

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

16

JOSEPH HODARA *Apuntes sobre la metahistoria de Marx*

JAN PATULA *Perestroika ¿Cambiará a la URSS?*

CLAUDIA ALBARRAN *El tren y el progreso en la España del siglo XIX*

ANTONIA PI-SUÑER *La "cuestión mexicana" en un periódico liberal español*

LIZBETH SAGOLS *Ética y Tragedia*

JORGE RAMOS *Eros y Areté*

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO *Blas Pascal, Tres discursos sobre la condición de los grandes*

FRANCIS PONGE *Una palabra naciente*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

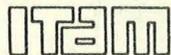
primavera 1989

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

16

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES



ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios
Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

16

primavera 1989

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Subdirector: Armando Pereira

Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey, José Ramón

Benito, Carlos de la Isla, Ignacio Díaz de la Serna, Paulette

Dieterlen, Antonio Díez, Raúl Figueroa, Luz Elena Gutiérrez

de Velasco, Carlos Mc Cadden, Franz Oberarzbacher, José

Manuel Orozco, Nora Pasternac, Jorge Serrano, Julia Sierra,

Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Alberto Sauret

ESTÚDIOS aparece en primavera, verano, otoño e invierno.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: \$5,000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.

Suscripción anual (4 números): \$20,000 M.N. D.F.,

\$25,000 M.N. interior de la República, 30 dls. U.S.A.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Rfo Hondo 1, San Ángel
01000 México D.F.
Tels. 550-93-00 ext. 320 y 328

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J. R. Anaya Rosique

Distribución: Difesa (locales cerrados e interior de la República)

Amado Paniagua 47-bis, Col. Moctezuma

15500 México, D. F. Tels. 784-66-96 784-67-22 762-28-13

Promoción y publicidad: Carlos Francesconi

Administración: María Elena Trejo

Tipografía en laser, formación, negativos, impresión y acabados:

Cuicatl Ediciones

Gral. Gómez Pedraza núm. 13, Col. San Miguel Chapultepec

11850 México, D.F. Tel. 271-22-39

Índice

TEXTOS

- Joseph Hodara
Apuntes sobre la metahistoria de Marx 7
- Jan Patula
Perestroika ¿Cambiará a la URSS? 15
- Claudia Albarrán
El tren: personaje y escenario del progreso en la España del siglo XIX 25
- Antonia Pi-Suñer
La "cuestión mexicana" vista por un periódico liberal español: La América. 1858-1862 35
- Coloquios y conferencias
- Lizbeth Sagols
Ética y Tragedia 53
- Jorge Ramos
Eros y Areté 59
- Dossier
- Antonio Gómez Robledo
Blas Pascal, Tres discursos sobre la condición de los grandes 69

Traducciones

Francis Ponge
Una palabra naciente 85

NOTAS

Jerzy Kühn
Las metamorfosis de Cortázar 99

Rodolfo Vázquez
*Algunos aspectos de la genética actual
y su valoración ética* 109

Eduardo Milán
Reflexiones al pie del poema 119

RESEÑAS

José Manuel Orozco
Mark Platts (compilador), *La Ética a través de su historia* 121

Eduardo Milán
*Antología del festival Internacional de
Poesía de la Ciudad de México* 127

Alberto Sauret
Eduardo Subirats, *La cultura como espectáculo* 128

JOSEPH HODARA

Apuntes sobre la metahistoria de Marx

Son tres los propósitos enlazados de este escrito: a) caracterizar los rasgos principales de la metahistoria; b) indicar cómo se traducen en las proposiciones marxistas; c) sugerir condiciones epistemológicas y sociales que pueden procurarle legitimidad teórica. Al cabo señalaré que toda filosofía empirista de la historia contiene una metahistoria a menos que lidie, explícitamente, con el grave asunto de la "objetividad" y la "subjetividad" en la investigación histórica que ampliaré en otra oportunidad.

1. *Historia y metahistoria*

Algunos especialistas conocidos (Ranke, Fisher, Pirenne) han establecido que una historia *particular* se refiere a un espacio acotado de la experiencia humana (personaje, época, costumbres) que se verificó en el pasado; no tiene la pretensión de ofrecer un significado general o comprensivo; a lo sumo proporciona un relato interesante o una moraleja bien definida. Ciertamente, la sumatoria de historias particulares puede abrir cauce a una historia *universal* (del mundo, de una cultura); pero el significado último del ejercicio seguirá siendo empírico, con discretas implicaciones para la existencia presente. El historiador renuncia de antemano a los papeles de profeta, moralizador o ideólogo; si epígonos o futuras generaciones entusiastas le procuran esta fisonomía no es de su directa responsabilidad.

El caso de la metahistoria y de sus cultivadores es absolutamente distinto. Tenía razones A. Bullock al observar que esta estructura cognitiva rivaliza con la "verdadera" historia y conviene alejarse de ella.¹ ¿Cuáles son sus caracteres y porqué ejerce un encanto —y encantamiento— especial en el público politizado

¹ Véase A. Bullock, "The Historian's Purpose: History and Metahistory", *History Today*, vol. 1,1, febrero 1951.

y entre intelectuales que suelen mirar con tedio a la pormenorizada monografía histórica?

Uno es la *globalidad*, es decir, la formulación de leyes suficientes o necesarias —que permiten interpretar el curso universal de hechos y culturas con un paradigma breve y económico, forjado con algunas sentencias y relaciones. La metahistoria nos obsequia una sensación de omnipotencia: todo es comprensible, llano, sin vericuetos ni sutilezas. Omnipotencia que nos pone a salvo, por impertinente, del hallazgo singular, del dato imprevisto que tuerce el esquema aceptado *a priori*.

Otro carácter de la metahistoria es la facultad *profética*. No digo predictiva pues este adjetivo entraña un eslabonamiento causal riguroso, en tanto que la profecía está a mitad de camino entre el dato revelador y la adivinanza hechizante, apenas aclarada. La profecía adquiere verdad por un artilugio semántico: porque es dicha: no debe ser probada.² De aquí que el señalamiento metahistórico se dirige, con gravedad, al futuro: orienta y alecciona.

Sigue el tercer rasgo: la metahistoria desborda el archivo, el gabinete, las fichas cuidadosamente ordenadas por personajes, periodos o tendencias. Llega a las tribunas y al discurso como una doctrina moralmente *superior*; pues no se conduce como una ideología para las masas (aunque éstas puedan banalizarla); la metahistoria demanda señuda comprensión y exposición. Es materia de exégesis con ejemplos selectivos tomados de la humilde historia.

La Biblia, San Agustín, Vico, Voltaire, Comte, Spengler, Toynbee propusieron metahistorias con esta triple intención. Desatienden la crónica, la búsqueda detectivesca del historiador, y el juicio provisional. Prefieren la generalización sentenciosa, el juego con metáforas, el remanso donde la narración, la literatura y la mística convergen.

Repárese: las metahistorias desempeñan indispensable papel. Aportan color y metáforas a las estaciones de la cultura; confieren significado trascendente a acumulaciones y secuencias de hechos; unen las dimensiones sacras, profanas y cotidianas de la humana experiencia en un haz; brindan al discurso público retazos de la memoria colectiva; y proporcionan guías y signos en la desolación social y en las reconstrucciones esperanzadas.

² R. Barthes, "Historical Discourse", en M. Lane (ed.), *Introduction to Structuralism*, Basic Books, New York, 1970.

2. *La metahistoria marxista: la versión literal*

Cuando al historiador británico Christopher Hill se le preguntaba si era marxista, contestaba elusivamente: "¿quién es un historiador marxista?" Más tarde me referiré a este interrogante; ahora hay que inspeccionar a Marx y a su metafísica.

No digo metafísica por azar. Marx no fue sólo un hegeliano converso; Comte le suministró la idea de que es válida una *ciencia social* a imagen y semejanza de la física newtoniana, y, como la física, podía proponer una metafísica de la cual se derivarían relaciones y hechos. Y también creyó en el progreso industrial indefinido de Saint Simon que, por el juego astuto de la dialéctica, llevaría al socialismo, a la historia humana genuina.

En su *Introducción a la Crítica de la Economía Política* (1859) se encuentran los componentes de su metahistoria. Quienes ignoraron los textos importantes del "joven Marx" (como Lenin y Plejanov) se inclinaron a una exégesis literal de este escrito; en los treinta, Lukács, Bloch y Lefébvre —entre otros— debieron revisarlo. Referiré la interpretación ortodoxa pues ha influido y trastornado mucho más que aquéllas que guardan fidelidad a Marx. Nadie es invulnerable a la ironía del tiempo.

En la *Introducción* Marx distingue tres elementos básicos: a) las fuerzas de producción que incluyen a los medios de producción (materias primas, tecnologías, fuerza de trabajo, capacidad inventiva); b) la infraestructura o base "concreta" que contiene a las relaciones de producción, relaciones atingentes a la propiedad que determinan a su turno las pautas de trabajo en diferentes tipos de sociedad. Las relaciones de producción revisten rasgos estructurales: clases —y no nexos personales— se organizan y pugnan en torno a ellas. Y para culminar el argumento: las fuerzas y las relaciones de producción constituyen un *modo* de producción, cuya variación da lugar a diferentes estructuras históricas; c) la infraestructura tiene un techo: la "superestructura", que cobija a las categorías legales, políticas y artísticas.

Es mérito de Marx e infortunio del marxismo ortodoxo que este esquema sea moneda corriente. No precisa por consiguiente elaboraciones. Sólo indicaré un problema interesante: la ciencia. ¿Es parte de la superestructura o es medio de producción? La respuesta no es tajante. Si la ciencia es una manifestación de la cultura y sólo por azar e indirectamente apareja innovaciones técnicas, pertenece al aparato ideológico; pero en las condiciones del capitalismo y del socialismo maduros la ciencia tiene utilidad social, en buena medida, *porque* es, a la corta o a la larga, tec-

nología. Entonces, es medio de producción. ¿No podrá argüirse lo mismo del arte y de las ideologías masificadas?

Pero retengamos el andamiaje inicial. Conforme a éste, las relaciones de producción están ... (se abre la polémica: "¿condicionadas?" "¿determinadas?" "¿vinculadas?") unidas, por *algún* orden de causalidad, con las fuerzas de producción. Y cuando brota el conflicto entre ellas (pues la tecnología industrial es dinámica: recuerden a Saint Simon) despunta un cambio de sistema económico. La dialéctica de las acumulaciones no sólo tiene un inicio: es teleológica.

3. *La metahistoria marxista: la versión crítica*

Trataré de finalizar el examen de las propiedades de este sistema. Algunos comprobarán por este camino su fecundidad teórica; y otros, su estatura mística.

Primero, la postulación de *leyes*. La adyacencia entre fuerzas de producción y relaciones de producción aparejaría un ritmo histórico. Cuando el maridaje es bueno, el periodo (o la cultura) está exenta de sobresaltos; pero al sobrevivir la pugna, despunta una revolución social. Dicho de otra manera, no sólo las clases y las ideas sino la misma ley están sometidas a la dialéctica. Y la ley histórica tiene categoría epistemológica semejante a la de la física (influencia de Comte), es decir, es necesario; nadie ni nada puede alterarla. Esta postulación de la ley necesaria es la médula del *determinismo* histórico, que se ramifica en cuatro premisas básicas: a) la historia se rige por leyes; b) los factores económicos son determinantes del ritmo y de la dirección de la historia; c) los procesos históricos son lógicos y estructuralmente necesarios; d) el conocimiento de las leyes permite prever el futuro, al menos el inmediato.

