica, es la falta total y absoluta de alimentos. (\*\*)

3) Cfr. Desnutrición. Comunicaciones Originales. Gómez Federico, Dr. Vol. 111, Méx. D.F. Sept.-Oct. 1946. Boletín Hospital Infantil de México. Núm. 4 Pp. 543-551.

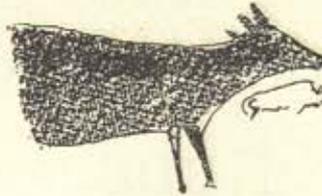
4) a) Desnutrición y Desarrollo Mental. Cravioto Joaquín, Dr./Arrieta Millán Ramiro, Dr. Cuadernos de Nutrición No. 3 mayo-junio 1984, México. Pp. 17-31.  
b) Desarrollo Intelectual en Niños del Nacimiento a Dos años. Cravioto Joaquín, Dr./Arrieta Millán Ramiro, Dr. Revista Mexicana de Pediatría. Enero 1987. Pp. 125-131.

5) Crisis Alimentaria en el México Prehispánico. Del Bajío Antonio Editado por Leche Industrializada Conasupo México, D.F. Capítulos 1,2 y 3.

6) Cfr. Estudio del Hombre Linton Ralph Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

(\*) "600 millones de subalimentados en el mundo". El Financiero. 10 de febrero de 1989. Pedro Ojeda Paullada.

(\*\*) Entrevista. Dr. José Ma. Bengoa. Cuadernos de Nutrición, Vol. II, No. 5. Publicación del Instituto Nacional de Nutrición. Conasupo y sus empresas. Septiembre-octubre 1988. Pp. 12 -16.



Así, se acepta que si los alimentos tradicionales de la dieta del mexicano fueran consumidos en cantidades suficientes, con algunas modificaciones en el aporte proteínico serían aceptables, desde el punto de vista nutricional. El problema fundamental es el bajo poder adquisitivo de la gente para comprar la mínima cantidad de alimentación básica. (\*)

Se explica a continuación la importancia y trascendencia que tiene satisfacer el instinto del hambre.

El ser humano no puede fabricar su propia energía, sólo la transforma a partir de los elementos nutricios que ingiere en los alimentos. Las plantas, por ejemplo, pueden utilizar el nitrógeno que se encuentra en la atmósfera para combinarlo y así formar sus propias proteínas, los animales consumen proteínas ya formadas por las plantas y utilizan sus aminoácidos para integrar sus proteínas. El alto grado de especialización del hombre en cada una de sus funciones orgánicas demanda un constante aporte nutricional para desarrollarlas satisfactoriamente. Así, cuando el individuo ingiere alimento, las sustancias contenidas en éste son absorbidas por el tracto digestivo y producen los siguientes efectos:

- 1) Proveer al organismo de materiales para generar calor, trabajo y otras formas de energía.
- 2) Capacitarlo para el crecimiento y para reparar el desgaste.
- 3) Proporcionar reguladores para las funciones de crecimiento y formación de tejidos. (7)

Resumiendo, alimento es toda sustancia que, introducida al organismo, desarrolla funciones de nutrición. Debiendo destacar la diferencia entre alimento y nutrimento, éste último forma parte del alimento ingerido en la dieta y que el organismo aprovecha al transformarlo en sustancia química que nutre y se hace parte del cuerpo. El alimento ideal es el que además de suprimir la sensación del hambre y ser un alimento gratificador, cubre todos los requerimientos que se utilizan en los procesos metabólicos arriba descritos.

Ordinariamente los nutrimentos se clasifican en seis grupos químicos: grasas, hidratos de carbono o carbohidratos,

(\*) "Las políticas recesivas, vinculadas a la liberación de los recursos para sufragar el servicio de la deuda externa, han deprimido la inversión pública y el gasto social, aumentan el desempleo y acentúan la pobreza y el hambre de las naciones del tercer mundo, en las que cada día 40 mil niños mueren 'privados de los factores alimenticios indispensables'." (Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM 80. Seminario sobre Economía Agrícola del Tercer Mundo. 28-01-89. La Jornada.

7) Cfr. Efectos del Ambiente sobre el Crecimiento y Desarrollo Físicos. Ramos Galván, Dr. Bol. Médico del Hospital Infantil de México. 1966. Pp. 665-677.

proteínas, agua, elementos minerales y vitaminas. Cada uno de ellos participa activamente en los mecanismos fisiológicos. Los carbohidratos y las grasas son considerados como nutrimentos energéticos, función que eventualmente ejercen las proteínas. El agua, los minerales y las proteínas son considerados como nutrimentos plásticos debido a su participación en el crecimiento corporal y la reparación de los tejidos; estos tres grupos, junto con las vitaminas, se consideran reguladores por el papel que juegan en el equilibrio del metabolismo humano.

La palabra proteína viene del griego  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\iota\acute{\nu}\eta$  significa "primacia"(8), es decir, de primera importancia. Las proteínas representan las sustancias más importantes en el reino orgánico. "Sin proteínas no hay vida posible en el planeta". A través de ellas se producen los principales fenómenos de la vida. Son la fuente principal del nitrógeno, contienen además hidrógeno, oxígeno, carbono y, a veces, azufre, fósforo y otros minerales. Se utilizan principalmente para la formación de tejidos, hormonas, enzimas y otras sustancias. Las proteínas están constituidas en unidades menos complejas llamadas aminoácidos, estos han sido identificados como sustancias nitrogenadas con propiedades individuales que los diferencian, se pueden combinar entre sí y formar una variedad casi ilimitada de proteínas. De los 23 aminoácidos comúnmente encontrados en la estructura química de las proteínas de los alimentos, nueve son indispensables en la dieta: lisina, isoleucina, metionina, triptófano, valina, histidina, treonina, fenilalanina y leucina. Estos requieren estar contenidos en la dieta diaria para cubrir la demanda biológica que de ellos hace el organismo y por tal razón son clasificados como esenciales para la vida. Las proteínas de origen animal contienen este tipo de sustancias en mayor cantidad y proporción, de ahí que este tipo de proteínas sea de alta calidad nutritiva. De acuerdo al contenido de aminoácidos esenciales las proteínas se clasifican en completas y parcialmente completas. Las primeras contienen los aminoácidos esenciales, por ejemplo la carne, el huevo, la leche y sus derivados. Las segundas se caracterizan por tener uno o más de estos aminoácidos, pueden mantener la vida pero no promueven el crecimiento normal, este tipo de nutrimentos se halla contenido en leguminosas, cereales, etc.; las proteínas incompletas son insuficientes para formar o reemplazar los tejidos. La importancia de estos elementos se debe a que prácticamente forman parte de todas las estructuras celulares como músculos, huesos, cartílagos, piel, tejido nervioso, sangre, etc. Se encuentran presentes en las secreciones de todas las glándulas: la hipófisis, tiroides, páncreas, suprarrenales y salivales. Los nutrimentos actúan desde antes del nacimiento sobre las células de los tejidos y órganos. (9)

8) Cfr. Nutrición. J. Icaza Susana/Behar Moisés, 2a. Edición, Interamericana, México 1987. Capítulos 1 y 2 Pp. 1-26.

9) Temas Cotidianos sobre Alimentación y Nutrición en la Infancia. Vega Franco Leopoldo. Editor. Francisco Méndez Cervantes, México 1983. Capítulos 1,2,3 y 4 Pp. 3-63. Cfr.

Como se puede deducir, lo fundamental del alimento radica en que contenga proporcionalmente todas las sustancias requeridas para una buena nutrición, entendida ésta como "el conjunto de funciones armónicas y solidarias entre sí, que tienen por objeto mantener la integridad y conservar la vida"(10). El individuo puede vivir sin casa, en condiciones insalubres, pero nunca sin alimento.

Hasta aquí se ha comentado la influencia que ejerce el alimento en las funciones celulares. La actividad física, intelectual, psicoemocional y social, es proporcional a la calidad del estado nutricional en las edades vitales del hombre como la concepción, crecimiento intrauterino, lactancia, edad preescolar, escolar, pubertad. (11)

Pero, ¿por qué hablar del hambre? En la investigación biomédica existe un sinnúmero de temas interesantes de abordar. La magnitud, trascendencia y vulnerabilidad del problema le confiere la justificación de estudio. (12)

La magnitud indica cantidad. Refiriéndose a problemas médicos, se dice que una enfermedad tiene alta magnitud cuando el número de casos es significativamente mayor en relación a patologías. Ubicándose a nivel nacional la desnutrición tiene un elevado índice de presentación. Según reportes del Instituto Nacional de Nutrición en México existen 40 millones de desnutridos (\*). Evidentemente la proporción de casos de esta entidad hace patente su magnitud. La trascendencia de la desnutrición es muy clara cuando se observa bajo el criterio de pérdida de vidas infantiles. Esta se caracteriza por matar o dejar secuela en los individuos en las primeras etapas de la vida. El impacto alcanza todas las esferas sociales. Desde el punto de vista económico un niño que sufre desnutrición grave utiliza un mayor

presupuesto para su rehabilitación integral que un niño sano. Un obrero con carencias alimentarias será presa fácil de enfermedades que limitarán su actividad en la vida productiva del país. Los médicos encargados del análisis de las estadísticas vitales reconocen que si la mortalidad infantil por desnutrición desapareciera, la esperanza de vida entre la población se incrementaría en forma importante.

La vulnerabilidad se refiere a las medidas de prevención y tratamiento que pueden utilizarse para atacar una enfermedad. La desnutrición no precisa infraestructura y tecnología sofisticadas. Las medidas para que la gente no enferme o muera de hambre son los alimentos y si pensamos lógicamente deduciríamos que éstos pueden encontrarse al alcance de todos. Lamentablemente el problema alimentario se halla fuertemente vinculado a los sistemas económico-políticos.

Hablar del hambre en México es tener conciencia de la realidad. Desde diciembre de 1982, nuestro país vive una de las etapas más críticas de insuficiencia alimentaria; las hambrunas que no se habían experimentado en los últimos quince años hacen su aparición entre la población marginada. De los 600 millones de hambrientos en el mundo, la República Mexicana contribuye con 40 millones. En una nota periodística reciente, el Ex-Secretario de Pesca, Pedro Ojeda Paullada, reconoció "las graves desigualdades que prevalecen en México, demuestran que en tanto algunos grupos sociales tienen exceso disponible de consumo de alimentos, otros grupos carecen de lo mínimo necesario, provocando altos índices de mortalidad infantil, deficiente desarrollo físico y nutricional, así como carencias nutricionales no muy severas que originan secuelas en la salud."(\*)

En algunos estados como Guerrero, Oaxaca y Chiapas, existen situaciones extremas de hambruna. "El espectro de la hambruna encuentra en México en 1988, el terreno más propicio para su danza macabra, entrando en las regiones y grupos sociales más vulnerables". "El hambre ha hecho presa de 600 mil indígenas de la sierra de Guerrero", declaró en enero de 1988, el Senador Filiberto Viguera. En conjunto más de un millón de Guerrerenses padecen hambre y desnutrición y no cuentan con condiciones óptimas para alimentarse. En Atlamajalzingo los padres dan a sus hijos mezcal para mitigar el hambre. Los campesinos de Chiapas declararon en febrero de 1988, "nos estamos muriendo de hambre, nuestros hijos están desnutridos y enfermos, no podemos comprar nada, apenas nos alcanza para medio comer" y bajo el epígrafe de "La hambruna de cinco mil huicholes" un corresponsal jalisciense informa que "más de cinco mil huicholes del Municipio de Mezquitic, sufren hambrunas y escasez de medicinas". El líder de la etnia, Isidro Castillo, declaró que "padecen una grave desnutrición y falta de trabajo". (13)

(\*) La Jornada. 10 de febrero de 1989. "Graves desigualdades de México".