Segundo, la historia es una secuencia de acumulaciones y conflictos provocados por la acción y la arritmia de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción. Pero esta secuencia no es lineal; no es mera *duración* en el tiempo que carece de estaciones y de un término concreto, ni es tampoco circular al modo de un "eterno retorno". La trayectoria histórica es una espiral, hecha de ascendentes acumulaciones-fricciones. La historia progresa (la fe comtiana) pero con paros y arranques, conforme a las cuatro premisas enunciadas previamente.

Tercero, si la historia, que se despliega a manera de espiral, tiene una última estación, un *telos* que justifica sus accidentes y demencias, ¿cuál es? La metahistoria marxista secularizó la fan-

tasía apocalíptica. Marcha necesariamente, merced a leyes estructurales, hacia un propósito trascendente —el socialismo— que acaba con la enajenación humana e inicia un nuevo Período (con mayúscula). El *telos* fundamenta retrospectivamente, y por su calidad, el camino andado, los periodos finalizados. Pero en contraste con el brete apocalíptico o la floración mesiánica, la metahistoria marxista presenta un cuadro científico —experimental de la última etapa histórica, y moviliza a los hombres a obtenerlo en nombre de una moral superior.

Finalmente, todos estos postulados conforman una metafísica que Plejanov denominó "materialismo dialéctico", para contrastarla con el idealismo hegeliano. El acento de Marx en las fuerzas y en las relaciones de producción fue interpretado por sus epígonos como la "materia" que da forma y sustancia a la naturaleza y a la historia.

La metafísica es materialista en un sentido también particular. Las necesidades primarias (hambre, sexo, escasez) gobiernan a la conducta individual, mientras que factores económico-sociales animan a las ruedas del colectivo. Unas y otras son "materia". Por tanto, la metahistoria es un caso especial del materialismo dialéctico, y éste se articula en una metafísica "de lo concreto" que privilegia a los imperativos primarios de la existencia natural y humana.

4. *¿Quién es historiador marxista?*

Ahora se puede ensayar una respuesta: aquél que en la narrativa histórica, en el ordenamiento causal de los hechos, en la interpretación de significados y en la adjudicación de responsabilidades a los actores históricos utiliza postulados de esta metafísica. Quiero decir, primero, la creencia en leyes que permiten explicar el carácter y la dinámica de culturas y periodos; segundo, la explicación de los hechos conforme a la dialéctica de las fuerzas y de las relaciones de producción y la manera en que éstas se "reflejan" en ideologías (superestructuras); tercero, la deducción de sucesos que *podrían* haber ocurrido con alta probabilidad de acuerdo con el interjuego de acumulaciones conflictivas; y en fin, el pronóstico de hechos y tendencias con apego a la dinámica dialéctica.

Es importante disipar un prejuicio. La narración histórica efectuada según la metahistoria de Marx no es por fuerza "tediosa", "aburrida", "previsible". Puede gestar investigaciones pormenorizadas, amenas y hasta sorprendentes, a semejanza de historia-

dores que siguen a Spengler o a Toynbee, dueños de una metafísica mucha más sencilla y vulnerable que la de Marx. Un historiador puede ser "interesante" independientemente de la filosofía histórica especulativa que lo orienta. Si posee imaginación, espíritu detectivesco para el detalle y la inferencia, además de sensibilidad literaria, puede imprimir calor a una crónica enfadosa o a un pedestre eslabonamiento de accidentes.

5. La legitimidad intelectual de la metahistoria marxista

Después de presentar brevemente las premisas de la interpretación dialéctica de la historia, creo que tengo fundamentos para establecer que esta metahistoria posee una riqueza epistemológica ponderable a pesar de que fue dilapidada vergonzosamente en regímenes que dijeron representarla. Más todavía: esta metafísica de *telos* humanista justificó actos de violencia y asesinato al tiempo que la rebajó a niveles triviales en el discurso y en la reflexión.

Pero su legitimación cognitiva es reversible. Involucra varias condiciones. Una de ellas es la libertad intelectual, prenda de la que gozó el propio Marx al establecer su estancia en 1851, en Londres, hasta su muerte (1883). Como esta condición no cristaliza en regímenes totalitarios o dogmáticos (pueden ser países enteros o universidades de naciones democráticas), la reivindicación de Marx sólo puede ocurrir, por la astucia de las paradojas, en países capitalistas avanzados y en centros de estudio que toleran el fluido canje de ideas. No es casualidad que las corrientes neomarxistas (Gramsci, Adorno, Marcuse, Frömm) florecieran en sociedades abiertas o en una prisión (como las ideas del italiano menudo y genial) a salvo del terrorismo estalinista.

La segunda condición es el replanteo de las categorías que componen a la metahistoria. Ya se insinuó que ciencia y arte han dejado de ser "superestructuras" debido a la utilidad tecnológica de la primera y a la masificación comercial de la segunda. El paradigma debe entonces rectificarse.

La tercera condición es atenuar en la metafísica marxista el cientificismo comtiano y la fe inquebrantable en el progreso industrial. Wittgenstein, Popper, los estudios del Club de Roma: éstos debieran ser los correctores del optimismo y de la epistemología ingenuos de Marx.

Y en fin, el mesianismo social de Marx debe absorber mayor ecuanimidad. La historia carece de una estación terminal discernible, a menos que algunos hombres, ajenos a todo conflicto de

clases, decidan ponerle fin con la tecnología apocalíptica que tienen en sus manos. Si este mesianismo se relaja o atenúa, entonces la violencia autoritaria que en buena medida engendró se tornará prescindible y contraproducente. Y con más libertad y menos violencia se parirá una certera historiografía, más fiel a la disciplina científica y a la aventura humana.

6: Coda

No debe entenderse de aquí que puede generarse una historia sin metafísica o sin juicios de valor, explícitos o indirectos. La tarea del historiador es demasiado humana. Sus aciertos y debilidades impregnan a la narración histórica. Sin embargo, el conocimiento histórico debe alcanzar la *certificación pública* de todo conocimiento, es decir, un relato o interpretación ganan credibilidad en la medida en que obtienen el apoyo argumentado y relativamente unánime de los especialistas. Apoyo transitorio, ciertamente. Porque nuevos hallazgos o razonamientos pueden modificar opiniones consagradas. Pero la búsqueda permanente de esta certificación compartida es el recaudo de la objetividad del discurso histórico.

Esta condición no excluye a la inevitable subjetividad. Es muy importante establecerle límites para preservar la limpieza del texto histórico. Desde Ranke a Collingwood se ha insistido en que la *empatía*, la capacidad de identificarse con el protagonista, debe ser una prenda del historiador. En una acepción ingenua, esta facultad involucra la comprensión internalizada —no necesariamente justificadora en el plano ético— de las motivaciones, contextos y guiones de los actores históricos. Sin embargo, es indudable que el horizonte de referencia del historiador es completamente distinto al de estos actores. La empatía es, por lo tanto, siempre discreta y discriminatoria; hay acontecimientos —por ejemplo, un genocidio— que la excluyen terminantemente.

Aparte de la empatía, el historiador debe poseer el talento de "*traducir*" a los términos de su cultura el lenguaje particular de la historia "de los otros". Este asunto pertenece a la adyacencia entre historia y antropología. ¿Cómo puede "descifrar" un inglés moderno a un romano clásico? ¿O un blanco a un negro? ¿O un nacionalista a un místico? ¿Es viable tal desciframiento? En principio, sí. El requisito es el dominio del método científico y una "fantasía disciplinada" capaz de capturar emociones y lógicas extrañas.

En tercer lugar, un buen historiador no puede eludir *juicios de valor*. Ya están presentes en la elección del tema estudiado. Y más concretamente, en la explicación de los hechos, en la causalidad con que los interpreta y ordena, y en la adjudicación de responsabilidades a los actores históricos. En todas estas acciones el historiador pondera, enjuicia, sentencia. Para que su quehacer no sea arbitrario debe atenerse a la exploración y al cotejo cuidadosos de los acontecimientos y a la descripción esmerada de procesos, señalando las normas éticas y estéticas que presiden su labor. Si no asume este *riesgo*, el historiador se transforma en un "cronista", en un registrador mecánico de hechos, que se abstiene de interpretar y aleccionar dentro de los cánones rigurosos de la disciplina científica.

Estos enunciados entrañan que no hay forma de eludir a la metahistoria. Sólo cabe hacerla limpia y explícita. Y si el historiador cree que se constriñe "sólo" a los hechos, lectores inteligentes de la historia le probarán su error, reinventando el texto y las secuencias de su historia en un juego borgiano infinito.

JAN PATULA

Perestroika ¿Cambiará a la URSS?

A tres años y medio de la llegada al poder de M. Gorbachov en la URSS, nadie, ni siquiera un ciego político, podría negar los cambios que están sucediendo en este país. En diferentes partes del mundo, entre ellas México, se han dicho muchas cosas sobre los orígenes de la *perestroika*, sobre sus móviles manifiestos y ocultos, sobre los propósitos de emprender una "verdadera revolución dentro de la revolución", para emplear la calificación del propio secretario general del partido comunista soviético.

Prácticamente todos los días los medios de comunicación masiva traen noticias que hasta hace poco hubieran parecido inverosímiles, no sólo en cuanto a su filo crítico sino, y sobre todo, en lo que hace a la voluntad de cambiar todas las esferas de la vida soviética, desde sus aspectos globales hasta los más cotidianos y rutinarios. Obviamente, las valoraciones de estos cambios y de sus alcances distan mucho de ser unánimes, tanto dentro como fuera de la URSS.

En este ensayo nos proponemos examinar, principalmente a la luz de documentos soviéticos, la conjugación de factores tanto favorables como bloqueantes de la proyectada *perestroika*, dejando abierta la cuestión de su eventual éxito o fracaso. El problema no radica, por tanto, en responder afirmativa o negativamente a la interrogante planteada en el título, sino en evaluar la correlación de fuerzas entre los que pugnan por cambiar los componentes del régimen y su funcionamiento y los que están interesados en conservarlos, al menos en sus rasgos esenciales. Es menester constatar que la lucha entre ambas tendencias no siempre reviste formas abiertas, de explícita declaración de principios y objetivos, sobre todo por parte de las fuerzas opuestas a los cambios.

Dada la naturaleza del sistema soviético, es decir, régimen de partido único y ausencia de la sociedad civil, así como de tradiciones democráticas en la historia de Rusia zarista y posteriormente de la URSS, el impulso de modificar las coor-

denadas fundamentales en la maquinaria estatal y partidaria tuvo que provenir desde arriba, desde la cúpula del partido. Con el nombramiento de M. Gorbachov como secretario general del partido se dio esta oportunidad, ya que el nuevo número uno de la Unión Soviética mostró ser el principal impulsor de la nueva política, a tal grado que comúnmente se asocia su persona con la paternalidad de la *perestroika*. En este momento no nos interesa rastrear los antecedentes ni los precursores directos de dicha orientación. Inmediatamente después del arribo al poder de Gorbachov se produjo una ola de remociones de altos jerarcas en el partido y en el gobierno, tanto a nivel central como regional y local. No se trató de una "gran purga", comparable con la de los años 1936-38 en la época estaliniana, por la simple razón de que no estuvo acompañada del terror ni de represiones. Las personas desplazadas de puestos dirigentes pasaron a una jubilación anticipada o se les otorgó cargos de menor responsabilidad. La prensa occidental interpretó estos cambios como la lucha del nuevo secretario general por afianzarse en el poder, buscando adhesiones en las instancias claves del poder, sin percatarse de que tales medidas obedecieron, en el fondo, a la necesidad de crear una nueva clase política, compuesta por gente más joven, dinámica y preparada profesionalmente para promover la *perestroika*.

Sin embargo, sería iluso suponer que las remociones en el Buró Político, en el Comité Central del partido y en las dependencias gubernamentales, condujeron a formar un cuerpo homogéneo de la nueva clase política. Es obvio que todas esas personas se habían formado políticamente en las épocas anteriores, asimilando las reglas de juego y adquiriendo mentalidades deseadas por el *establishment*. Esta idiosincrasia y la tradición inmediata pesan sobre la conducta de los gremios dirigentes en mayor grado que en la gente común y corriente. En la prensa soviética son señalados con frecuencia como "conversos" de la noche a la mañana, los dirigentes de numerosas instituciones, quienes antes se habían destacado por su ortodoxia ideológica y autoritarismo en el ejercicio del poder. La declarada cohesión de la élite gubernamental parece, pues, circunstancial y motivada más bien por el curso de la *perestroika*, pero de ninguna manera puede considerarse definitiva. El caso de Yeltsin —ex primer secretario del comité municipal de Moscú— es revelador a este respecto, al exigir la aceleración de los cambios y una mayor depuración de los aparatos del poder y señalar personalmente a los principales obstructores.

De los beneficiarios inmediatos de la nueva política y sus fer-

vientes partidarios hay que mencionar a los grupos de la *intelligentsia*. Se trata en este caso, de un soporte de gran importancia no tanto por sus efectivos numéricos, como por su peso en la sociedad, dada su capacidad de formar la opinión pública mediante la divulgación de metas de la *perestroika* y la obtención de apoyo social para esta causa. Aprovechando al máximo la apertura informativa, conocida como *glasnost*, los intelectuales crean un ambiente de participación ciudadana, al mismo tiempo que rompen los escollos dogmáticos que limitaban la creación artística y científica. En este punto se registran logros notables, a pesar del corto tiempo de su puesta en marcha. Muy visibles en la literatura, con la publicación de obras reveladoras por su estilo y contenido, que reflejan los tiempos nuevos o ventilan periodos oscuros del estalinismo; y también con la edición de libros de autores prohibidos o simplemente "olvidados" por razones políticas. De igual manera se avanza en otros campos de la actividad artística y científica: cine, teatro, artes plásticas, filosofía, economía, sociología, etc.

No obstante, sería erróneo creer que el frente de la *glasnost* marcha al unísono y al mismo ritmo en todas las ramas del arte y la ciencia. En el campo periodístico, por ejemplo, aún coexisten al lado de nuevos foros de pensamiento, como *Novedades de Moscú*, *Nuevo Mundo*, *Revista Literaria*, *El Fuego*, etc., otros que son verdaderos bastiones del conservadurismo. Además, mientras que algunos gremios de artistas han logrado renovar sus organizaciones, introduciendo gente abierta y decididamente comprometida con la *perestroika* —tal el caso de los cineastas—, otras asociaciones siguen dominadas por cúpulas pertenecientes al "antiguo régimen", partidarios obligados de los cambios, como sucede en la Asociación de los Escritores Soviéticos. La división entre simpatizantes y conservadores se observa también en el seno de la Academia de Ciencias, en donde la vieja guardia se atrincheró en sus puestos. Un ejemplo de la actividad de las fuerzas conservadoras dentro de la *intelligentsia* puede ser la organización *Pamiat* (La memoria). Dentro de sus estatutos oficiales figura el objetivo de proteger los monumentos históricos y las tradiciones nacionales y populares. Meta por demás noble. Pero en su actividad práctica, esta organización se convirtió en un guardián de lo nacional y de lo patriótico con excesivo celo, llegando a la difamación de los principales exponentes de la *glasnost*, llamándolos peyorativamente cosmopolitas, masones, judíos... con el sentido de enemigos del pueblo ruso. Sirviéndose de la liberalización de las normas de la información, sus

miembros a menudo distribuyen volantes o hacen correr rumores sobre la supuesta destrucción de un monumento histórico o sobre nuevos planes de construcción que ocasionarían la demolición de algún edificio importante.

La piedra de toque entre los partidarios y los oponentes de la *perestroika* dentro del medio intelectual se sitúan en la actitud asumida hacia Stalin y su periodo. Mientras que los primeros exigen un esclarecimiento completo de casi 30 años en la historia de la URSS y la publicación de estudios con documentación en archivos, con actitud de abierta reprobación de los actos represivos y criminales en varios momentos de dicha época; los segundos tratan de justificar el legado de estalinismo bajo el supuesto balance entre los aspectos positivos y negativos de éste. El tema de Stalin cubre dos funciones íntimamente relacionadas: conocer la verdad histórica sobre su persona y su periodo de gobierno y, a la vez, decidir sobre la amplitud y la profundidad de los cambios actuales. Así, en una carta de N. Andriyeva a la redacción de *Sovietskaya Rossiya*, la autora, química de profesión, protesta abiertamente contra todos aquéllos que critican "el lugar de J. W. Stalin en nuestra historia", adjudicando la culpabilidad de éste a la llegada de Hitler al poder, y justificando las represiones llevadas a cabo en el ejército, el alto costo social de la colectivización de la tierra y los errores del dirigente soviético en la conducción del país durante la segunda guerra mundial, etc. Según la autora las críticas que se hacen a todo esto sólo sirven para minar los cimientos del sistema soviético. A los propagadores de la *perestroika* los califica de partidarios de un "modelo de algún socialismo izquierdista-liberal, intelectualoide, supuestamente portador de un humanismo más genuino y libre de las desviaciones clasistas". Luego acusa a éstos de cosmopolitismo y de un extraño "internacionalismo anti-nacional". La larga "carta de una profesora de química" fue interpretada dentro y fuera de la Unión Soviética como un manifiesto de las fuerzas conservadoras del partido, una obra colectiva de ideólogos del pasado, dadas las citas de documentos secretos y archivos, normalmente inaccesibles para simples investigadores. Incluso se ha especulado que detrás de la publicación habría estado el número dos de la jerarquía soviética, Ligachov. Lo sorprendente del caso radica en que la refutación de los planteamientos de la "autora" por parte del órgano del Comité Central del partido, *Pravda*, tardó más de 20 días en publicarse y que ningún otro medio divulgara polémicas con las tesis de "Andriyeva".

Sin embargo, el punto decisivo para la marcha de la *perestroika*

lo situaría yo en la aceptación de los cambios anunciados por los obreros y campesinos, mayoría de la población soviética. No se trataría en este caso de una aceptación declaratoria, formal, como ocurre a menudo con los dignatarios y los intelectuales, sino de una participación real en el proceso de reformas económicas. Esta participación estará condicionada por los resultados que arrojan los cambios legales e institucionales en la gestión y administración de los centros de trabajo. No sería, pues, una posición fija, definitiva y uniforme para toda la clase obrera y campesina.

Dado que la *perestroika* se propone modernizar la estructura productiva, elevar la producción e impulsar decididamente el sector de fabricación de los bienes de consumo, sector desfavorecido durante décadas a raíz de la prioridad otorgada a los bienes de capital, su éxito o fracaso dependerá fundamentalmente del grado de involucramiento de los obreros y de los cuadros técnicos, ingenieros y administrativos. En esencia, se trata del convencimiento de estos sectores de que a un mayor rendimiento del trabajo corresponderá una mayor remuneración y la posibilidad de adquirir los bienes deseados. Tomando en cuenta el tipo de economía dominante, que no es privada ni cooperativa, resulta importante la motivación económica y extra económica de los obreros y los cuadros técnicos directamente involucrados en la producción. Las fuentes soviéticas no niegan que la productividad es muy baja en comparación con las economías de los países desarrollados (se estima que el obrero soviético produce 40% menos que el estadounidense por hora de trabajo, quien está considerado como el más eficiente del mundo). La reforma económica prevé diversificar los ingresos de los obreros en función de su rendimiento y las ganancias obtenidas por las fábricas. Algunos economistas llegan incluso a aceptar el desempleo como forma de presión sobre los obreros con el propósito de aumentar la disciplina y la productividad del trabajo. Las autoridades soviéticas, por la boca del propio Gorbachov, rechazan por razones ideológicas, pero también pragmáticas, tal solución, proponiendo un cambio un programa de reclasificación y reubicación en otros centros de trabajo del excedente de mano de obra. De la misma manera se insiste en ampliar las prerrogativas de los consejos autogestivos y de los sindicatos con el fin de dar contrapeso a las facultades de las direcciones gerenciales y de la burocracia económica, aumento del que hablaremos más adelante.

Bajo estas premisas de la reforma económica se espera la respuesta diversificada por parte de la clase obrera. En términos generales se podría decir que los obreros calificados y los cuadros

técnicos deberán estar más interesados en apoyar la *perestroika* y todo el proceso de las reformas económicas, más que el sector de los obreros no calificados, acostumbrados a percibir una remuneración regular sin importar los resultados productivos. Este último sector está también amenazado de sufrir reclasificaciones y eventuales reubicaciones en otros sitios de trabajo, no siempre en el mismo lugar de residencia. Pero también la hipotética alianza de los obreros clasificados y de los cuadros técnicos con el programa de la reforma económica está sujeta a los resultados palpables de esta nueva reorientación económica.

Hay que reconocer que ya se dio un paso crucial hacia una reforma estructural del sistema económico. Pienso, en específico, en la ley sobre la autonomía de las empresas productivas y sobre las organizaciones cooperativas. Con estas modificaciones legales se toca el punto neurálgico del funcionamiento de la economía en la URSS; a saber, la sujeción de los centros productivos a las directrices indicadas desde la cúpula del poder en todo lo que concierne a la actividad económica. La nueva ley introduce el principio de la responsabilidad financiera, la libertad de elegir el perfil productivo, los cooperantes y los destinatarios de la producción, permitiendo a la vez la remuneración según el trabajo y la capacidad de cada uno. Pero las noticias provenientes de la URSS se quejan de que la ley no funciona, al menos a la escala deseada. Se enumeran muchas causas de ello: la falta de preparación de los cuadros dirigentes respecto a las nuevas reglas de contabilidad, la falta del mercado de capital y de materias primas, aparte de la mala voluntad de la burocracia, decidida a sabotear la reforma económica. El resultado: las fábricas trabajan "por encargo" de los ministerios por rama y siguen dependiendo de éstos en todas las decisiones.

Si bien una reforma económica en la industria es una tarea compleja que tardará muchos años en rendir frutos positivos, los cambios en la agricultura parecen ser más fáciles. Para incentivar a los campesinos koljosianos se otorga también a estas cooperativas una mayor autonomía en sus aspectos organizativos y productivos, llegando a alentar un subarriendo de tierra por familias o la formación de pequeñas brigadas de trabajo bajo su plena responsabilidad. Pero surgen de nuevo obstáculos gigantescos: falta de una infraestructura adecuada en mecanización, conservación y transporte, así como falta de una tradición que estimule la iniciativa de los campesinos. Esto último parece obedecer al hecho de que los koljosos han pasado por cuatro generaciones de un colectivismo degenerado y forzado. El caso de la reforma en

China puede corroborar esta tesis.