13) Crisis Alimentaria en México 1982-1988  
Calva, José Luis.  
Editorial Pontamara, México, 1989, Pp. 45-63.

10) Definición de Nutrición  
de Pedro Escudero.  
Nutrición, 2a. Ed. Interamericana, México 1987.  
Pp. 3 y 4  
J. Icaza Susana/Behar Moisés.

11) Cfr.  
Crecimiento y Desarrollo Físicos.  
Ramos Galván Rafael Dr.  
Instituto Mexicano del Seguro Social.  
Cuadernos de Nutrición 1. enero-febrero 1984.  
Pp. 17-32.

12) Medicina ¿para quién?  
Mercado F., Sanjines A., Troncoso R. y Colis.  
Coedición de Unión Nacional de Médicos.  
Ediciones Nueva Sociología, México 1980. Pp.  
120-138.

(\*) 40 millones de mexicanos padecen desnutrición.  
Instituto Nacional de Nutrición.  
El Financiero. 13 de febrero de 1989.



En Santiago de Anaya, estado de Hidalgo, entre Ixmiquilpan y Actopan, a dos horas de la ciudad de México, habitado en su mayoría por el grupo otomí, existe un índice muy elevado de cirrosis hepática de origen alcoholo-nutricional. Este padecimiento provoca lesiones anatómicas y funcionales del hígado, principalmente, y es originado por la ingestión del pulque. "Los padres proporcionan a sus hijos pulque para saciar la sed y el hambre". En una entrevista personal hecha a la Madre Guadalupe Huízar, de las misioneras de María Reparadora, establecidas en la Casa Misional de Santiago de Anaya, nos refiere: "Hace quince años estamos aquí. Ellos siguen luchando por ser alguien y no dejan de ser lo mismo. La gran mayoría de los hombres emigran a otros lugares a trabajar, los que permanecen en este pueblo se dedican al pastoreo de unos cuantos borregos y chivos, otros a la pobre artesanía del ixtle. Comen muy poco. En la mañana toman pulque, té, tortillas; por la tarde chile, frijoles y pulque. Desde muy temprano mujeres, niños y hombres ingieren grandes cantidades de pulque, todo el día lo toman como agua y también muchas de las veces como único alimento. Sufren muchas enfermedades intestinales como la diarrea, lombrices, problemas de la piel. En el poblado sólo se cuenta con una toma de agua potable (\*), que llega a escasear hasta por tres días; en ninguna casa hay excusado. Nuestras actividades debemos iniciarlas muy de mañana porque ya en la tarde es prácticamente imposible, familias enteras se encuentran en estado de embriaguez. Lo que más nos impresiona es ver a jovencitos de 15 ó 19 años de edad enfermos por el daño que les causa ingerir exageradamente el pulque. Ellos lo toman porque muchas veces ni siquiera pueden comer una tortilla". (\*\*)

El maguey, planta de donde proviene el pulque, fué para los antiguos mexicanos alimento, bebida, vestido(14). Tradicionalmente se le atribuyen al pulque propiedades curativas y nutricionales, lo que explica en parte el consumo importante que de él se hace en las comunidades indígenas donde se dispone de este recurso natural. Lo impresionante es que dadas las condiciones de hambre padecidas por estos grupos constituya una de las principales fuentes alimentarias. Bien parece que la leche de la Diosa Mayahuel, legendaria madre nutricia de los mexicanos, conmovida por el hambre de sus hijos ofreciera sus cuatrocientas tetas, donde se amamanta-

(\*) "Actualmente 25 millones de mexicanos no tienen acceso al servicio de agua potable y 40 millones no disfrutan de alcantarillado". Documento de lineamientos de consulta. La Jornada. abril de 1989.

(\*\*) "Cirrosis hepática entre los grupos étnicos mexiquenses". Los grupos otomíes y mazahuas del Estado de México padecen, en la mayor parte de sus habitantes de 15 a 30 años de edad, cirrosis hepática alcoholo-nutricional", reveló el presidente del Movimiento Ecológico Estatal Roberto Gómez Navarrete, quien refiere que "el 30% de 4 mil personas en edad productiva se encuentran afectados por dicha enfermedad debido al consumo exagerado del pulque..." 27 de abril de 1989, La Jornada.

14) Cfr. Del Bajío op. cit. Pp. 18-29.

ron los antecesores, del vino blanco, necutli, octli, caldo alimentador, regalo divino que da placer y olvido a los que desde entonces se encuentran sujetos al vacío del estómago, que resulta ser la peor maldición.

Como vemos, la vida y la muerte se experimentan en México en dos polos lastimosamente extremos. La imagen del hambre no es la misma al norte que al sur y esto de buscar "el pan nuestro de cada día" adquiere distinta connotación si es el indígena, el obrero, el burócrata, el desempleado, quienes luchan por ganarlo (\*). Se viven dos mundos: el de los ricos, la opulencia; el de los pobres, la privación total.

Parece útil citar el tema que nos ocupa, la definición hecha por el eminente investigador, pediatra y maestro, Dr. Rafael Ramos Galván, cuyas aportaciones valiosas han contribuido atinadamente al desarrollo de la rama nutricional en México. El maestro describe a la Patología de la Pobreza (15), como el "Síndrome de Privación Social", integrado por los siguientes elementos:

- 1) Desnutrición.
- 2) Disminución de la capacidad mental.
- 3) Desarrollo afectivo inadecuado. (16)



(\*) El Programa Nacional de Alimentación, reconoce que ya antes de la crisis de 1982 "El 40% de la población no obtenía los ingresos suficientes para cubrir sus requerimientos alimenticios básicos, 19 millones de personas, presentaban graves déficits en el consumo de calorías y proteínas y que de dos millones de niños que nacen en el país, cien mil mueren durante los primeros años de vida por factores relacionados con la mala nutrición y un millón sobreviven con defectos físicos y mentales relacionados a la insuficiencia alimentaria."

- 15) Patología de la Pobreza. Celis Salazar Alejandro, Dr. Trabajo presentado el 23 de Octubre de 1971 en el Centro Médico Nacional. Publicado en la Revista de Salud Pública. Epoca V. Vol. XIV. No. 1 México, febrero 1972. Pp. 109-112.
- 16) Desnutrición: Un componente del Síndrome de Privación Social. Ramos Galván Rafael, Dr. Gaceta Médica de México. Tomo XCVI, No. 9 Sept., 1966. Pp. 929-942.

### "Crónica del Hambre... Crónica"

Mujer en edad fértil sobreviviente de la subalimentación consuetudinaria. Estatura pequeña. Sus células guardaron la memoria de que los nutrimentos actúan antes del nacimiento, ya que la reproducción es una de las funciones más afectadas por la deficiente alimentación. En ella se acortó el tiempo y con él, sus huesos. Vio fluir la sangre de cada mes a los 14 ó 15 años; ya para entonces el amor le llegó profundo y el matrimonio temprano le colmó el vientre de su pequeña pelvis, que no sabe más que engendrar hijos enjutos, de bajo peso para la edad gestacional, o bien, los desnutridos in útero. ¿Cómo proporcionar la cuantiosa demanda calórico-protéica de ese ser que crece intensamente más que en ninguna etapa? Si ella hubiera tenido las 2,200 o 2,400 calorías para cada trimestre de su preñez, su hijo primogénito y el último no estarían predestinados, desde la fecundación, a la vida de minusvalía nutricional, intelectual, social, económica, física, psicológica y emocional... La leche de sus pechos, alimento perfecto para su cría, es insuficiente en cantidad, grasas, vitaminas y algunos aminoácidos (17). La lactancia del hambre también deja su huella y el niño aprende y se acostumbra a lo que ya congénitamente dominante heredó de sus progenitores: a NO COMER... Nunca los hijos de esta madre se parecerán a los niños sanos con edades biológicamente similares.

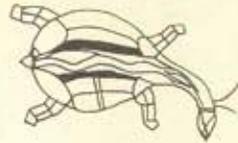
Los embarazos repetidos la van deteriorando, el hambre y los hijos aceleran el envejecimiento y la sangre del vientre no aparece más, la menopausia temprano llega. Y los hijos sobrevivientes de esta mujer crecen en años, porque el resto de su cuerpo se sacrifica brutalmente a través de una masa corporal menor, de una velocidad de crecimiento y una actividad física deficiente. La única curva que cambia en el niño con "Síndrome de Privación Social", es la de la edad (18). Su cabeza, tronco, extremidades, órganos, pero sobre todo el encéfalo, tienen el estigma de haber nacido pobre (19).

En una consunción tal el niño agota todas sus reservas corporales que va tomando de sus músculos, huesos, de la última célula de su cuerpo, en una palabra "se come a sí mismo", (autofagia) (20), se adapta y realiza un ajuste de sus funciones metabólicas reduciendo al mínimo sus necesidades energéticas; se torna en el niño apático, quieto, somnoliento, enfermizo y la fase final de la historia natural del hambre crónica es la muerte o la sobrevivencia marginal sin perspectivas de rehabilitación física y social (21). Esta es la cara de la involución social...

- 17) Cfr. Proteínas y Aminoácidos de la Leche de Madres del Medio Rural. Tesis. López Mejía Yolanda Eugenia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Escuela de Química. Morelia, Mich., 1972.
- 18) La Dinámica de la Desnutrición IV. Concepto Patogénico. Ramos Galván Rafael, Dr. Boletín Hospital Infantil de México, 1958. Pp. 41-49.
- 19) Nutrición y Ambiente y Desarrollo Cerebral. Revista Información Científica y Tecnológica. Vol. 3 No. 46 (Editorial) México. Pp. 4-8.
- 20) La Desnutrición Infantil en México. Gómez Federico, Dr. Vol. IV., México, D. F., Nov.-Dic. 1947. Bol. Hospital Infantil de México. Pp. 665-677.
- 21) Sala de Rehabilitación Nutricional, recuperación Integral del Niño Desnutrido. Luengas Bartels y colaboradores. Ed. Cuadernos de Nutrición Vol. 5, oct.-nov. 1980, México. Pp. 349-362.

La desnutrición o estado deficiente de nutrición, expresa todas las condiciones patológicas en las que existe un déficit de la ingestión, absorción o aprovechamiento de los elementos nutricios. Se divide en:

- a) Desnutrición Primaria.  
Depende de la inadecuada ingestión cuantitativa o cualitativa de alimento. En nuestro país es la causa más frecuente.
- b) Desnutrición Secundaria.  
Es la que obedece a pérdidas calóricas aumentadas a defectos de absorción o asimilación condicionada inicialmente por otras patologías, como por ejemplo: fibrosis quísticas, deficiencias enzimáticas, resecciones intestinales, diarrea crónica de diversa etiología, etc.
- c) Desnutrición Mixta.  
Ocurre cuando además de la insuficiente alimentación existen al mismo tiempo condiciones patológicas que alteran las funciones de absorción y aprovechamiento de los nutrimentos. Debido al alto índice de enfermedades diarreicas entre la población infantil de escasos recursos



### Síndrome de Privación Social

- a) Raza: Indígena, mestizo.
- b) Nivel Económico: Asalariado, perceptores del ingreso mínimo legal, insuficiente para adquirir una canasta básica.
- c) Nivel Social: Proletario, marginado, pobre, miserable, olvidado, etc.
- d) Nivel Cultural: "Analfabeta, primaria incompleta, algunos con estudios superiores"(profesionistas al servicio de Instituciones Gubernamentales).(\*)
- e) Ocupación: Obreros, subempleados, desempleados, campesinos, braceros.
- f) Población: La mayoría de la población mexicana.
- g) Cuando enferma: Acude a la Medicina Institucional, si cuenta con estas prestaciones; ocasionalmente, a la medicina particular barata y, cuando se agotan sus recursos económicos, solicita los servicios de la medicina asistencial. En los últimos años estas instituciones atienden a un sector mayoritario de la población debido al creciente desempleo.
- h) Patología de la Pobreza:
- 1.- Promedio de vida: Bajo. Oficialmente se da la cifra de 63 años para 1980 (Dirección General de Bioestadística. S. S. A. 1949-1980). (\*\*)
- 2.- Perspectivas de vida y calidad de la misma: Deficientes. (\*\*\*)
- 3.- Alta frecuencia de padecimientos infecto-contagiosos. (\*\*\*\*)
- 4.- Índice, frecuencia y tipo de enfermedades:
- La mortalidad infantil es de 5 a 7 veces mayor que la registrada en países ricos.
  - Alta frecuencia de padecimientos nutricionales, alcohólicos, alcoholo-nutricionales, patología genital, ginecológica y obstétrica.
  - Cifras mínimas de patología degenerativa y de muerte por senilidad.
  - Más del 50% de los niños padece desnutrición. (\*\*\*\*\*)
  - Enfermedades como la tuberculosis y amebiasis, son de 9 a 30 veces más comunes entre los pobres que entre quienes pertenecen a las clases acomodadas.
- i) Preocupación, Pasatiempo, "Hobby": Ganarse el pan de cada día, solicitar empleo continuamente, formar parte de la economía subterránea. (\*\*\*\*\*)
- j) Manifestaciones externas o clínicas: (Ver recuadro "CRONICA DEL HAMBRE... CRONICA")

### "Síndrome de la Abundancia"

- a) Raza: Blanca, mestizo o ladino.
- b) Nivel Económico: La mayoría de las veces alto.
- c) Nivel Social: Rico, burgués.
- d) Nivel Cultural: Arriba del promedio nacional y frecuentemente con escolaridad terminal postsecundaria.
- e) Ocupación: Iniciativa privada, políticos, líderes, ejecutivos, alta burocracia.
- f) Población: Minoría.
- g) Cuando enferma: Con acceso a la medicina privada nacional y en el extranjero.
- h) Patología de la Abundancia:
- 1.- Promedio de Vida: Alto. Superior a los 70 años.
- 2.- Índice, frecuencia y tipo de enfermedades:
- Predominio acentuado de enfermedades propias de la madurez, edad avanzada, de la senilidad.
  - Padecimiento degenerativos: arterosclerosis, hipertensión arterial, enfermedades cerebro vasculares, cáncer y diabetes.
- 3.- Causas de Muerte: No difieren del promedio de los países desarrollados.
- i) Preocupación, Pasatiempo, "Hobby": Acumular riqueza, poder y lo que viene por añadidura.
- j) Manifestaciones externas: (Ver recuadro "CRONICA DE UNA NOCHE DE HOLLYWOOD")

(\*) "Analfabetos más de cuatro millones de mexicanos. 8% de la población". INEA. El Financiero. 29 de Marzo de 1989.

(\*\*) El Financiero. 5 de Junio de 1989. Ortiz Querada, Catedrático de la Facultad de Medicina y Filosofía: "La esperanza de vida, al nacer, en los menesterosos es de 40 años, mientras que en quien pertenece a la clase social acomodada llega a ser de 75 años, cifra indicadora de una salud desigual como desigual es la justicia social en México".

(\*\*\*) "A partir de los años 70, el perfil patológico de la población mexicana ha sufrido modificaciones. Existe un incremento en la desnutrición que afecta fundamentalmente a los menores de cinco años. El consumo de alimentos como la carne de res descendió de 16 kilogramos por persona en 1982 a 3.5 kg. en 1987". Uno más Uno. 23 de Abril de 1989.

(\*\*\*\*) "El paludismo en México, enfermedad ligada invariablemente a condiciones de vivienda y saneamiento básico susceptible de controlarse con medidas sanitarias, registró una tendencia escandalosamente ascendente en el período de 1981-1986, que representa una regresión sanitaria de 35 años". Uno más Uno. 23 de Abril de 1989.

(\*\*\*\*\* ) "Desnutridos, más del 50% de los niños del país". Ortiz Querada, Federico. El Financiero. 5 de Junio de 1989. "además de la patología de la pobreza característica de los países pobres, es un fenómeno que provoca que la mortalidad infantil sea 7.5 veces mayor".

(\*\*\*\*\* ) "Demandan trabajo 800 mil jóvenes". "Carecen de trabajo 4.2 millones de mexicanos en edad de producir. El desempleo abierto en la población económicamente activa alcanza ya el 15%." (Estudio realizado por el Congreso del Trabajo). El Financiero. 14 de Agosto de 1989.



y que además padece carencias alimentarias, el círculo vicioso de las diarreas crónicas va deteriorando las estructuras intestinales encargadas del proceso digestivo y tiene como resultado un síndrome de mala absorción, que evidentemente se manifestará en un deterioro nutricional(22). Este último cuadro clínico es el que con mayor frecuencia observamos en el medio hospitalario.

La desnutrición puede aparecer o desarrollarse en poco tiempo adquiriendo el carácter de trastorno agudo, o bien, instalarse progresiva y lentamente adoptando el carácter de cronicidad. Los diferentes grados de desnutrición se clasifican de acuerdo a los criterios del Dr. Federico Gómez: (23)

1.- Desnutrición de Primer Grado.

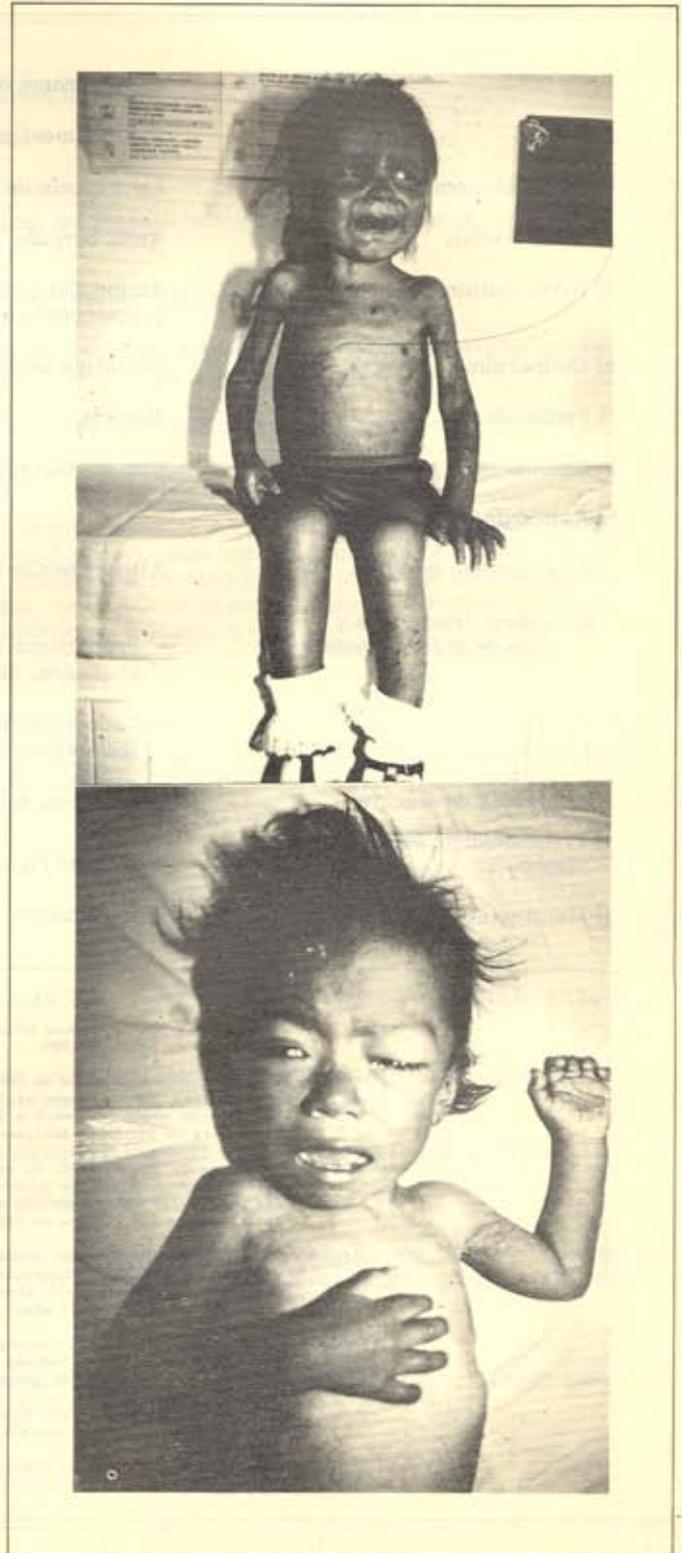
Comprende aquella situación en la que el niño pesa del 10 al 25% menos de lo normal. Clínicamente el niño se torna llorón, descontento, contrastando con la felicidad, buen humor y sueño tranquilo que tienen los niños bien nutridos. Este paso es insensible y frecuentemente no es notado por las madres, a menos que sean buenas observadoras; si se tiene la oportunidad de pesarlo y se compara con el anterior se podrá ver que se encuentra estacionado. El dato principal es el estancamiento del peso.

2.- Desnutrición de Segundo Grado.

Corresponde a niños que pesan del 26 al 40% menos de lo normal. La pérdida de peso se acentúa; en esta etapa las infecciones enterales (diarreicas) y respiratorias son frecuentes, se incrementa la irritabilidad. Las infecciones y el tratamiento utilizado con múltiples medicamentos, además de las dietas de ayuno que por mala información las madres proporcionan a los niños, aceleran la desnutrición de sus reservas y el desplome de la curva de peso se aleja más de los parámetros normales.

3.- Desnutrición de Tercer Grado.

Es la condición en que se encuentran los niños a quienes les falta más del 40% del peso normal. Se caracteriza por la exageración de todos los signos y síntomas referidos: "los ojos se hunden, la cara del niño se hace pequeña y adquiere el aspecto de "cara de viejo"; se ven prominentes todos los huesos de la cara y la bolsa grasosa de Bichat (en las mejillas) hace su grotesca aparición como la última reserva grasa de este sector del organismo. Los músculos de los miembros cuelgan como pesadas cortinas forrados de piel seca y arrugada; los huesos de los miembros superiores, del dorso y del tórax se observan cubiertos de una piel escamosa, arrugada, sin vitalidad y sin la mayor elasticidad. Los ojos de la criatura quedan vivos y brillantes y siguen con gran avidez los movimien-



22) Manual de Pediatría.  
Valenzuela, Luengas Marquet.  
Editorial Interamericana. 9a. edición. México,  
1975. cap. 1. Pp. 233-251.

23) Cfr. Gómez Federico, Dr.  
op. cit. páginas 37-49.

tos que a su alrededor se desarrollan como buscando ansiosamente el alimento que le podría servir de salvación". (24)

En contraste con el "Síndrome de Privación Social", tenemos el "Síndrome de la Abundancia", 'padecido' por un grupo minoritario de la población mexicana..