Por otro lado, no cabe duda de que la proyectada reforma económica se dirige contra la burocracia. Independientemente de como queramos definir a ésta, como una clase social, un estrato, un grupo social, su existencia y su poder real de decisiones no pueden negarse. Como escribió W. Sielunin en *Noviy Mir*: "No hay lugar para la maquinaria burocrática dentro de la *perestroika*. Puede destruírsela, como pasa en las revoluciones desde abajo, puede hacérsela desaparecer, como el caso de las revoluciones desde arriba, pero no puede transformársela. Sea como fuere, son necesarios cambios revolucionarios. No puede esperarse entregar el progreso científico-técnico y el desarrollo de la economía al control de la burocracia porque eso significa el estancamiento de la economía y la decadencia del Estado". Las fuentes soviéticas mencionan que los efectivos de la burocracia, desde los peldaños más bajos hasta los más altos, suman 18 millones; tamaño de una nación mediana en Europa. Es verdad que en los últimos tres años se redujo un poco su número, pero, como advirtió sarcásticamente Albagin, economista partidario de la *perestroika*, la burocracia trabaja ahora con redoblada energía para reglamentar más la vida económica. Y uno de los directores de una gran empresa llegó a decir con desesperación: "El número de estos malditos papeles aumenta de continuo. He comprendido una cosa: es inútil luchar contra los papeles; hay que matar a sus autores".

Todas las observaciones anteriores nos llevan a constatar que la reforma económica es un desafío crucial para la buena marcha de la *perestroika*. En concreto, se trata de obtener a corto plazo frutos positivos para amplias capas de la sociedad, para poder integrar la participación ciudadana de los obreros y los campesinos en primer lugar, con las transformaciones macroeconómicas. Muchos economistas soviéticos están conscientes de que una ampliación de la reforma económica en cuanto a la modificación esencial de los mecanismos y reglas de juego podría provocar una frustración y un desencanto en la población que sólo sería aprovechable por las fuerzas conservadoras. Así, por ejemplo, N. Schmielov, conocido economista de orientación mercantil y prestigiado periodista, abiertamente clama por introducir en todas las esferas de la vida pública el principio de que "todo lo que es económicamente ineficiente es inmoral; y todo lo eficiente es moral". Entre otras medidas propone elevar la importación de los bienes de consumo y tecnología susceptible de ser aplicada inmediatamente, aun a costa de un aumento considerable de la deuda externa, la cual, en última instancia, podría ser reembol-

sada con oro. También recomienda ampliar el campo para las inversiones extranjeras, disminuir el impuesto sobre la renta, etc., con tal de impulsar la producción y el abastecimiento de los bienes de consumo.

La batalla que se libra hoy día en el plano económico es, en el fondo, sobre el ritmo de la reforma. La evocación de las fuerzas conservadoras no se refiere a la existencia de algo fantasmal, sino bastante real ya que "los enemigos de la renovación carecen de argumentos lógicos, de un programa convincente, pero todavía disponen de poder y fuerza". Un ritmo demasiado lento de la reforma económica provocaría necesariamente un desaliento y, posteriormente un rechazo a todo lo que representa un cambio, sobre todo si conlleva un descenso del nivel de vida como costo que deberán pagar grandes segmentos de la población debido a la implantación de nuevos mecanismos económicos. En tal coyuntura, resultan comprensibles los llamados de algunos con el fin de acelerar la marcha de la *perestroika*, porque, hablando metafóricamente, "no se puede saltar un precipicio con dos brinco".

Las fuerzas en pro de la reforma están conscientes del enorme reto que representa la *perestroika* y, por ende, exhortan constantemente a la sociedad a no decaer en los esfuerzos para salir adelante con el ambicioso programa de cambios estructurales en la URSS. Recientemente el miembro del Buró Político del PCUS e ideólogo del partido, A. Yakovliev, advirtió que el único camino para sacar al país del estancamiento socio-económico y científico-técnico en que éste se encuentra "es impulsar, como sea, las reformas previstas". El propio Gorbachov reconoció también en el informe a la reunión del partido celebrada a fines de junio que habían subestimado las zonas de inercia y de franca oposición a los cambios.

Más aún, los partidarios de la reestructuración no se limitan a exhortar y movilizar a la ciudadanía, sino que están decididos a hacerla irreversible. Además de los pasos ya dados en el campo económico y en la transparencia informativa, promueven la democratización política del sistema. Tal opción parece lógica y congruente con los anunciados propósitos de la *perestroika*. A largo plazo se haría evidente la incompatibilidad de una estructura renovada de la gestión económica con el sistema político arcaico, ya que no pueden coexistir, por un lado, los bastiones de privilegios, el nepotismo y la *nomenklatura* en el plano político y, por otro, la transparencia, la racionalidad y la selección de cuadros según aptitudes en el plano económico. A mi parecer, así debería interpretarse el alcance de lo dicho en conferencia del

partido, donde se propuso como resolución final democratizar el país, empezando por el PCUS y terminando con la sociedad. Los delegados presentes en la conferencia se pronunciaron a favor del principio de elegibilidad en votación secreta para todos los puestos en el partido, su limitación a dos periodos de cinco años cada uno, la clara distinción entre las funciones de los órganos del partido y el estado, el respeto a la autonomía de las empresas productivas y de los soviets. Asimismo, se decidió "crear el campo de acción más amplio posible para la autonomía social, para las condiciones de liberar plenamente iniciativas individuales y colectivas..." Un escéptico podría refutar lo anterior diciendo que se trata de una declaración de buena fe, de buenas intenciones en el mejor de los casos, pero que habrá que esperar a ver los resultados. En este otoño se presentará la oportunidad de verificar los principios democráticos durante la elección de nuevos miembros del Comité Central y de los soviets locales.

En todo caso, y ésa ha sido mi intención en este ensayo, no existe una especie de garantía para afirmar hasta ahora que la *perestroika* es un proceso irreversible en la URSS. Lo dijo muy claro A. Nuikin, prestigiado periodista soviético y observador directo de la realidad: "El que sólo hayamos pisado el campo de reformas crea peligrosas ilusiones de que por delante nos espera un garantizado y duradero plazo para su materialización." En conclusión, señala el autor, el proceso renovador puede ser suspendido, sin alcanzar a deplegarse en toda su dimensión.

Por mi parte, he intentado examinar la correlación de fuerzas y hacer hincapié tanto en los principales elementos favorables como en los posibles obstáculos en el camino de la *perestroika*. No comparto las tesis catastrofistas de algunos, como Bukovski — disidente y ahora emigrado— que ven en la *perestroika* el principio del fin del derrumbre de la URSS, el cual conducirá inevitablemente a un caos de gran magnitud, asegurando que las fuerzas coercitivas terminarán por ahogar a la ola reformista en el océano de la sangre e instaurando un régimen autocrático a escala monstruosa. Diferí también de esas voces entusiastas, dentro y fuera de la Unión Soviética, que hablan de la *perestroika* como si se tratara de un proceso consumado, plenamente realizado. Observo, más bien con prudente optimismo, todos los cambios que se están llevando a cabo en ese país, consciente de la enorme tarea a cumplir, la cual no puede ser reducida a un par de años y que seguramente se prolongará mucho más tiempo. Pero también temo que todo el proceso innovador pueda diluirse en buenos propósitos al empantanarse en la inercia del sistema,

en los temores reales y ficticios de la gente común y corriente, en el bloqueo de las reformas por las fuerzas conservadoras. Hago mía la advertencia del filósofo y crítico Literario Y. Kariakin, quien dice: "Si perdemos la batalla de la *perestroika* será nuestro Chernobyl para toda la nación y todos seremos culpables." Al mismo tiempo, confío en que una conciencia de cambio está ganando terreno, en que, como dijera Kariakin, la "ecología de la ética" nutre a la *perestroika* y ésta vencerá tarde o temprano.

CLAUDIA ALBARRÁN

El tren: personaje y escenario del progreso en la España del siglo XIX

Con el incipiente desarrollo industrial de España a mediados del siglo XIX, comienzan a darse una serie de cambios que dan al traste con la antigua organización feudal del Estado español para abrir nuevos cauces al desarrollo capitalista. Estos cambios empezaron a consolidarse a partir de la regencia de María Cristina (1833) hasta dar lugar, a mediados de siglo, al fortalecimiento de una nueva clase social, la burguesía, cuyas demandas e intereses alcanzarían cada vez más fuerza en el seno de la sociedad española.

Para alimentar su proyecto de industrialización, la burguesía de las grandes ciudades se vio en la necesidad de construir medios que le permitieran apropiarse de las riquezas del campo, esto marginó a algunas zonas rurales que no sólo tuvieron que padecer la intromisión de elementos extraños a su ambiente, sino que las hizo víctimas del progreso de las ciudades que poco a poco succionó sus riquezas.¹

En estas páginas me he propuesto analizar en dos cuentos del siglo XIX español las imágenes de víctima y verdugo, a partir de la oposición entre campo y ciudad. En esta oposición, la imagen del tren (y en general, de los medios de comunicación) no sólo constituye un puente que comunica (al mismo tiempo que distancia) a las zonas enfrentadas, sino que representa también un símbolo del abismo existente entre el progreso de las ciudades y la marginación del campo, y de la desigualdad social que nace de ello. Asimismo, he querido subrayar el hecho de que la literatura española de la segunda mitad del siglo XIX, y concretamente el

¹Sin duda, la industrialización y el progreso tecnológico español tuvieron también efectos positivos en las zonas rurales, pero en los cuentos que aquí analizo los medios de comunicación (productos de ese desarrollo) no sólo no aportan en ningún momento beneficios para los campesinos, sino que son vehículos para llevar a cabo la explotación del campo.

cuento, incorpora al tren dentro del desarrollo de la narración porque no sólo es fruto del progreso industrial de esta época, sino que es el nuevo escenario en el que entran en relación y conflicto las nuevas clases sociales.

Aunque las imágenes de víctima y verdugo han existido siempre, cobran una nueva significación a partir de este momento. Si en épocas anteriores estos papeles estaban definidos de acuerdo a ciertos tipos y funciones sociales (religiosas, políticas), ahora abarcan una gama más amplia del espectro social. Los verdugos se extienden desde el propio monarca hasta la figura más insignificante de la jerarquía represiva, y asimismo, la figura de la víctima contempla desde el campesino marginado hasta el criminal confeso.

A principios del siglo XIX el romanticismo se apropió de estas figuras hasta convertirlas en motivos centrales de sus obras, aunque al hacerlo, este gesto no estuvo exento de una manifiesta idealización y mitificación de ellas. Mediante un cierto mecanismo de identificación, desplazaron en el mendigo, el criminal, el carterista, el gitano, el reo, sus propios valores e ideales que denotaban un acendrado individualismo opuesto a los cánones sociales establecidos.² Para ellos, todos estos parias sociales representaban conductas de libertad, autonomía, independencia, rebelión, que no hacían sino traducir los propios ideales románticos.

No es sino hasta la aparición del realismo como expresión literaria que estas figuras adquieren territorialidad. Más que convertirlos en la expresión de ideales propios, la literatura realista intenta situarlos en el contexto social e histórico al que pertenecen y, a partir de ahí, estructura un discurso que, al mismo tiempo que les otorga la palabra, ejerce a través de ellos la denuncia de una sociedad injusta.