A propósito de hechos contravertidos, el Papa hace una llamada de atención a los que todo lo poseen, sobre el drama del hambre en el mundo, para que se emprendan acciones en favor de los que sufren, para que compartan sus bienes con los que nada tienen. Propone a los cristianos privilegiados que aprendan a extender su mesa para dar cabida a los más pequeños y más débiles y así un día merezcan todos ellos participar en la mesa celestial. (\*)

El mismo Santo Padre, en el documento de Cuaresma 1989, señala que "los devotos creyentes ofrezcan su ayuno voluntario y generoso por unas cuantas horas, para experimentar la privación que padecen crónicamente tantos seres humanos. La fé debe ir acompañada de obras concretas..."

No cabe duda que Dios propone y el hombre rico dispone... Ciertamente, que no sólo de pan vive el hombre (Mateo 4,4), pero el pan que llena el vacío del estómago hambriento y se hace cuerpo, energía, vida, es una necesidad humana sin poder espiritual que la sustituya.

Las soluciones que hasta la fecha han pretendido dar el sector gubernamental y los grupos particulares con objetivos altruistas para el país no han sido suficientes, según lo demuestran las Encuestas Nutricionales realizadas por el Instituto Nacional de Nutrición Dr. Salvador Zubirán. El panorama mostrado por los estudios "no puede ser más deprimente", según lo refieren textualmente. "La dieta de la gente pobre, que es la mayoría en el país, es limitada en calorías,

24) Cfr. Celis Salazar, op. cit. Pp. 18-29; 109-112.

(\*) Llamado del Papa sobre el drama del hambre en el mundo. Documento Cuaresma 1989.

### "Crónica de una Noche de Hollywood"

(Tomado del Periódico La Jornada, del día 6 de mayo de 1989. Guadalajara, Jul., Corresponsal: Felipe Cobián.)

"Noche de frac, pipa y guante; exóticos vestidos de seda, a la moda, de lentejuela y encaje; noche de finísimos plumajes y peinados atrayentes, pieles de mink y de raras especies en extinción.

"Noche de deslumbrantes reflectores que se entrecruzaban en el cielo, en los árboles y en las fachadas. Iluminaban todo. Noche de humo, de hielo seco, de luces saltarinas. Noche de gente bonita, de joyas preciosas, de artistas, de oleadas de perfumes importados. Noche de música suave, de can can, de Pigalli, de Molino Rojo. De cowboy de Cesar Palace. Noche de derroche, de fastuosidad, de sueños, ilusiones y fantasías hechas realidad. O casi, por que ellos tienen ese discreto encanto de la burguesía.

"Cámaras, micrófonos en la calle y un gran staff y fans, de fotógrafos venidos para la gran celebración. Entrevistadores de radio y televisión contratados exprofeso, abordaban a cuanto personaje llegaba. A la diez de la noche llegaría la gran estrella y causa de gran alboroto. Pero llegó un poco retrasada manejando ella misma su Celebrity tapizado todo en piel oscura.

"Era toda una gran fiesta de disfraces. Noche de oro... y oropel. Es que era el cumpleaños de una de las mujeres más ricas de México, (...) Así quisieron celebrar su día, para sus familiares y amigos más íntimos. Para sólo 150 personas, ni una más ni una menos.

"A lo largo del salón estaba servido el bufett, 30 diferentes platillos con una variedad grande de la cocina mexicana, con figuras de hielo, ternera, grandes charolas con langostas, langostinos de California y caviar español.

"El costo de la cena sin incluir bebidas, 130 millones, nos informó uno de los cocineros.

"Atrás del salón, a un lado del escenario y de la pantalla gigante, una cortina de color vino escondía una gran sorpresa más para la del cumpleaños. Su medida: un metro de ancho por dos de largo y unos 80 centímetros de alto, era el gran pastel. Toda una obra maestra. Su costo un poco más de dos millones de pesos. Todo para la gran fiesta de fantasía y disfraces."



pobre en proteínas y muy defectuosa en su equilibrio de nutrientes, lo que en primer término tiene graves consecuencias sobre las condiciones físicas, mentales y sociales de los niños. Los resultados de la encuesta de 1958-1962, comparados con la de 1963-1974 tienen notables semejanzas, lo que quiere decir que la dieta y salud del mexicano no ha variado. (25)

"A pesar de los grandes cambios sociales no existe prácticamente ninguna modificación del estado nutricional de los habitantes respecto a estudios anteriores, quizás una de las diferencias más importantes sea una disminución en el consumo del frijol y aumento en el consumo de productos industrializados, sobre todo refrescos (\*), pastelillos y dulces. Si esto es cierto se debe tomar como señal de alarma que implica el inicio del rompimiento de hábitos tradicionales para dar entrada a otros, más malos desde el punto de vista nutricional, causados por el interés comercial." (26)

El impacto de la crisis económica sobre la alimentación y por lo tanto en la salud se expresa ya en estos momentos en grandes sectores de la población. México se convierte en el mayor importador de alimentos de Latinoamérica (\*\*), a pesar de contar con casi dos millones de kilómetros cuadrados no puede producir sus alimentos básicos para alimentar a los habitantes. Va adquiriendo progresivamente una dependencia alimentaria del exterior, decrece la producción de maíz, frijol y otros granos para dar prioridad a frutas y legumbres para exportación. Tomando en cuenta que nuestro país tiene una amplia base campesina, estas importaciones se traducen en una creciente inactivación del campo desde el punto de vista productivo y económico, lo que se expresa en el desempleo de millones de individuos del área rural. Lo anterior incide no sólo en el ámbito económico sino en la ampliación de los márgenes de pobreza nutricional y en la calidad de las condiciones de vida entre la población de menores ingresos.

25) Encuestas Nutricionales. Instituto Nacional de Nutrición.  
"Dr. Salvador Zubirán".  
Ediciones Médicas INN. Vol. II.  
División de Nutrición. INN Depto. Epidemiología de la Nutrición. Publicación L-21. 1963-1974. México.

(\*) "Desnutrición por consumo de bebidas embotelladas: IPN. El consumo de 70 millones de refrescos embotellados al día". El Financiero. 6 de julio de 1989.

26) Cfr. Encuestas Nutricionales, Instituto Nacional de Nutrición. op. cit. Pp. I-IX. (introducción).

(\*\*) "México, el mayor importador de alimentos de Latinoamérica". El Occidental. 18 de julio de 1989.

El Banco de México señala que la insuficiencia de recursos monetarios para apoyar el cultivo de granos básicos, la casi nula tecnificación del campo, la persistente sequía y los raquíticos salarios de los campesinos fueron las principales causas que motivaron a nuestro país para que incrementara su dependencia alimentaria con el exterior. Sin embargo, como menciona en su libro *Crisis Agrícola y Alimentaria en México 1982-1988*, el Dr. José Luis Calva, (27) "las autoridades jamás han atribuido una recesión agrícola a su propia política económica equivocada. Invariablemente culpan al cielo: son siempre las adversidades climáticas las culpables de la crisis agrícola y en especial la escasez de lluvias. En los últimos nueve años, México no ha padecido sequías severas, el régimen de lluvias ha sido bueno o regular. 1986 fue un año excelente en lluvias, los principales estados de agricultura temporalera tuvieron en general una precipitación pluvial igual o mayor que la de 1981 ó 1985. El volumen de agua almacenada en los vasos de los distritos de riego, que es también buen indicador de las condiciones pluviométricas, aumentó de 42,940 millones de metros cúbicos en octubre de 1985, a 47,176 millones en octubre de 1986, es decir, se incrementó el 10%. No obstante, fue éste el año de mayor caída del producto agrícola. Resulta evidente que el desplome de la producción agrícola particularmente abrupto en 1986 no es imputable al cielo, sino a las relaciones económico-políticas aquí en la tierra." Es claro que el drama del hambre tal como se desarrolla en México no podrá solucionarse con los alimentos provenientes de los programas de Ayuda Alimentaria Internacional, ya de por sí cuestionados en virtud de que los alimentos donados tienen una calidad cercana al límite de sanidad, son excedentes y recibirlos, implica compromisos políticos principalmente. (\*)

Lo más seguro es que no se abatirá la deficiencia alimentaria por la vía modernizadora propuesta por el nuevo régimen. Las dimensiones que alcanzará la pobreza en años futuros sienta ya sus bases en las ínfimas condiciones de vida que experimenta la mayoría de la población bajo el gobierno actual. El apoyo ofrecido por las Organizaciones de Caridad (que son limosnas para ganar el cielo y aliviar sus oscuras conciencias), no será suficiente.

Todos estos son paliativos y denotan la incapacidad de racionalización de la gravedad del problema que sobrepasa el campo médico por ser un problema netamente socio-económico. Sobran los análisis, diagnósticos y encuestas sobre el estado nutricional de los mexicanos. La mayoría de los resultados (hasta 1986, Instituto Nacional de la Nutrición) son reiterativos, dicen, murmuran, gritan: ¡EL PUEBLO TIENE HAMBRE!

Combatir el hambre y las secuelas que genera requiere obligadamente categorizar, jerarquizar las necesidades expresadas por el pueblo:

27) Cfr. Calva op. cit. Pp. 45-63

(\*) "Antes de recibir donativos internacionales es preciso evaluar los riesgos económicos y políticos que se corren al aceptarlos". Cuadernos de Nutrición Vol. 10, No. 6, Noviembre-Diciembre de 1987.

# El Chollismo

de la vida cotidiana en el mundo de hoy

"PRIMERO COMER QUE SER CRISTIANO", "PRIMERO COMER QUE PAGAR LA DEUDA", "COMER, LUEGO CRECER Y SALIR DEL SUBDESARROLLO".

No pidamos al hombre exquisiteces del pensamiento si su estómago no tiene el jugo alimenticio que riega, fermenta, dinamiza hasta las últimas moléculas subatómicas, los genes mensajeros, los ATP's cuya energía se plasma concretamente en el quehacer diario del individuo.



# El Criollismo

Ensayo sobre las causas de la Independencia Mexicana



## Introducción

El pasado 16 de septiembre celebramos 179 años del inicio de la revolución de Independencia. En las condiciones políticas en las que se encuentra el país resulta particularmente interesante reflexionar sobre la magnitud y características del movimiento de Independencia, cuya historia ha sido mitificada por el sistema político nacional y adecuada a una concepción maniquea y simplista, enseñándonos, desde la primaria, que la Historia de México es la lucha de los "buenos" contra los "malos" y que, en última instancia, la razón histórica asiste siempre a los vencedores que son, "por lo tanto", los buenos, los eternos triunfadores. Buenos son los criollos ilustrados de la Independencia, malos los españoles peninsulares del virreinato; son buenos también los criollos liberales que se oponen a los malos criollos conservadores. Los republicanos federalistas son buenos; los centralistas, malos. La bondad revolucionaria de los caudillos se opone a la maldad dictatorial de Díaz y el PRI es el bueno de la historia actual, combatiendo a brazo partido la oposición que, de cualquier signo, es mala. Tal es la idea, más o menos vaga, que tenemos la mayor parte de los mexicanos sobre nuestra Historia. Se convierte por esto en tarea urgente el hacer una filosofía de la propia historia, una reflexión crítica sobre el pasado y sus consecuencias en este presente tan necesitado de cambios. La Universidad, por ser espacio abierto a la reflexión, debe ser el primer lugar en el que la Historia del país sea repensada. Es necesario, con la distancia de los años, encontrar las razones y sinrazones de nuestro origen, pues en nuestro pasado se hallan las raíces de nuestro futuro y nada somos si no sabemos de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos. Cuando un individuo sufre de amnesia y no sabe quién es ni a qué mundo pertenece, se le interna en un hospital psiquiátrico a fin de que recupere su mundo. Pero, ¿a qué hospital se envía a un pueblo que desconoce su pasado? ¿Qué se puede hacer con una nación cuya historia resulta incomprensible aun para aquellas personas que son más o menos "educadas" en nuestras escuelas superiores? La única "terapia" posible para tal pueblo es la reflexión sobre su existir, los hechos leídos en las obras de ese tiempo y no en las interpretaciones, muchas veces malintencionadas o partidistas, que se han hecho inmediatamente o muchos años después.