Dentro de la corriente realista, el cuento cumple una función privilegiada. Por una parte, aprovecha la veta abierta por el cuadro de costumbres —ese texto breve de fácil lectura, publicado en las páginas de un periódico y que llega a un amplio sector del público— para introducir un nuevo contenido social y político que el cuadro de costumbres, con la significativa excepción de

²Cfr. José Luis Aranguren, *Moral y sociedad*, Edicusa, Madrid, 1970, p. 81: "Las figuras del romántico son el Bandido, el Pirata, el Corsario, el Mendigo como absolutamente libres. También el Reo de Muerte y el Verdugo, como individuos sobre los cuales, arbitrariamente, la sociedad hace incidir toda la injusticia que ella misma produce y segrega y toda la repugnancia que obscuramente siente ante la pena de muerte".

Larra,³ sólo había rozado superficialmente. Por otra parte, constituye un medio de proporcionarle al autor una recompensa inmediata que abarca tanto el orden económico como el prestigio como escritor y la rápida difusión de su ideología. Dentro de esta corriente realista a la que hemos venido refiriéndonos, se encuentra Leopoldo Alas *Clarín* y Vicente Blasco Ibáñez, que harán del cuento y la novela el espacio propicio para expresar sus denuncias.

De *Clarín*, uno de los cuentos que más destaca es ¡Adiós, Cordera!⁴ A diferencia de la opinión de García Domínguez⁵ —quien afirma que el relato se inicia con la armonía campesina y que, posteriormente, esta armonía se ve interrumpida por los medios de comunicación— considero que la narración comienza cuando el telégrafo y el tren son ya elementos que se han incorporado al paisaje campesino. Esta observación es necesaria porque *Clarín* no parte de una visión idílica del campo, sino que introduce en él los símbolos del progreso como muestra de una nueva —cruda— realidad campesina.⁶

Es curioso observar cómo Raymond Carr,⁷ por ejemplo, acude a una serie de estadísticas sobre los avances en los medios de comunicación (principalmente ferroviarios) para comprobar con satisfacción el nivel de desarrollo alcanzado por la España de la segunda mitad del siglo XIX y los beneficios que significaron estos cambios para un buen número de habitantes. Sin embargo,

³Cfr. "La sociedad", "Los barateros", "El reo de muerte" y "La nochebuena de 1836: yo y mi criado", por no mencionar más que algunos textos en los que Larra hace una profunda denuncia de la sociedad española de su tiempo, en Mariano José de Larra, *Antología fugaz*, Alianza (Historia), Barcelona, 1982.

⁴Leopoldo Alas *Clarín*, ¡Adiós, Cordera!/*Doña Berta*, Bruguera, Barcelona, 1982. El número que aparece entre paréntesis después de cada referencia corresponde a la página de la edición citada. La gran mayoría de los estudios de *Clarín* coinciden en señalar que este cuento apareció por primera vez en la prensa entre 1891-1896. Lo cierto es que la historia sucede en el campo asturiano y puede ubicarse en la década de los 70 porque hay en él claras alusiones a la segunda guerra carlista que se inicia en 1872.

⁵Véase, Elías García Domínguez, "Los cuentos rurales de *Clarín*", *ARCHIVUM*, XIX (1969), pp. 221-242.

⁶En este trabajo utilizo la palabra campesino para englobar a los jornaleros y campesinos pobres, marginados, distinguiéndolos de esos otros labradores que pertenecen a la clase de los hacendados y ricos propietarios de tierras y, por lo tanto, disfrutaban de una situación más desahogada e incluso privilegiada.

⁷Véase, Raymond Carr, *España: 1808-1839*, Ariel (Historia), Barcelona, p. 262.

mientras que la visión de Carr es producto de una evaluación global del proceso de desarrollo español, la apreciación de *Clarín* en *iAdiós Cordera!* toma una óptica distinta: el progreso está visto no desde una perspectiva histórica global, sino desde la experiencia directa del campesino marginado que lo sufre. Lo que hace *Clarín* en su cuento es encarnar en situaciones y personajes concretos las consecuencias sociales de ese progreso para mostrarnos la otra cara de esa moneda que Carr contempla en un plano estrictamente estadístico y, por lo tanto, la historia no resulta tan halagüeña.

En un primer momento, el tren y el telégrafo representan un mundo desconocido que provoca en los personajes reacciones inocentes: después de vencer el miedo, Pinín se abraza al leño seco e incluso llega a trepar al poste del telégrafo; Rosa, por su parte, acerca el oído al poste para escuchar "los papeles que pasaban, las cartas que se escribían por los hilos, el lenguaje incomprensible que lo ignorado hablaba con lo ignorado" (p. 9). Y la Cordera se mantiene a distancia, mirando "de frente, con la cabeza erguida, el formidable monstruo" (p. 12).

A lo largo del cuento, esas figuras que para los personajes no son más que la presencia de la ciudad o, en todo caso, las representaciones del progreso (que les son totalmente ajenas), se transforman en símbolos de la muerte, en medios a través de los cuales la ciudad transporta a sus víctimas.

La primera de las víctimas es la Cordera, la "vaca santa" que, como la gran mayoría de los animales de *Clarín*, tiene rasgos humanos. Es, sin duda, el elemento aglutinador del cuento ya que la acción de los personajes, la vida rural, el paisaje y la economía familiar giran en función de ella. Para Pinín y Rosa, la Cordera viene a ocupar el vacío dejado por la madre y es quien recupera los afectos, los juegos, las caricias que el padre —ocupado en el trabajo que le absorbe todo su tiempo— no puede darles. Para Antón de Chinta, la vaca representó, en un primer momento, la esperanza, la posibilidad de tener un corral propio "con dos yuntas por lo menos", un proyecto que se inició y concluyó con la compra de la Cordera y que, paradójicamente, lo sumió en una deuda mayor: "pagar atrasos al amo, el dueño de la casería, que llevaba en renta" (p. 19).

De ser una ilusión, la vaca cobra dimensiones más reales y se transforma en el único sustento familiar —como bien lo había predicho La Chinta— para, finalmente, ir al matadero y alimentar a los ricos habitantes madrileños. Así se cierra el círculo vicioso de la miseria campesina: alquilar la tierra —que a pesar de la

desamortización nunca llegó a ser propiedad del campesino— comprar la Cordera y adquirir con ella ciertas deudas, alimentarla para dar leche a la familia y agilizar las labores del arado, y venderla para pagar la renta del corral.

La venta de la Cordera es, sin duda, una de las escenas más significativas del cuento. Antón ha puesto en el animal todas sus expectativas económicas: la posibilidad de tener dos yuntas implicaba una mayor producción de leche y agilizar las labores del campo. Al verse obligado a venderla, debido a esas mismas necesidades que lo llevaron a comprarla, sus expectativas se verán frustradas y tendrá que abandonar el campo. Así, la venta de la Cordera constituye un símbolo que condensa varias significaciones: la muerte de un pasado agrario que hasta entonces había constituido el medio de subsistencia familiar, la pérdida de la imagen materna desplazada en la figura de la vaca y la frustración de un proyecto social encarnado en la familia campesina que veía en ella un medio para atenuar el hambre y la miseria. Son justamente todos estos elementos simbolizados por la Cordera los que hacen que Antón de Chinta fije un precio tan alto por la vaca con la secreta esperanza de que nadie la compre.

Finalmente, un rematante de carnes de Castilla —ese intermediario que Antón llama "tirano del mercado" porque al especular con los precios constituye otro elemento de explotación del campesino— compra la vaca para llevarla al matadero. Es esto último lo que más le sorprende a Antón: que la vaca, que daba tantos litros de leche, que "noble en el yugo, fuerte con la carga [...] había de estar reducida a chuletas y otros bocados succulentos" (p. 28).

Con la imagen de la vaca en el tren rumbo al matadero, continúa en el cuento el proceso de ruptura de la armonía campesina que se había iniciado con la presencia del tren y el telégrafo. A esta imagen se le suma el paisaje sombrío, la despedida de Chinta del mundo rural, la soledad de Rosa y, sobre todo, el ingreso de Pinín a las quintas. Y es que *Clarín* ha utilizado la figura de la vaca no sólo para denunciar el injusto sistema económico que, como hemos dicho, consistía en explotar al medio rural para hacer de la riqueza y el trabajo campesino el alimento del progreso metropolitano; ha querido también, mediante una significativa trasposición de imágenes, denunciar el sistema político, militar, monárquico que utilizará a los campesinos como carne de cañón en las guerras carlistas y en la lucha contra la independencia de Cuba y las Antillas, incorporándolos "al servicio de un rey, de unas ideas que

no conocían" (p. 32).⁸

Mientras que al comienzo del cuento el nivel de conciencia de los personajes es nulo respecto a la posible amenaza del tren y el telégrafo y su presencia sólo provoca miedo como una mera intuición de peligro, al final del relato hay en Rosa un claro nivel de reflexión, que si bien no se estructura como un ataque directo al sistema gubernamental, es una denuncia que nace de la comparación de las imágenes de la vaca y el hermano como víctimas de un mismo verdugo:

Allá iba, como la otra, como la vaca abuela. Se lo llevaba el mundo. Carne de vaca para los glotones, para los indianos; carne de su alma, carne de cañón para las locuras del mundo, para las ambiciones ajenas (p. 34).

Pero no son estos dos personajes las únicas víctimas del cuento; es también el padre que —cercado por las circunstancias— abandona el corral para entrar a una situación aún más trágica: ser cuidador de la casa de un cacique para esperar, como el condenado en capilla, la hora de la muerte. Así pues, el matadero, las guerras carlistas y la esclavitud de Antón son, en todo momento, símbolos de una misma condición opresiva que para *Clarín* no tiene escapatoria alguna.

El cuento se cierra con la escena inicial, pero ahora ya no son los tres personajes los que contemplan a su verdugo. Es solamente Rosa que, al igual que la vaca, mira esa "serpiente metálica" que llevó a la familia al matadero. A pesar de ser la única sobreviviente, la última heredera de ese rincón asturiano que en algún momento representó la esperanza campesina, es también una condenada que pasará sus últimos días en esa prisión llamada el *prao* Somonte.

⁸Es cierto que el ingreso a la guerra, y concretamente a las quintas, significaba una opción para los individuos marginados porque ahí se les enseñaba a leer y a escribir, de tal forma que, si los quintos lograban sobrevivir a la guerra, podían utilizar sus conocimientos en otros oficios. Pero es evidente que para *Clarín*, las quintas no representaban ninguna opción y ese sistema se oponía a sus ideas de liberal moderado. Sin embargo, las quintas persisten y cuando los republicanos suben al poder, su consigna política es acabar con las quintas y los consumos; si no pueden llevar a cabo este proyecto se debe a que continúan los levantamientos carlistas y las guerras de independencia de Cuba y las Antillas que requerían de un ejército a bajo costo que pudiera combatir esta guerra.

Si en *iAdiós, Cordera!* la denuncia de la injusticia social coincide con la voz de los personajes, en *El parásito del tren* de Vicente Blasco Ibáñez,⁹ la historia es referida por un señorito que ameniza la tertulia del café con sus amigos contando una anécdota.