Tal es el motivo principal de este ensayo. Presentar la opinión personal sobre el hecho de un pequeño período de la Historia que se halla en el nacimiento del Estado Mexicano, tratando de clarificar que el movimiento de Independencia no fue sino un movimiento de clase, una rebelión de los criollos contra los españoles que dominaban este reino de la Nueva España y todas las consecuencias que esto trajo en la lucha de Hidalgo. Desmitificación e invitación a los lectores a que hagan una relectura de su propia historia.



## 1. Orígenes del Criollismo.

Después de la conquista de México-Tenochtitlan, los conquistadores españoles crearon una estructura de gobierno

que se basaba en la existencia de dos clases sociales o dos estados fuertemente diferenciados e irreconciliables. Por un lado los españoles, descendientes directos de los conquistadores o recién llegados de la península ibérica, quienes asumieron plenamente el poder en los territorios conquistados apoyándose en la conquista armada, en la conquista espiritual, en las antiguas divisiones entre los indígenas y en otros puntos de apoyo, casi siempre violentos; y, por otro lado, el pueblo conquistado, los indígenas, incluidos aquellos que habían ayudado a la derrota de los mexicas. Los españoles formaron una sociedad comandada por ellos en la cual la misma racionalidad de la otra clase, los nativos, fue puesta en tela de juicio. Vencidos y vencedores eran los únicos grupos sociales reconocidos, españoles e indígenas se distinguían entre sí por el color de su piel y por su acceso al poder en el territorio de la Nueva España.

Además de las muchas consecuencias que en todos los planos tuvo esta concepción, hay una que nos parece particularmente interesante para los fines de este ensayo. La concepción dualista de la sociedad neoespañola, alimentada y defendida por el conquistador, fue el germen del movimiento de Independencia que, trescientos años más tarde, le quitaría a la corona española el poder sobre estas tierras. Los conquistadores, en su afán por delimitar con toda claridad su poder sobre los conquistados no se prepararon para reconocer el nacimiento de una nueva sociedad en la cual el mestizaje dio origen a una gran cantidad de clases sociales distintas, con características propias y diferentes expectativas. Los españoles no reconocían ningún papel ni valor dentro de la sociedad a los miembros de razas distintas a la indígena o a la española, para ellos la existencia de la gente "menuda", mestizos en su mayoría, era una especie de lacra, de mancha en su perfecta concepción dual de la sociedad. La gente "menuda", "vagos" y "léperos", carecían de todo derecho y se constituían en masas marginales que habitaban en los alrededores de las poblaciones urbanas de la Nueva España y se dedicaban a pedir limosnas o a robar.

El deprecio que los españoles sentían por los mestizos contrastaba con su preocupación por los conquistados, cuyo derecho a la existencia estaba plenamente reconocido, al menos en términos de leyes. Los españoles llegaban, incluso, a proteger a los indios del mal trato a través de leyes específicas para su defensa y de la importación de negros africanos para trabajar en las labores que resultaban demasiado duras para ellos. Los españoles justificaban así su sistema social, un sistema en el cual la racionalidad les pertenecía. "Para poder mantener este orden sistemático de opresión era necesario que los oprimidos nunca pudiesen entrar, por decirlo así, en el mundo racional" (1). Condición paradójica del indígena que, a la vez que era "protegido", era segregado de la racionalidad mantenido así el sistema dual que excluía a todo aquel que no perteneciera a ninguno de los dos grupos. Los indígenas, al no poder integrarse a

la razón occidental, hicieron una rara mezcla entre ambas formas de Universo. El Universo cristiano se fusionó al náhuatl, Cristo y Quetzalcóatl convivieron bajo los altares de los frailes franciscanos. Este afán por sobrevivir no fue suficiente para evitar la mortandad que ocasionaron las enfermedades europeas. Las epidemias de tifo y viruela, llamadas *Matlezahuatl*, aunadas a la hambruna constante en que vivían, diezmo rápidamente a la población indígena. La gran epidemia de 1576, quizá tifo, redujo a la población indígena en más de un 75%. Los indios pasaron de ser cuatro millones y medio a sólo un millón doscientos mil, lo que nos da una idea de la vulnerabilidad de esta raza ante las enfermedades traídas por los españoles, para los cuales los indígenas no tenían ninguna defensa (2). Debido a estas situaciones los indígenas se retiraron a vivir a las zonas más alejadas de las ciudades españolas, sobreviviendo a duras penas. Eso dejaba a los españoles con el poder absoluto ya que a la gente menuda se le excluía, considerándola como peligro latente para la civilización. Círculo vicioso, ya que, al negarles el acceso a los medios de producción, los miembros de la "gente menuda" se convertían en ladrones sin remedio. La instrucción que el virrey Martín Enríquez de Aló dejó a su sucesor, en 1580, advierte del peligro que representaba para el orden dualista de los virreyes esta capa de la sociedad (3).

Así fue como los españoles se afianzaron como el único estrato social con poder económico y político en la Nueva España. Debido a las leyes de inmigración vigentes en el reino, los únicos europeos que podían ingresar a Nueva España eran españoles; los inmigrantes, adaptados a las enfermedades que diezaban a los indígenas, apoyados por sus compatriotas que ya radicaban en estas tierras, con un estilo de vida mucho más ligero y una mejor alimentación, no tardaban en adecuarse al país. En 1570 existían 63,000 españoles jefes de familia y, para 1750, su número ascendía a 600,000. Los españoles llegaban a América y eran bien recibidos por sus paisanos bastando unos pocos años y un poco de suerte para que hicieran fortuna y ocuparan los cargos de poder administrativo más lucrativos y de mayor status. Esta condición de ventaja que tenían los inmigrantes no tardó en alterar al grupo dominante en su interior. Los españoles recién llegados comenzaron a ser mal vistos por los hijos y los nietos de españoles que habían llegado a Nueva España en el pasado ya que estos descendientes eran excluidos de los puestos públicos más altos, reservados todos para españoles nacidos en España. Al interior del grupo conquistador empezó a surgir, desde el tiempo de Martín Cortés, una profunda división que habría de estallar en los inicios del S. XIX.

Los hijos y nietos de los españoles que nacían en México eran llamados "criollos". La palabra tiene quizá un origen

(2) HUMBOLDT, Alexander von. ENSAYO POLITICO DE LA NUEVA ESPAÑA. Ed. Porrúa. México, 1984. Cap. V, Lib. 2

(3) Lira, Andrés. EL SIGLO DE LA INTEGRACION. En Historia General de México T. I. El Colegio de México. México, 1981. p. 151

(1) ZAVALA, Lorenzo de. ENSAYO HISTORICO DE LAS REVOLUCIONES EN MEXICO DESDE 1808 HASTA 1830. Fondo de Cultura Económica. México, 1985. p. 12



negro, ya que los negros la empleaban para referirse a los negros nacidos en América y distinguirlos de los africanos, de ahí que la palabra se adaptó por todas las clases sociales para nombrar a lo americano por oposición a lo español. Los criollos se convirtieron rápidamente en mayoría, ya que el grupo puramente español se reproducía sólo por migración y las mujeres de la Península se rehusaban a venir a la Nueva España. Por ello los recién llegados se casaban con criollas. El grupo de criollos se engrosaba con mestizos deseosos de ascender en la escala social y para ser considerados dentro del grupo español bastaba tener un cierto porcentaje de sangre europea (4).

Al crecer en número, los criollos empezaron a exigir más oportunidades de ascenso dentro de la política y de la economía novohispana. A mediados del S. XVII y principios del XVIII los criollos comenzaron a ser una poderosa clase social que difícilmente era acallada por sus padres españoles. Aunque estos problemas datan desde los hijos de los conquistadores, la problemática se agudizó debido a las reformas borbónicas en la segunda mitad del S. XVII, que generaron una gran cantidad de puestos administrativos, en varios niveles, que rápidamente ocuparon los criollos.

Por otro lado ellos eran la población mayoritaria en los centros urbanos y se constituyeron como una clase media educada y exigente. Humboldt consigna que, sólo en la Ciudad de México, los criollos eran la mitad de la población y se reproducían a un ritmo acelerado (5). Eran dueños del poder político de la ciudad gracias a que mandaban en el Ayuntamiento y fue en ese organismo en el que se dieron los primeros intentos de sistematización del pensamiento independentista. También dentro del clero se daba la pugna criollos vs. españoles. Estos últimos ocupaban los puestos de rentas más altas. El Arzobispado de México, por ejemplo, con su renta de 130,000 pesos reales al año, era ocupado por españoles mientras que, otros obispados como el de Sonora con sólo 6,000 pesos anuales, podían ser ocupados por criollos. Los españoles eran dueños del comercio en mayoreo y de las importaciones y exportaciones, los criollos se dedicaron por lo tanto a las artes liberales, abogacía, medicina, letras y a las profesiones técnicas como la minería, ganadería, etc. Los españoles modificaron su concepto dual de la Nueva España inventando para los criollos una especie de inferioridad respecto a ellos: los criollos pasaron a ser la gente de "razón" mientras que los nacidos en España eran la gente "decente". Lógicamente que esa situación era un polvorín.

## II. El Carácter Criollo.

La situación privilegiada de los criollos, aumentada por las reformas borbónicas de los Ss. XVII y XVIII, y las dificultades políticas que estos enfrentaban generó una clase especial de comportamiento y de actitud ante el mundo; una manera de ser "criolla", caracterizado sobre todo por

una grande oposición a los españoles. Educados en los mejores centros educativos del país y algunos en Europa, los criollos constituían la clase pensante de la Nueva España, la "inteligencia" del Reino. Hijos de españoles más o menos acomodados, herederos de pequeños capitales, educados en el ocio y en la comodidad, la mayor parte de los criollos eran liberales por naturaleza y esto, entre otros factores, modeló su manera de ser. Alamán los critica severamente cuando dice de ellos: "Sea por efecto de esta viciosa educación, sea por influjo del clima que invita al abandono y a la molicie, eran los criollos generalmente desiduosos y descuidados; de ingenio agudo pero al que pocas veces acompañaba el juicio y la reflexión, prontos para emprender y poco prevenidos en los medios para ejecutar; entregándose con ardor a lo presente y atendiendo poco a lo venidero; pródigos en la buena fortuna y pacientes y sufridos en la adversa" (6). Las opiniones respecto al carácter criollo coinciden todas ellas y el retrato que Alamán nos da no dista mucho de la realidad. Las diferencias de las opiniones no son relativas a la manera de ser de los criollos sino a las causas de que fueran así. La facción más liberal afirma que la manera de ser de los criollos era una respuesta lógica a una situación de injusticia, ya que los criollos educados en la ilustración se topaban con un sistema político que les impedía el ascenso en la pirámide social, un sistema que les prometía un futuro halagador en la teoría para luego detenerlo en los puestos intermedios del poder social. Para los liberales, toda la culpa de esta situación recae en los españoles. Mora, defensor de esta posición, opina que: "La educación de los españoles a sus hijos y la liga ofensiva y defensiva que habían formado los que vivían en México para apoderarse exclusivamente y alejar de todo a los mexicanos, son datos bastantes para conocer que la causa de los vicios de muchos, de la ineptitud de algunos y de la dificultad suma que experimentaban todos para progresar, no existía en su naturaleza sino en los obstáculos creados a propósito para producir ese resultado" (7). Al ser, los españoles, los culpables de esa situación bastó, según Mora, que se les expulsara del territorio para que los males se acabaran: "Después de la Independencia el carácter moral de los mexicanos ha mejorado considerablemente, por ella han recibido la dignidad del hombre de la que antes se habían visto despojados y este solo hecho ha sido un principio fecundo de virtudes sociales, el amor al trabajo y a las empresas lucrativas se ha propagado por todos los ángulos de la República" (8). Lorenzo de Zavala, aún después de la Independencia opinaba que "el mexicano es ligero, perezoso, intolerante, generoso y casi pródigo, vano, guerrero, supersticioso, ignorante y enemigo de todo yugo" (9).

(4) Ibid, p. 390

(5) HUMBOLDT. Op. cit. Cap. VII, Libro 2

(6) ALAMÁN, Lucas. HISTORIA DE MEXICO DESDE LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS QUE PREPARARON SU INDEPENDENCIA EN 1808 HASTA LA EPOCA PRESENTE. Ed. Fondo de Cultura Económica. Instituto Cultural Helénico. México, 1985. p. 11

(7) Mora, José Ma. MEXICO Y SUS REVOLUCIONES. Ed. Porrúa. México, 1986. p. 77

(8) Ibid. p. 79

(9) LIRA, Andrés. ESPEJO DE DISCORDIAS. Ed. SEP. México, 1984. p. 57

El odio de los criollos por los españoles aumentaba cuando aquéllos comparaban a sus antepasados con los franceses e ingleses de la época y concluían que la instrucción era despreciada en la península ibérica y que la inteligencia del mundo hacía más rápidos progresos en su América. Humboldt, aunque acepta que las erróneas políticas españolas en América son la causa principal de la manera de ser de los criollos, no niega que éstos tienen, entre sus grandes defectos, un individualismo exagerado. "Aquel defecto de sociabilidad que es general en las posesiones españolas -dice Humboldt-, los odios que dividen a las castas entre sí y por efecto de los cuales se ve llena de amargura la vida de los colonos, viene únicamente de los principios de política con que desde el siglo XVI han sido gobernadas aquellas regiones. Un gobierno ilustrado en los verdaderos intereses de la Humanidad podría propagar las luces de la instrucción y conseguiría aumentar el bienestar físico de los colonos...; pero tendría que vencer enormes dificultades cuando quiera hacer sociables a los habitantes y enseñarles a tratarse mutuamente como conciudadanos" (10). Esta falta de conciencia social era general en los habitantes de la Nueva España y los criollos no sólo no escapaban a ella sino que a veces eran sus más claros representantes.

No cabe duda de que las políticas españolas habían provocado tal estado de cosas. El Dr. Teresa de Mier ha presentado un largo estudio sobre esta situación y basta poner algunos ejemplos, por él citados, para darnos cuenta de la injusticia cometida en contra de los criollos: de 170 virreyes hasta 1813, sólo 4 eran criollos, entre ellos Revillagigedo y Dn. Luis de Velasco, ambos excelentes administradores. De 602 capitanes generales en el mismo período solamente 14 eran de origen americano y de los 706 obispos que gobernaron a la Iglesia Mexicana después de la conquista y antes de la Independencia, 105 fueron criollos, pero sólo en diócesis menores y con ingresos bajos.

"El gobierno desconfiado de los criollos, da los empleos importantes exclusivamente a naturales de la España antigua... en una época en que todo concurría a aflojar los resortes del estado, hizo la venalidad espantosos progresos; la más de las veces no era una política suspicaz y desconfiada, sino el mero interés pecuniario, el que distribuía los empleos entre los europeos, de aquí han resultado mil motivos de celos y de odio perpetuo entre americanos y, desde la paz de Versalles, y especialmente después de 1789, se les oye decir con orgullo, 'yo no soy español, soy americano'"(11).

Semejante odio no podía ser fácilmente resuelto. Dejando puestos intermedios del poder en manos de los criollos, estos mismos puestos se convirtieron en espacios en los cuales los criollos alimentaron su odio y ventilaron su frustración, ellos se hicieron más conscientes de su situación y ahí definieron sus primeros intentos de rebelión en contra de sus opresores. Los constantes desprecios de que eran

objeto llegaron a su colmo cuando la junta de Cádiz dijo de ellos, comentando el artículo 29 de la Constitución de 1812, que "los criollos se consuelan con trazas y sueños de la independencia que ha de conducirlos a la dominación de las Américas" (12).

Los criollos, aislados de los centros de poder de la Ciudad de México, ocuparon puestos administrativos de similar importancia en las zonas centrales del país, en especial el Bajío y Valladolid, en donde se organizaban tertulias en las que comentaban las ideas liberales de la época. No es coincidencia que en esta región naciera y se desarrollara la rebelión de Independencia. Por ese movimiento buscaban los criollos recuperar el poder al que se creían con derecho, deseaban expulsar a los gachupines y ser ellos los comandantes de estas regiones.

### III. La Rebelión

La situación en la Nueva España, para el año de 1800, siendo simplistas, podría resumirse en el hecho de que había trescientos mil criollos tratando de obtener los puestos que habían ocupado por trescientos años setenta mil españoles. La invasión napoleónica, la fuerza inglesa, el auge de los Estados Unidos de América y otros factores contribuyeron a hacer creer a los criollos que la hora de la libertad había sonado.

El odio entre criollos y españoles fue en aumento. Las utopías criollas, alimentadas por las investigaciones, no siempre precisas, de Humboldt y sus cálculos de las riquezas de la Nueva España, así como por la Ilustración y su desmesurada confianza en la razón humana, veían en los españoles el único obstáculo para la felicidad humana, en esta tierra de la abundancia. Se pensaba que la presencia española era la causa única de la pobreza del país, de su desarrollo desequilibrado, de su desperdicio vergonzoso. Los americanos, sumidos en la pobreza de un país tan rico, no podían menos que desear la expulsión de los españoles cuando no su muerte. Los criollos tenían, en suma, una esperanza tan grande como los territorios que ocupaban.

Los españoles habían considerado siempre que el papel del gobierno virreinal era el de administrar los bienes de la corona en sus posesiones de ultramar, por ello no se preocupaban de hacer política ni de crear organizaciones sociales ni, mucho menos, de poner en claro los fundamentos jurídicos y filosóficos del estado de cosas imperante. Para los españoles la política era administración, burocracia. Pero para los criollos la política pasó a ser el único espacio en el cual podía realizarse la utopía de una América opulenta, era la política el único medio para instaurar la República y terminar con los aciagos días de pobreza y opresión. El ejemplo de la Unión Americana, nacida apenas hacía unos pocos años, demostraba que los países de

(10) HUMBOLDT. Op. cit. Libro 2, Cap. VII, p. 76

(11) Ibid. p. 76

(12) ANNA, Timothy. ESPAÑA Y LA INDEPENDENCIA DE AMÉRICA. Fondo de Cultura Económica. México, 1982. Cap. III



América sólo podrían crecer si se liberaban de las "sanguijuelas europeas". Por ello, los criollos empezaron a tratar de encontrar justificación a su rebeldía hurgando en las ideas políticas del tiempo y en la historia indígena.

La creencia criolla de que bastaba obtener el poder para realizar la utopía que alimentaba, se convirtió en el único fundamento de su rebelión. Estaban convencidos de que la Razón histórica les asistía, que era imposible perder y que las ideas de una América mejor eran de su propiedad exclusiva. Por ello fueron los intelectuales criollos los que dirigieron el movimiento independentista casi en su totalidad, fue un criollo el que lo inició y otro criollo el que le puso fin. Y aquí es donde aparece el primer conflicto de la utopía con la realidad: la revolución necesitaba sangre y los criollos, educados para la paz, temían a la violencia. Pero era necesario un ejército que se enfrentara al español. Dicho ejército fue la masa campesina, indígena y mestizos.

Los criollos enarbolaron la bandera de la libertad, prometieron a las masas la participación en la utopía, les aseguraron su derecho histórico a ser dueños de las tierras y, sobre todo, les ofrecieron la oportunidad de hacer estallar su coraje contra trescientos años de oscuro desprecio y despojo. Mientras que los criollos no habían perdido nada desde la conquista, sino que antes bien habían salido beneficiados, las masas de las otras castas sí habían perdido propiedades y dignidad. Al tener la oportunidad de matar a los conquistadores, las masas se unieron a los criollos. El grito de batalla con el que inicia el proceso de independencia fue: "aquí no hay más remedio que ir a coger gachupines", frase que resume el pensamiento criollo respecto a la Independencia.

Los criollos, cuyas ideas encarna Hidalgo, no tenían un plan de acción definido, ellos deseaban el poder que estaba en manos de españoles pero sin saber a ciencia cierta para qué querían ese poder. Sus sueños de una república federal se desvanecieron casi inmediatamente después de la instauración, por los desacuerdos entre ellos mismos, entre dos facciones masónicas. Su utopismo y su admiración ciega por el sistema norteamericano y una falta de contacto con la realidad inmediata que les rodeaba les impedía formular un plan concreto. "El cura del pueblo (de Dolores) Dn. Miguel Hidalgo y Costilla, concibió la vasta y atrevida empresa de ponerse a la cabeza de una revolución cuyas consecuencias él mismo no podía conocer" (13).

Esta actitud, a la que Villoro llamó "instanteismo", será constante entre los criollos. Pensaban que bastaba tener buenas ideas para conseguir buenos estados, que bastaba expulsar a los "malos" que eran los españoles, para que la república de los "buenos" quedara instaurada. La historia de los treinta años subsiguientes les ayudaría a darse cuenta de sus errores y a cambiar un poco la mentalidad triunfalista con la que arrancó la Independencia.

Hidalgo, apoyado en un gran contingente de indios y po-

bres, hace aparecer el movimiento como el gran momento de los criollos. "Aliento pues, criollos honrados -leemos en su proclama de Independencia- la empresa ya está comenzada... ¡Buen ánimo criollos cristianísimos!"(14). Hidalgo se hace portavoz de todos los mexicanos, pero deja bien claro que son los criollos los nuevos encargados del orden. Y los criollos rápidamente ponen sus esperanzas en él, aun sin conocerlo. "¡Nobles americanos! ¡Virtuosos criollos! celebrados de quantos os conocen a fondo por la dulzura de vuestro carácter moral y por vuestra religiosidad acendrada. Despertad al ruido de las cadenas que arrastráis há tres siglos, abrid los ojos a vuestros verdaderos intereses, no os acobarden los sacrificios y privaciones que forzosamente trae toda revolución en su principio, volad al campo de honor, cubríos de gloria bajo la conducta del nuevo Washington que nos ha suscitado el cielo en su misericordia, de esa alma grande llena de sabiduría y bondad" (15).