Gomo en *iAdiós, Cordera!*, el tren es la gran metáfora del viaje hacia la muerte, pero Blasco Ibáñez le añade la característica de ser un medio que no sólo define la condición social de los viajeros, sino que también representa las aspiraciones de proletarios y clasemedieros que pretenden ascender de nivel por el simple hecho de viajar en el tren. Es en este espacio "donde aparece bien formulada la premisa de la vinculación del tren a las clases medias e, inversamente, las dificultades de acceso que tenía para amplios sectores de la población".¹⁰ En el cuento encontramos esta contraposición de clases, situación económica e ideologías que se concretan en la figura del señorito burgués —viajero de primera clase— y el campesino, polizón del tren.

En el amigo Pérez se dan una serie de fantasías propias de su clase que actualizan los mitos sociales en la figura del polizón. Al momento de despertar, el señorito identifica la imagen del otro como lo que no es él y, por lo tanto, el polizón se hace depositario de las fantasías y rasgos negativos generados por las lecturas y los prejuicios de la burguesía:

Pero inmediatamente recordé los asaltos en las vías férreas, los robos de los trenes, los asesinatos en un vagón, todos crímenes de esta clase que había leído, y pensé que estaba solo, sin un mal timbre para avisar á los que dormían al otro lado de los tabiques de madera. Aquel hombre era seguramente un ladrón (p. 34).

La sola presencia de un ser extraño y distinto a él hace que en la mente del señorito ocurran toda suerte de crímenes y asaltos que no hacen sino traducir la propia agresión que en él despierta.

⁹Vicente Blasco Ibáñez, *La Condenada*, Prometeo, Valencia, 1962, pp. 31-42.

El número que aparece entre paréntesis corresponde a la página de la edición citada. *El parásito del tren* fue publicado por primera vez en 1896. La historia que ahí se narra sucede en el tren de correo que va de Valencia a Madrid, lo cual indica un mayor desarrollo en la red ferroviaria porque en 1852 sólo había un tren que iba de Valencia a Játiva.

¹⁰Véase, Peter Vickers, "Naturalismo y protesta social en Blasco Ibáñez" en Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, v. 6, Crítica, Barcelona, 1979, p. 207.

ta una figura que pone en cuestión los privilegios de su clase. Los juicios con los que en un primer momento intenta condenar al polizón que viaja con él en el tren no tienen más que un origen imaginario: no sabe nada de él, no conoce su historia, es sólo un hombre humilde encogido en el pasillo. Su sola enunciación —por el trasfondo social e ideológico que la sustenta— convierte a los personajes enfrentados en víctima (aquél que recibe la sentencia) y victimario (el que la enuncia). De los personajes que aparecen en el relato, siempre es uno, Pérez, el que habla, el que califica, el que ejerce el discurso sobre el otro. El polizón, por el contrario, siempre es una figura pasiva, referencial, en el interior del discurso de Pérez: nunca contesta, y si lo hace, es a lo sumo para justificar o disculpar de alguna manera las acusaciones de que se le hace objeto. Y, como sabemos, toda disculpa lleva implícita la aceptación de la culpa.

Esta relación que al comienzo se da en un plano estrictamente verbal, de pronto deviene en agresión física: el señorito golpea al desconocido y lo empuja por la espalda con el propósito de arrojarlo a la vía. El polizón, ingenuamente, trata de defenderse llevando la mano al bolsillo para extraer un boleto ya caduco con el que inútilmente trata de respaldar su viaje. Ese simple gesto es interpretado por el señorito de acuerdo a su propio código de significación —sustentado por los valores e ideologías de su clase— como si el extraño buscara un arma para defenderse. Aquí, de nuevo, no vemos sino la propia proyección de los impulsos agresivos de Pérez en una figura inerme, indefensa, que por el solo hecho de pertenecer a uno de los estratos más bajos de la escala social, representa para él un peligro. Y es el miedo que esa imagen social le produce la que lo lleva a desenfundar su revólver y encañonar al polizón.

La escena se resuelve mediante una conversación entre los dos personajes en la que cada uno asume el papel que la sociedad de antemano les ha asignado: "¡Por Dios, señorito! —gimió con voz ahogada 'el polizón'—. ¡Señorito, déjeme usted! Soy un hombre de bien" (p. 34). Ante su víctima, la reflexión de Pérez no hace más que consolidarlo en su papel de victimario: "había tal expresión de humildad y angustia en sus palabras, que me sentí avergonzado de mi brutalidad y le solté" (p. 34). El indulto que se prefigura en ese gesto está dictado por la vergüenza y el desprecio, sentimientos del señorito que animalizan al polizón hasta rebajarlo a la figura de un "perro" agradecido: "me miraba como un perro a quien se le ha salvado la vida" (p. 35). Al reducir al otro a la categoría de animal, el señorito reafirma su supe-

rioridad, y es esa superioridad la que lo autoriza a indultar al polizón.

En el cuento, la actitud del señorito va de la condena (primera parte del relato) al indulto, pero en ambas actitudes Pérez reitera el poder y la autoridad que su posición social le otorga para dictaminar la culpabilidad o inocencia del polizón. A diferencia de *iAdiós, Cordera!*, en donde los personajes y la vaca son humanizados, en *El parásito del tren* se lleva a cabo un proceso de animalización de los personajes: el polizón es descrito por Pérez como un perro y el propio Pérez se comporta como una fiera; ambas caracterizaciones contribuyen a acentuar la desigualdad social e incluso física entre el señorito y el polizón.

Por otra parte, el discurso del campesino lo reafirma como víctima de un cierto sistema económico. Él, con su fuerza de trabajo como jornalero de La Mancha, contribuye al desarrollo de una zona rural pero, paradójicamente, no puede disfrutar de los beneficios de ese desarrollo. Como en *iAdiós, Cordera!*, la miseria lo ha llevado a abandonar a la familia e ir a trabajar a la ciudad que queda a varios kilómetros de su casa y diariamente sufre el acoso de los policías en los trenes, encargados de proteger la tranquilidad y los bienes de las clases acomodadas. El polizón del tren es, como Antón de Chinta, un individuo a quien el sistema económico condena a hacer el viaje de la vida como un marginado, como parásito social.

En un primer momento, la reflexión de Pérez no sólo resulta superficial sino incluso desligada del propio sentido del relato. Al enterarse por la prensa de la muerte del polizón, afirma: "Quien ama el peligro, en él perece" (p. 42). Sin embargo, a lo largo del relato hemos visto que los viajes en tren del polizón no son producto de un "amor al peligro", sino de una carencia económica que es la que le obliga a correr ese riesgo. Pero, en un segundo momento, la reflexión de Pérez, aunque no reviste ninguna postura ideológica definida, sí, por lo menos, cala un poco más hondo:

En este tiempo he recorrido mucho, y viendo cómo viaja la gente por capricho ó por combatir el aburrimiento, más de una vez he pensado en el pobre gañán que, separado de su familia por la miseria, cuando quería besar a sus hijos tenía que verse perseguido y acosado como alimaña feroz y desafiar a la muerte con la serenidad de un héroe (p. 42).

Lo que resulta evidente en esta cita es que Blasco Ibáñez, a

través de la reflexión de su personaje, toma partido en favor de uno de los polos enfrentados en este juego de víctimas y victimarios. Aunque de manera puramente sentimental, en la conclusión del cuento hace de ese "pobre gañán", acosado por la miseria, no sólo una víctima del progreso y de la sociedad de clases, sino también su héroe.

Como hemos podido ver hasta aquí, en los cuentos el tren no sólo representa un medio de comunicación entre el campo y la ciudad sino que constituye el tentáculo mediante el cual la ciudad hace del medio rural el combustible necesario para su desarrollo industrial. Y, al mismo tiempo, representa el escenario que permite resaltar las diferencias y conflictos sociales entre las clases enfrentadas, fracturando una realidad antes armónica (a su manera) y tornándola desde entonces un insoslayable nudo de conflictos y contradicciones.

ANTONIA PI-SUÑER

La "cuestión mexicana" vista por un periódico liberal español: *La América*. 1858-1862

En esta ocasión, nos hemos propuesto revisar a fondo *La América*, periódico español que se publicó en Madrid a mediados del siglo pasado y cuyo título nos pareció sugestivo para analizar cómo se veía desde España al continente hispanoamericano y más específicamente a México. Recordemos que las relaciones entre los dos países se encontraban rotas desde 1857 y que la situación se había convertido en verdaderamente conflictiva, por lo que en España se dio por llamarla la "cuestión mexicana", muy a tono además con las otras "cuestiones" que preocupaban a la Europa decimonónica.

El análisis que presentamos abarca de 1858 a 1862 y cubre varios de los años más difíciles de la relación hispanomexicana. Desgraciadamente no hemos tenido en nuestras manos los ejemplares de 1857 —año de la fundación de la revista— ni la mayor parte de los de 1862, lo que nos hubiese permitido tener una visión mucho más amplia de la perspectiva española relacionada con los problemas hispanomexicanos.¹ Hemos de insistir en la importancia que damos a la revisión de la prensa como complemento indispensable de toda investigación histórica; pero más aún en el caso que nos ocupa ya que era la prensa el único medio por el cual se difundían las noticias y se creaba conciencia acerca de lo que acontecía allende los mares.

¹Los números revisados vienen encuadrados en un sólo -pero enorme- volumen. No conservan un orden cronológico. Corresponden a las siguientes fechas: 1858, diciembre 8 y 24. 1859, enero 24, febrero 8, marzo 8 y 24, mayo 8 y 24, junio 8 y 24, julio 8, agosto 8 y 24, septiembre 8 y 24, octubre 8 y 24, noviembre 8, diciembre 8. 1860, enero 24, febrero 8 y 24, abril 8 y 24, mayo 8, julio 24, agosto 24, septiembre 8 y 24, octubre 8, diciembre 8 y 24. 1861, enero 24, septiembre 8 y 24, octubre 8. 1862, febrero 8 y 24. Damos las gracias al Dr. Ernesto Lemoine por habernos facilitado el volumen.

Datos sobre La América

La América, cuyo subtítulo era *Crónica Hispano-Americana*, fue una revista quincenal —se publicaba los días 8 y 24 de cada mes— que se editó en Madrid a partir de marzo de 1857.² Su director y propietario, Eduardo Asquerino, comentaba, al celebrar el tercer aniversario de su aparición, que siempre había encontrado a faltar en España un periódico que se preocupase de las cuestiones de "ambos mundos" y que los periódicos que se publicaban en París al respecto no cubrían, según él, los requisitos, por partir de tierra extranjera; por todo ello, se había decidido a editar una revista que "alcanzase preponderancia tanto en España como en América y echase los fundamentos que en tiempos más o menos remotos uniría a toda la familia que se encontraba apartada en aquel momento por los mares y las discordias intestinas". Así, la idea fundamental de *La América* era "estrechar y robustecer los lazos de unas naciones que siendo hasta hace poco hermanas en lo político, lo son hoy y serán siempre hermanas por la lengua, por la religión y por las costumbres".³

Esta idea de vincular a la América española con su antigua metrópoli está plasmada no sólo en el título de la revista, sino también en el grabado que encabeza la primera página de cada ejemplar. Representa a Cristóbal Colón, de pie, que mira dulcemente a una india sentada; ambos están resguardados por un ángel que lleva una antorcha; detrás, las famosas columnas con la leyenda Plus Ultra; él todo rodeado de instrumentos de navegación, carabelas, armas militares, rollos de pergamino, libros, etc., para enfatizar todo lo que había significado el descubrimiento de América. La revista es de gran formato y cada número consta de quince a veinte páginas. Los temas abordados son muy variados pues hay editoriales políticos, ensayos económicos, sociales y culturales, datos estadísticos, descripciones de viajes, reproducción de muchos discursos pronunciados en el Ateneo Científico y Literario de Madrid —con el que ideológicamente estaba muy vinculado—, una gran cantidad de poemas y cuentos, y desde luego no faltan las novelas y dramas por entregas. Cuenta también con una amplia sección de noticias extranjeras y de ultramar, comentadas por los corresponsales. Algo que llama la atención es que no hay un solo anuncio comercial, lo que hace

²Ignoramos hasta que fecha se siguió publicando.