Pero el ánimo original de los criollos no tarda en aterrizar de la barbarie que las masas seguidoras de Hidalgo cometen. Los criollos parecen preferir la mano dura de los españoles al torbellino de las pasiones del pueblo bajo. Años más tarde el movimiento de Hidalgo será severamente criticado por varios liberales criollos. "Este célebre corifeo -nos dice Lorenzo de Zavala- no hizo otra cosa que poner una bandera en la imagen de Guadalupe y correr de ciudad en ciudad con sus gentes, sin haber indicado siquiera qué forma de gobierno quería establecer"(16).

Es curioso hacer notar cómo los criollos identificados o deseosos de identificarse, con un pasado que no les correspondía (el indígena), tomaron a Guadalupe, imagen de tradición eminentemente autóctona y mestiza, como su bandera. Aunque en gran parte lo hicieron de manera inconsciente para atraer a las masas, los criollos deseaban tener un origen diferente al que en realidad tenían que era la España y pensaron hallarlo en los conquistados, de los cuales eran ahora los libertadores. Resulta hasta un tanto cómico leer lo que se decía en ese tiempo "que Nuestra Señora de Guadalupe havia (sic) dicho a Nuestra Señora de los Angeles, mira niña lo que han hecho, Mariquita de los Remedios, siendo más fea que nosotras, más chiquita y más cacarañada, solo por gachupina le hacen caso y no de nosotras porque somos americanas"(17).

La adopción del estandarte de Guadalupe por Hidalgo es un acto cuyas motivaciones se nos escapan. En parte, Hidalgo sabía que sus seguidores necesitaban un elemento de fusión más noble que la mera pobreza y el odio y ese elemento fue y ha sido siempre en México, la Virgen de Guadalupe; fue la esperanza reflejada en este signo escato-

(14) Proclama de Independencia de Dn. Miguel Hidalgo. Octubre de 1810.

(15) El Despertador Americano. Diciembre 20 de 1810.

(16) ZAVALA. Op. cit. p. 54

(17) LOS PROCESOS MILITAR E INQUISITORIAL DE MIGUEL HIDALGO Y DE OTROS CAUDILLOS INSURGENTES. Ed. Fuente Cultural. México, 1953. p. 223

(13) ZAVALA. Op. cit. p. 45

lógico lo que unió a los pobres con una fuerza mucho mayor que la frágil unidad criolla basada apenas en las ideas de la Ilustración.

"Hidalgo operaba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado, Viva nuestra Señora de Guadalupe era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones... Hidalgo no sabía qué hacer en medio de la gritería que le rodeaba. Todo era confusión y desorden, más de cuarenta mil hombres armados de picas, de mazas, de coas, de palos, de machetes y otros instrumentos de minería y labranza, formaban el ejército del nuevo jefe... los indios se arrojaban sobre la artillería con sus sombreros, creyendo evitar así el efecto de las balas con esa precaución"(18).

Las masas, con su odio absoluto y ciego contra los españoles, dieron rienda suelta a su venganza. Para los criollos la Independencia no era un acto de venganza sino de reacomodo social, un medio de apoderarse del país y dirigirlo por el claro sendero del liberalismo y sólo deseaban expulsar a los españoles, como se vió al consumarse la independencia. El mismo Hidalgo lo dijo: "Para la felicidad del Reyno es necesario quitar el mando y el poder de las manos de los europeos: este es todo el objeto de nuestra empresa"(19).

La idea de matar a los gachupines era un sentimiento popular que estaba fuertemente arraigado en las masas del país. Por eso los criollos llegaron a temer a todo aquello que no fuera criollo, aun a los mestizos ilustrados que se les unieron después de la independencia y que se cobijaron bajo la masonería en el rito de York. Los criollos no deseaban tener nada que ver con las masas cuyo peligro había quedado al descubierto en la rebelión del Bajío, los excesos de los pobres eran aún más temibles que los de los españoles. Por ello la Independencia fue, a partir de Hidalgo, un movimiento más de guerrillas que de masas. Asustados por la reacción de las muchedumbres, los mismos criollos que habían puesto en Hidalgo todas sus esperanzas, se replegaron al conocer su derrota. "Los criollos lloraban en silencio su desgracia y el más cruel de todos los males era no poder manifestar sus verdaderos sentimientos, el tener la necesidad de ocultarlos y, lo que es peor, de concurrir a la alegría de los opresores del país bajo la pena de pasar por sospechosos"(20).

Los criollos, sin planes definidos, admiradores ciegos del gobierno norteamericano, inexpertos en administración pública y con sus conceptos idealistas sobre la sociedad y política, elementos todos aunados a su individualismo sumieron al país, con el triunfo criollo en 1821, en la más grande desorganización política que se hubiera dado jamás en estas tierras. Si se compara a la nación con su vecino del norte se podrá reafirmar esto. Mientras que en los Estados Uni-

dos seis personas dirigieron los destinos del país durante cincuenta años, en México, en un período de tiempo similar, tuvimos cincuenta presidentes, eso sin contar la gran cantidad de leyes improvisadas, reformas, revueltas, golpes de estado, administraciones empleadoras de políticos, todo dirigido por criollos, ya sean del rito escocés o del rito yorkino. La gran admiración por el sistema norteamericano no les permitió ver la realidad a su alrededor.

#### IV. Hidalgo. Padre de la Patria Criolla.

La rebelión de los criollos en contra del yugo español recibió las características que se habían dado a los criollos en la época. Fue, como ellos, una utopía, una explosión de la esperanza en una patria propia y criolla. Todas las iniciativas de independencia que fueron realizadas por criollos estuvieron marcadas por un individualismo separatista entre los mismos dirigentes del movimiento, separatismo que perduró hasta después de la Independencia. Vemos además un descontrol sobre las masas que constituían el ejército rebelde, una excesiva confianza en el futuro del movimiento, una falta de plan bien pensado tanto en lo que respecta a la lucha armada como en lo relativo al programa posterior al triunfo. Todos los movimientos criollos de Independencia mantenían la religión católica como oficial, pero en sus modalidades americanas tales como la veneración a Guadalupe y consideraban al español como traidor, incluso, a la verdadera religión católica. Hidalgo decía de los curas españoles que "ellos no son católicos sino de nombre y su único Dios es el dinero" (21). Por su parte los españoles los acusaban de querer una patria anglicana.

El análisis de algunas de las actitudes asumidas por Hidalgo y sus compañeros en el juicio que se les siguió en Chihuahua y Coahuila nos puede dar valiosas pautas de reflexión sobre lo que hemos venido diciendo a lo largo del ensayo. Don Miguel Hidalgo y Costilla encarna el modo de ser de los criollos. Cura, educado dentro de la tradición eclesiástica pero con fuertes influencias liberales por sus lecturas en francés, Hidalgo quiso hacer de su parroquia una "Francia chiquita", al decir de varios de sus acusadores. Enseña a sus feligreses a tratar al gusano de seda, cuya industria estaba prohibida por el gobierno español, pone orfebrerías y organiza bailes. En fin, desea implantar una república utópica en la cual las leyes y la organización estuvieran al servicio de todos. Después de su intento de rebelión, iniciado la madrugada del 16 de septiembre de 1810, y luego de varios meses de lucha, Hidalgo cae prisionero en Acatita del Baján en lo que hoy es Coahuila y allí es enjuiciado. En el juicio es calificado de monstruo, de plaga y varios epítetos que denotan el profundo odio que le tenían sus jueces españoles.

"El Dios de los ejércitos ha querido castigar a la América septentrional sirviéndose del cura Hidalgo como un azote más terrible que todas las plagas que afligieron al Egipto, miró con ojos de predilección a las provincias más internas, no solo preservándolas de tanto males sino distinguiéndolas con la gloria de haber encadenado a este monstruo"(21).

(18) ZAVALA. Op. cit. p. 47

(19) LOS PROCESOS... p. 237

(20) ZAVALA. Op. cit. p. 48

(21) LOS PROCESOS... p. 51



Y más adelante leemos: "No sería bastante con destrozarse su cuerpo a la cola de cuatro brutos, sacarle el corazón por las espaldas, o aplicarle otro exquisito cruel género de muerte de los conocidos, aunque desusados por defecto de criminoso de tan grande tamaño"(22).

Tal era el odio que se alimentaba entre españoles y sus descendientes. La inquisición, el otro órgano español que enjuiciaba a Hidalgo, lo califica de "Diabólico" y le aplica la pena más grande que se le podía aplicar a un sacerdote: degradarlo.

Veamos las declaraciones de Hidalgo sobre las causas de su insurrección: "Dixo: Antes de dar el grito no pasó más de lo que tiene declarado y que su inclinación a la independencia fue lo que lo obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí"(23). Dicha inclinación no tenía más ni menos motivos que el odio contra los españoles por su exclusión del poder, lo cual, al paso del tiempo, mantenía a los criollos atentos a cualquier oportunidad de independizarse del español, de manera particular los criollos que habitaban el Bajío y Valladolid, quienes fueron descubiertos en Querétaro, desatando así la rebelión.

El ideal del movimiento era loable y de ninguna manera deseamos poner en entredicho la legitimidad, incluso ética, del movimiento, pero sí afirmamos que los criollos, en su extraordinaria conciencia utópica, no contaron con que las masas que los seguían tenían motivaciones muy distintas. Mientras que el odio criollo era originado en la imposibilidad de ascenso, el odio de las masas se basaba en su exclusión absoluta de la sociedad novohispana. Esta fue la causa de la derrota del movimiento de Hidalgo y la causa de que varios criollos conservadores negaran, años más tarde, la relación entre este movimiento y el triunfo de Iturbide.

La violencia de las masas no tardó en hacerse presente entre los seguidores de Hidalgo, el cual no supo hacer frente a la situación que ni siquiera había imaginado. Las masas escapaban al sueño criollo de una América toda bondad y progreso. Por ello Hidalgo declara que la rebelión era un frenesí, una especie de locura colectiva, de movimiento desesperado en el que indígenas y mestizos se vengaban de los españoles a través de una revuelta que, al menos en teoría, dirigían los mismos hijos de los españoles. Debido a la incapacidad de Hidalgo para controlar a sus huestes, Allende lo destituye del mando. Allende, militar de carreteras y capaz para dirigir ejércitos, no tenía ninguna experiencia en el control de las masas, éstas se dedican a vengarse de los españoles en un odio irracional en el que el español es visto como la encarnación del diablo. El español es el "judío" cuyo principal atributo es el rabo de puerco, por ello muchos españoles son exhibidos desnudos ante las multitudes y sus cadáveres abandonados en público como muestra de su maldad intrínseca. Los excesos de las masas serán vengados después por Calleja con mano no menos du-

ra y sangrienta. Cuestionado por sus jueces sobre cuál fue la causa de esos asesinatos, Hidalgo afirma: "Que no tuvo más remedio que el de una condescendencia criminal con los del ejército compuesto de indios y de la canalla"(24).

El arrepentimiento de Hidalgo por los asesinatos cometidos nos demuestra no sólo el dilema de violencia y revolución sino también el brusco despertar a la realidad de un criollo que piensa que la lucha es entre su clase y los españoles y se olvida de la existencia de las masas pobres. Hidalgo llega a aceptar que su empresa fue injusta e impolítica y que pasarán muchos años para que sanen las heridas que provocó.

Si bien los criollos estaban de acuerdo en los principios fundamentales que animaban su acción, es decir el odio antiespañol y la esperanza de una América que hiciera realidad las ideas de la ilustración, el choque con la realidad de un país en guerra no tarda en ponerlos en desacuerdo. De la misma manera que Hidalgo no se arrepiente de sus ideales sino de los hechos que ellos acarrearán, así también los criollos no difieren entre sí en el fin de la Independencia sino en la forma en que ésta se desarrolla. Por esto se desatan crueles rencillas entre ellos. Al ser derrotados en Acatic del Bajío, los próceres de la Independencia estaban profundamente divididos entre sí, en especial Hidalgo, quien afirma en su primera declaración ante sus jueces: "que marchaba con el ejército en términos que deja expresados y más bien como prisionero de su propia voluntad y así ignora positivamente el objeto de esta marcha, aunque presume que llevaría el hacerse de armas en los Estados Unidos; pero más al particular de Allende y Jiménez de alzarse con los caudales que llevaban y dejar frustrados a los que lo seguían, pues desde Zacatecas descubrió en Allende que procuraba deshacerse de la gente antes de engrosarla"(25). ¡A tal grado había llegado la división entre ellos! La declaración de Allende no es menos significativa cuando a la pregunta 34 fojas 25, dice: "De cuyas resultas el declarante (Allende) consultó con el mismo doctor Maldonado y con el gobernador de la Mitra, Sr. Gómez Villaseñor, si sería lícito darle un veneno (a Hidalgo) para cortar esta idea suya y otros males que estaba causando como los asesinatos que de su orden se ejecutaban en dicha ciudad con los muchos más que amenazaba su despotismo"(26). Tal era la idea de Allende sobre Hidalgo, idea que no llegó a ejecutar aunque sí le quitó el poder a Hidalgo y lo retuvo prisionero impidiéndole dar órdenes a la muchedumbre y tomar resoluciones. La actitud de Allende de no recibir más gente en su ejército obedecía a la imperiosa necesidad de disciplinarlo y no, como pensaba Hidalgo, robarse los caudales.

Aldama no tenía tampoco buenas relaciones con el padre de la Patria. Cuando Hidalgo y Allende nombraron en Acámbaro a los jefes militares "Dn. Ignacio Martínez dixo si Aldama se quedaba sin ascenso a lo que respondió el cura

(24) Ibid. p. 70

(25) Ibid. p. 57

(26) Ibid. p. 105

(22) Ibid. p. 97

(23) Ibid. p. 60

con repugnancia, lo haremos teniente general"(27). En realidad los criollos nunca terminaron por ponerse de acuerdo debido a que sus ideas, demasiado etéreas, chocaban entre sí cuando se trataba de llevarlas a la realidad.

La situación de Hidalgo era aun más complicada que la de los otros criollos debido a que era eclesiástico. Hidalgo había expresado en diversas ocasiones su repudio por la iglesia española y en general por la iglesia católica europea, apelaba a un retorno a las fuentes y tenía ideas poco ortodoxas respecto a la interpretación de la Biblia. Llegó a afirmar que no se graduó "porque la Unibersidad era una cuadrilla de ignorantes" y, según las declaraciones de varios testigos que se presentaron ante la Inquisición "(Hidalgo) leeio (sic) en el mismo Fleuri, que cierto Papa de quien no se acordaba, enbio a un concilio en calidad de legados suios a dos Gañanes del campo, y de aqui tomo motibo dicho cura para hablar con mucho desprecio de muchos Papas en particular, y en general del Gobierno de la iglesia, como manejada por hombres ignorantes"(28). Hidalgo fue condenado por la Inquisición y su cabeza colgada en la Alhóndiga de Granaditas en Guanajuato, principal escenario de su revuelta.

Concluamos diciendo que en la actitud de los criollos en el proceso de Independencia se reconocía la necesidad de la participación de las masas pero al mismo tiempo se daban cuenta del enorme riesgo que semejante ejército representaba, ya que para los criollos la Independencia era un asunto entre ellos y los españoles y para nada contemplaban las causas de otras clases sociales, como la de Morelos que no era criollo, lo que lo hacía menos utópico. Los planes criollos, al impactarse con la realidad, se componían de objetivos teóricos que no consideraban la práctica inmediata. De cualquier modo las masas siguieron a estos prometedores Mesías que se proclamaban la inteligencia de la nueva nación. Un madrigal del tiempo, escrito por un clérigo de San Miguel y del cual se dice que los indios lo aprendieron mejor que la doctrina cristiana, nos parece digno de mención para demostrar la actitud mesiánica de los criollos:

¿Quién es tu perfecta guía?  
María.

¿Quién reyna en tu corazón?  
Religión.

¿Quién su causa defiende?  
Allende.

Pues mira, escucha y atiende  
que el valor es lo que importa,  
que es por eso que te exhortan  
María, religión y Allende.

## Conclusión

No es nuestro afán desvirtuar el proceso de Independencia en nuestro país. Gracias a los criollos se instauró la República, gracias a ellos se reinstauró después de los turbulentos años del Imperio. Fueron los criollos los que dieron vida al Estado Mexicano y los que lo dirigieron siempre bien o mal. El criollismo es un fenómeno importante y es necesario que se clarifique ya que en él se hallan las raíces mismas de nuestra nacionalidad. Hasta hoy se ha mitificado, se les ha seguido considerando como los Mesías de la nueva era. Algún criollo de la modernidad nos prometió administrar la abundancia, una abundancia que esperamos desde que Humboldt vino a México. El criollismo sigue existiendo en nuestro país o al menos ciertos rasgos de esa actitud básica ante la vida, de esa manera de ser en el mundo. Véanse si no, muchas de las características que del criollismo nos consignan los escritores de la época, ¿acaso no son válidas todavía? ¿No seguimos despreciando los miembros de las clases medias, de las cuales salen la mayor parte de los gobernantes, a los indígenas? ¿No existe una especie de criollismo moderno? Los actuales miembros del gabinete, ¿acaso no son criollos ilustrados que ya no leen a Rousseau sino que se educan en Harvard y otras Universidades famosas? La comprensión precisa y la reflexión sobre estos hechos es la tarea del filósofo de la Historia y sólo con la enseñanza de esta disciplina en nuestras Universidades podremos sanear la concepción histórica de este país para que sepamos de dónde venimos y hacia dónde vamos.



(27) Ibid. p. 142  
(28) Ibid. p. 166

# Colaboradores



## Agustín Basave Fernández del Valle

Doctor en Derecho y en Filosofía (Universidad Complutense).

Filósofo, diplomático -cónsul honorario-, profesor, conferencista y escritor.

Ocupó cargos directivos en la U.A. de Nuevo León en donde ha sido profesor así como en otras Universidades de Monterrey; Catedrático y conferencista en Universidades Nacionales y en el extranjero.

Rector emérito de la Universidad Regiomontana.

Miembro de diversas Academias y asistente en más de 40 Congresos Internacionales sobre diversos tópicos.

En su haber figuran más de 30 libros publicados y, en algunos países como Alemania, España y México se han realizado estudios sobre su pensamiento y obra filosófica.

Sus tesis sobre el Ser y Quehacer Universitario son reconocidas más allá de nuestras fronteras.

## Carmen Aída Aguilera Ayala

Licenciada en Psicología Laboral por la Universidad del Valle de Atemajac. Estudios de Posgrado en Psicoterapia psicoanalítica en el grupo Guadalajara de Psicoterapia Psicoanalítica.

Ha impartido clases a nivel licenciatura desde 1986 en las carreras de Lic. en Ciencias y Técnicas de la Comunicación, Psicología y Sistemas Computacionales.

Ha impartido cursos sobre Creatividad, desarrollo de la Personalidad, Psicología del Desarrollo y Psicología de la Adolescencia.

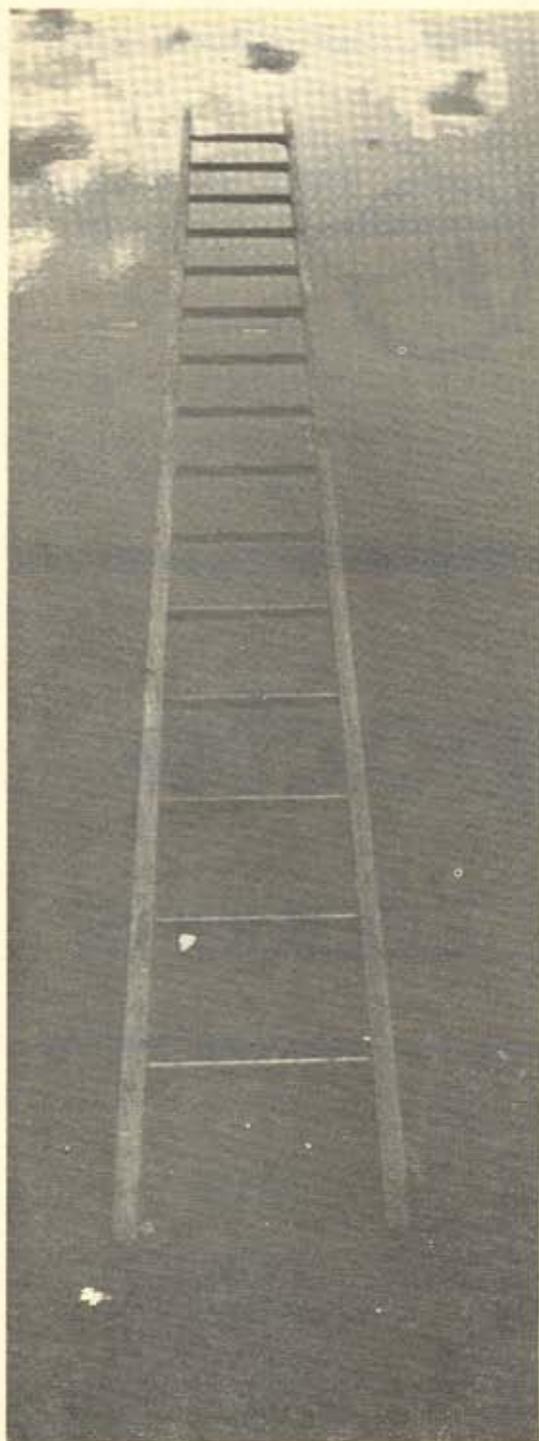
Ha estado al frente de Capacitación a la Docencia y al Aprendizaje, de Educación Permanente y actualmente ocupa la Jefatura de Desarrollo Docente en la Vice-Rectoría de Educación Superior, siempre en UNIVA.

Ha publicado los siguientes módulos de aprendizaje:

Número 103 Dinámicas de grupos

" 403 Valores en Educación

ambos para el programa de Desarrollo Docente UNIVA.



**José Armando Almendárez Robledo**

Lic. en Derecho por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Lic. en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac.

Maestro de Tiempo Completo en la escuela del Hábitat, área de Humanidades.

Escritor en la Revista de la UASLP y Periódicos.

**María de Jesús Durón Segovia**

Pediatra egresada del Hospital Infantil de México, UNAM.

Laboró en el Hospital Regional de Ciudad Guzmán, Jal., de la Secretaría de Salud y Bienestar Social, noviembre 1986 - agosto 1988.

Encargada de la Sala de Hidratación Oral del mismo hospital en Ciudad Guzmán, Jal., noviembre 1986 agosto 1988.

Actualmente labora como pediatra en la Maternidad Esperanza López Mateos, de la Secretaría de Salud y Bienestar Social, en esta ciudad de Guadalajara.

Investigador de medio tiempo en el Departamento de Investigación Biomédica de la UNIVA, desde febrero de 1988.

**Sergio Rafael Díaz Orozco**

Licenciado en Administración de Empresas por UNIVA, Generación 1983 - 1986.

Jefe de la Carrera de Filosofía (UNIVA), de julio 1988 a la fecha.