³*La América*, 8 de marzo de 1859.

pensar que seguramente tenía un subsidio considerable. Tal parece que tuvo una muy buena acogida, y por ello bastantes suscriptores, tanto en España como en América.

La revista contaba con un sinnúmero de colaboradores y los nombres de los principales aparecen también en la primera página de cada ejemplar. Muchos de ellos, que entonces eran jóvenes y poco conocidos, ahora son nombres altisonantes en la historia de España: Emilio Castelar, Francisco Pi y Margall, Antonio Cánovas del Castillo, Cristino Marcos, Francisco de P. Canalejas, Pascual Madoz, Nicolás Rivero y Salustiano Olózaga. En el aspecto cultural, encontramos a Ramón de Campoamor, Juan Valera, Pedro Antonio de Alarcón, Manuel Bretón de los Herreros, Víctor Balaguer y Modesto Lafuente. Aunque en menor cantidad, también había colaboradores hispanoamericanos tales como Juan Bautista Alberdi, José Ma. Samper y Guillermo Mata; no había ningún mexicano, lo que desde luego nos llamó la atención. De vez en cuando contaban con uno o dos colaboradores extranjeros, el más frecuente era Victor Hugo.

Ideológicamente es imposible puntualizar la postura de *La América* pues eran tantos sus articulistas que difícilmente estarían todos de acuerdo. Desde luego, no era ni un periódico de partido ni tampoco ministerial. En general eran liberales todos, aunque los había unos más radicales que otros. No encontramos a un libre pensador o ateo, todos coincidían en que la "Providencia velaba por España"; en que ésta emprendía el camino de la prosperidad y del progreso, por lo que se enganchaba "al espíritu del siglo", término muy decimonónico. Coincidían, con algunas disensiones, en que el gobierno de Leopoldo O'Donnell era tolerante, que había puesto un alto en la marcha retrógrada "que nos llevaba al precipicio"⁴ y que gracias a él España volvía a ser una potencia considerable, ya que dirigía una política exterior activa. Muchos de ellos apoyaban la unión con Portugal para conformar un sólo país ibérico. Algunos eran demócratas y la mayoría creía en el libre cambio como esencia de las relaciones humanas y de la libertad. Admiraban a la Gran Bretaña, con algunas raras excepciones, tanto por su sistema constitucional como por su estabilidad y principios comerciales. Renegaban del emperador francés, por advenedizo y antiliberal, y estaban en contra del colaboracionismo con la política francesa. En cuanto a Europa, apoyaban la unión alemana e italiana e insistían en la importancia de la neutralidad española. Al unísono defendían la política afri-

⁴*La América*, 24 de junio de 1859.

cana de O'Donnell ya que no la consideraban como una intervención sino como la ocupación de un territorio y el rescate de la "barbarie" de un pueblo que desde tiempos de Isabel la Católica tendría que haber sido español. No era pues, según ellos, un problema de colonialismo, sino una cuestión de "honor" y de civilización.

Por los datos arriba consignados vemos que *La América* se publicó en la época conocida en la historia de España como la del moderantismo (1845-1868) y más específicamente en su etapa unionista. Recordemos que en julio de 1856 se dio por terminado el "bienio progresista" en el que colaboraron el general progresista Baldomero Espartero y el moderado Leopoldo O'Donnell, quien fundó entonces el partido de la Unión Liberal, mismo que como su nombre lo indica trató de aglutinar a las fuerzas liberales para darles cohesión. Aquel bienio se caracterizó por un intento de llevar a cabo un proyecto liberal y progresista que cambiase la marcha de España; así, se ampliaron las bases electorales, se dieron las leyes de crédito y de ferrocarriles, y se implementó una nueva ley de desamortización. La sociedad española no estaba aún preparada para tal apertura y el bienio terminó, como dijimos, en 1856. El modernismo volvió al poder, primero con el general Ramón Narvaez y luego, a partir de 1858 hasta 1863, con O'Donnell a la cabeza. La Unión Liberal se mantuvo en el poder ininterrumpidamente hasta la caída de Isabel II en 1868, y en los años ya mencionados se consiguió una cierta estabilidad política al intentar llevar adelante el programa de conciliación liberal. Gracias a las leyes progresistas del bienio anterior se dio un considerable empuje a la economía, lo que repercutió en un indudable progreso económico. Esto, aunado a una política exterior activa e intervencionista, dio la impresión de que el poder e influencia de España renacían.⁵ Nelson Durán, especialista en esta época, nos dice que la Unión Liberal fue un partido ecléctico, que no trató de establecer criterios inmutables, que fue más bien pragmático, aunque se le tildó muchas veces de oportunista, y que no cabe duda de que implementó en España el gobierno más duradero y estable desde la caída del Antiguo Régimen.⁶

⁵Juan Sisinio Pérez-Garzón: "Crisis del feudalismo y revolución burguesa" en *Historia de España 9*. Madrid, Historia 16, 1976, pp. 63-64.

⁶Nelson Durán: *La Unión Liberal y la modernización de la España isabelina. Una convivencia frustrada: 1854-1868*. Madrid, Akal Editor, 1979, p. 89.

La América y los países hispanoamericanos

Fue pues en este medio político que nació la revista con la intención, como ya dijimos arriba, de unir a la ex-metrópoli con sus antiguas colonias. Si bien encontramos en *La América* muchos ensayos, editoriales y artículos que no se refieren al nuevo continente, no cabe duda que, comparado con otros periódicos españoles, su interés en lo americano era fundamental. Aparecía siempre la correspondencia de ultramar, en donde se publicaban noticias de diversos países hispanoamericanos. En cuanto a editoriales y artículos, muchos de ellos versaban sobre las cuestiones de estos países, siempre y cuando hubiese algo de importancia: la anexión de Santo Domingo, los discursos del presidente de los Estados Unidos, James Buchanan, sobre su intención de comprar Cuba, la guerra de Secesión de aquel país y evidentemente la cuestión mexicana, tema de nuestro estudio.

La palabra "unión" preocupaba muchísimo a los editores de *La América*. Consideraban que aquello que más ataba a España con los países hispanoamericanos eran los lazos culturales, pero que aún éstos se estaban perdiendo debido a la presencia e influencia del mundo anglosajón en estas tierras. Por ello, era urgente crear vías de comunicación que uniesen a ambos mundos, tales como tratados postales, líneas comerciales trasatlánticas y estaciones navales estratégicas, para "lo que se ofreciese". Estos nexos debían ser reforzados por lazos culturales que, una vez bien establecidos, lograrían acercar a la antigua metrópoli con sus antiguas colonias. Con esta inquietud el Sr. Asquerino, director de la revista, propuso a Isabel II y al gobierno español la celebración en Madrid, para abril de 1862, de una *Exposición Agrícola e Industrial Hispanoamericana* en la que se expondrían los productos tanto españoles como americanos; ello lograría un comercio mayor entre las dos regiones, que a su vez "crearía intereses de una y otra parte, a cuya sombra se harían más frecuentes las relaciones y más imposibles las rencillas injustificadas".⁷ La idea tuvo una excelente acogida, el gobierno nombró una Junta organizadora, encabezada por "el Marqués de Veragua, descendiente del inmortal Colón". La convocatoria tuvo cierta respuesta por parte de algunos países hispanoamericanos, y en Chile se contestó con una carta que empezaba con: "Al fin, la España se despierta".⁸ Tal parecía, por lo que hemos podido ver en la revista, que al prin-

⁷*La América*, 8 de marzo de 1859.

⁸*La América*, 8 de julio de 1859.

cipio todo iba viento en popa, se hablaba de construir un edificio para las instalaciones —con suscripciones de los distintos países— de imitar a Francia e Inglaterra en su experiencia expositiva, de adelantar la fecha a 1861... De alguna manera se perdió el entusiasmo, se dijo que la Exposición se transfería hasta 1864, y —creemos que— no llegó a llevarse a cabo debido a la política española hacia América (en Santo Domingo, México, Perú, Venezuela, Chile) y a la propia inestabilidad política, social y económica de España a partir de 1866.

Si bien la mayoría de los redactores insistían en esta unión con la América hispana por medio de la cultura y del comercio, otros hablaban de la necesidad de una confederación que, ante el amago de la raza anglosajona, enlazase a la latina por medio de una fusión entre la antigua metrópoli y las repúblicas hispanoamericanas, bajo las bases de una perfecta igualdad. He aquí las gandilocuentes palabras de Castelar al respecto:

En el Atlántico se hallan dispersas grandes repúblicas que son el naufragio de nuestras antiguas glorias... necesitan de una potencia europea que tenga derecho a su agradecimiento, derecho a darles los consejos que una buena madre da siempre a su hijo.⁹

Vemos pues que la postura de *La América* hacia el nuevo continente era un tanto ambigua. Por un lado se veía la necesidad de unirse, de hermanarse ante el peligro anglosajón, pero por otro lado no dejaba de haber un resabio de colonialismo, —"pater­nalismo" lo llamaban ellos—. Y así, Asquerino escribía:

Hoy España sacudida de su letargo abre los ojos al sol de la libertad y tiende sus brazos cariñosos a sus hijos emancipados, llamándoles a la tierra de sus tradiciones, al hogar de sus padres, ofreciéndoles lazos de amor y armonía, a fin de que la raza latina, siendo lo que fue en el siglo de Carlos V, sea lo que debe ser, lo que la Providencia quiere que sea, en el siglo XIX.¹⁰

Esta tendencia a referirse a las glorias del pasado es constante en la revista. España fue gloriosa —decían ellos— y ahora tal parecía que lo volvería a ser; y si no lo era, se debía a su sangría

⁹*La América*, 8 de diciembre de 1859.

¹⁰*La América*, 24 de enero de 1859.

en siglos anteriores, a sus esfuerzos sobrehumanos "para comunicar vida a regiones apartadas"; si había quedado exhausta en el número de sus hijos y los elementos de su prosperidad "fue para dar su más robusta gente a Cuba y Puerto Rico, a México, Paraguay, Chile, Perú, California, Florida y Filipinas",¹¹ expresaba Pascual Madoz, que se distinguió como gran liberal español. La postura del agradecimiento de los países hispanoamericanos a la "Madre Patria" era manejada con bastante frecuencia, pero había momentos en que se exageraba, ya que se tildaba a aquellos de ingratos, de desagradecidos y aún de salvajes. He aquí un ejemplo de ello, escrito por un español de América:

Si no dio la España a la América lo que era imposible darla, la dio en cambio sus hijos: *ocho millones de hombres* (sic) vinieron a este continente. Y forman esa raza blanca de que tanto se vanagloria la nobleza americana y con razón, pues a esa inmigración, *causa principal acaso de la decadencia actual de nuestra patria* (sic) deben los americanos el no ser todos de color cobrizo y el andar con un traje de civilización en vez de ir corriendo los bosques con la hoja de Parra del paraíso".¹²

Pero ni todos los corresponsales eran como el que escribía lo que acabamos de referir ni todos los redactores eran tan obtusos. Algunos, al revés, sobresalían por su interés y comprensión del mundo hispanoamericano. Daremos como ejemplo el caso de Jacinto Albistur, ministro plenipotenciario español en los Estados del Río de la Plata, quien redactó una serie de artículos titulados: *Del porvenir político y social de la América del Sur*, que consistió en un análisis sereno, profundo y, a nuestro parecer, muy acertado. Haremos referencia a él, pues aunque nuestro centro de interés es la cuestión mexicana, no cabe duda de que en todo lo que se decía y se pensaba de la América Hispana se incluía a México, por lo que creemos que todo ello nos da una visión mucho más amplia. Según Albistur, no había razón para desesperar del porvenir de la América hispana, ya que a pesar del desorden y aparente caos se estaban produciendo nuevas combinaciones políticas que darían forma a la idea democrática que en vano se trataba de arraigar en Europa, donde las tradiciones, la historia y los intereses creados le eran adversos. Y así, comentaba: "nuevo es el mun-

¹¹La América, 24 de enero de 1859.

¹²La América, 8 de octubre de 1859.

do nuevos han de ser sus destinos".¹³ Añadía que al viejo continente sólo llegaba de América "el rumor de sus revoluciones", pero que en cambio nadie conocía el trabajo latente y continuo que se estaba verificando en las entrañas de esa sociedad y que de esto "sólo se daban cuenta aquellos poquísimos individuos que entre los que visitaban la América eran capaces de esa observación". Asentaba además que así como al principio estos países no habían estado preparados para la libertad y menos para el régimen democrático, al cabo de cuarenta años de vida independiente, sería imposible imponerles una monarquía. Terminaba diciendo: "no hay que hacerse ilusiones: contra el primer trono que se intentase alzar en las nuevas repúblicas, se levantarán los pueblos en masa".¹⁴ Albistur no temía que la raza anglosajona conquistase a la latina, pero para ello España tenía la obligación de contribuir a mejorar la suerte de sus hermanas de América por medio de la inmigración. Esperaba que con sus artículos, España cambiase de actitud hacia estos países:

Nuestro propósito ha sido procurar contribuir a que en España se preste la debida atención a lo que está sucediendo en la América del Sur. Este continente es de suma importancia y en él debe fundarse el desarrollo de nuestras relaciones políticas y mercantiles con aquellos pueblos, que tanto nos interesa fomentar.¹⁵

Y ya para terminar creemos también interesante dar el punto de vista de un hispanoamericano acerca de todas estas cuestiones que se han venido analizando. José Ma. Samper, neo-granadino —o colombiano—, y cuyo país no había sido aún reconocido por España, era colaborador asiduo de la revista. Como tal, escribió una serie de artículos titulados: Unión hispanoamericana que reflejaba bien su pensar. Empezaba comentando que el discurso del presidente de los Estados Unidos, Buchanan, "aunque más extravagante que amenazador" le había llevado a hacer una serie de reflexiones. No le cabía duda de que España "había resucitado" y que dentro de poco se convertiría en una de las primeras potencias del mundo, pero que era su deber —y su conveniencia—, ante el avance anglosajón, el formar una mancomunidad iberoamericana que incluyese a toda la península ibérica y a toda la Amé-

¹³ *La América*, 24 de septiembre de 1859.

¹⁴ *La América*, 8 de octubre de 1859.

¹⁵ *La América*, 8 de diciembre de 1859.

rica no sajona. Para ello, debía de cambiar su actitud ante esta última. Y aquí el autor daba rienda suelta a su manera de pensar. Se reconocía como republicano y demócrata por nacimiento y por convicción, y profundamente español por simpatía. Consideraba que España estaba equivocada al no aceptar a las nuevas repúblicas con sus instituciones democráticas y le aconsejaba que si no quería perder a Cuba, había que darle la condición de provincia y así igualarla con las regiones peninsulares.¹⁶ Repetía que los principios esenciales de las repúblicas hispanoamericanas eran la libertad y la igualdad, profesaba su fe en la democracia internacional y por ende en el fin del intervencionismo. Además, se quejaba del mal que hacían a estos países tanto las repetidas intervenciones como la protección dada a los súbditos europeos que vivían en ellos, y causantes en gran parte de la separación entre ambos continentes:

... la política de los bloques, de las intervenciones injustificadas, de las usurpaciones de territorio, de la ciega y vejatoria protección dada a todas las exigencias de los súbditos europeos con sumo escándalo; esa política que hace a los grandes gobiernos cómplices de iniquidades supremas en América, no puede menos que engendrar desconfianzas, retraer a los hispanoamericanos de ese noble espíritu de hospitalidad y liberalidad que los distingue, y al cabo crear entre los pueblos de los dos continentes antipatías, comenzando por ser ridículas, acaban por hacerse excusables y legítimas a los ojos de las sociedades poco adelantadas y de los gobiernos intolerantes.¹⁷

La América y la cuestión mexicana

Si bien no había colaboradores de nuestro país en *La América*, sí aparecían noticias acerca de él, y los comentarios al respecto fueron siendo cada vez más frecuentes hasta culminar en 1862. Las nuevas sobre México llegaban por tres vías: la más común era a través de los propios corresponsales de la revista, la segunda por el *Diario de la Marina* de la Habana y la tercera por los periódicos estadounidenses, ya fuesen de Nueva York o de Nueva Orléans. En general llegaban con un retraso de un mes o un mes y medio, eran bastante verídicas en lo que se refería a nombres, fechas y lugares, pero en cambio muy tendenciosas en cuanto a

¹⁶*La América*, 8 de febrero de 1859.

¹⁷*La América*, 24 de mayo de 1859.

interpretación y comentarios, ya que los corresponsales en México y en Cuba no veían con muy buenos ojos a los mexicanos, sobre todo a los del partido liberal.

En un principio la actitud de *La América* frente a estas noticias eran generalmente de antipatía, como lo era la de casi toda la opinión pública hispana. Recordemos que tanto el gobierno como el pueblo español se sentían agraviados por la posición del gobierno liberal mexicano, con el que se habían roto las relaciones desde principios de 1857, al no prestarse éste a castigar inmediatamente a los asesinos de cinco españoles que habían sido muertos en la hacienda de San Vicente, en Chiconcuac, Morelos. Si bien éste había sido el motivo inmediato de la ruptura, las relaciones entre los dos países nunca habían sido fáciles, ni aún a partir de 1836, fecha en que se firmó el Tratado de Paz y Amistad. La causa principal de las desavenencias fue "la deuda española", que así se le llamaba, y que en realidad no era más que una deuda interna mexicana con acreedores de nacionalidad española residentes en México. Debido a razones cuya explicación no cabe en este ensayo, se firmaron varias convenciones por las que el gobierno mexicano se comprometía a pagar la deuda, convenciones que fueron avaladas por la legación española en México. Ya desde 1852 se vio que en dichos convenios aparecían una cantidad de falsos acreedores, por lo que el gobierno mexicano insistió en una revisión de los créditos. El asunto se volvió a plantear en 1853 y luego en 1856. En dicha fecha, el gobierno de Comonfort mandó embargar los bienes de todos los acreedores españoles a los que ya se les habían pagado una gran cantidad de créditos. Ello llevó a España a amagar a México con el uso de la fuerza. Envío varios buques de guerra frente a Veracruz y con ellos un ultimátum al gobierno comonfortista. Se llegó a un cierto arreglo, pero advinieron luego los asesinatos arriba mencionados, por lo que el encargado de los negocios de la legación española, Pedro Sorela, al no obtener los castigos inmediatos requeridos, dio por terminadas las relaciones entre ambos países. México quiso evitar la ruptura y envió a José Ma. Lafragua ante la Corte de Madrid para tratar de llegar a un acuerdo, sin embargo el Ministro mexicano nunca fue recibido como tal. A todo este conflicto se le llamó "la cuestión mexicana".

Para no dispersarnos, hemos creído conveniente subdividir nuestro análisis de dicha cuestión desde la perspectiva de *La América* en seis pequeños apartados, que si bien muy relacionados entre sí, nos permitirán un enfoque más claro. Los temas propuestos son: México en general; México, Cuba y los Es-

tados Unidos; Benito Juárez; El Tratado Mon-Almonte; Joaquín Francisco Pacheco; el Conde de Reus y la intervención española en México.

a) *México visto por La América*

La revista hacía desde luego referencia a la guerra civil por la que pasaba nuestro país y pensaba que ésta era una más de las que repetidamente surgían debido a la constante anarquía que prevalecía desde 1821. Según ellos, México era un país rico y grande, pero habitado por forajidos y depredadores, incapaces de gobernarse y aún menos de relacionarse con las potencias civilizadas, y de cumplir o acabar los compromisos contraídos. Es evidente que los corresponsales tenían gran culpa de esta visión tan negativa, pues, como dijimos más arriba, los comentarios que enviaban eran de mala fe, sarcásticos y burlones y en gran parte ellos eran los culpables de que en España se acrecentase la repulsión y el desprecio hacia México. He aquí algunos ejemplos. Un corresponsal enviaba, en enero de 1859, la Proclama que Juárez dio en Veracruz en octubre de 1858 sobre la inminencia de la guerra con España ya que varios buques españoles se dirigían a las aguas de Tampico con una abierta actitud bélica. El escrito era ecuaníme, estaba bien estructurado, y el análisis de la situación era razonable, pero, el corresponsal hacía sus propios comentarios en el texto (con llamadas a pie de página). Y así, al explicar Juárez que "en México había habido adelanto en lo social", aquel comentaba:

es tal el adelanto de la revolución social en Méjico que es un desierto todo el país, que no hay sociedad civil y que si los indios siguen mandando algunos meses más, el país volverá a la barbarie. No es mala prueba de esto el lenguaje, plan y forma de este descabellado manifiesto.¹⁸

Se mofaban de la seriedad de la guerra civil, y para ellos no consistía más que en el hecho de que "los partidos conservador y constitucionalista se disputaban el modo de robar sin riesgo, ocupando los puestos públicos".¹⁹ En el fondo, para estos corresponsales hispanos, todos los mexicanos eran iguales de corruptos, lo único que los unía, tal parecía, era su odio a los españoles:

¹⁸*La América*, 24 de enero de 1859.

¹⁹*La América*, 24 de agosto de 1860.

Como de costumbre, los españoles sufrimos de manera horrible pues que todos los partidos, sin distinción de banderas, nos ponen presos, nos sacan préstamos forzosos y nos vejan a su antojo sin consideración de ninguna clase... Me guardaré siempre de decir que los conservadores son mejores que los liberales, ni de que los liberales sean mejores que los conservadores, pues como dice el vizcaino, *vosotros sois todos la misma familia, incapaz para más de lo que se os vé hacer* (sic).²⁰

Así pues, a la vez que denigraban al país, exageraban en cuanto al trato dado a los españoles. Según ellos, "la república mexicana hacía hecatombes con los desamparados españoles",²¹ y a éstos "se les perseguía como venados o liebres".²² Los gobiernos de cualquier color que fuesen "no perdían ningún momento de seguir ultrajando a España en las personas e intereses de sus laboriosos hijos que tienen la desgracia de vivir en este país".²³ Todo esto nos obliga a recordar los artículos de Jacinto Albistur a los que ya hemos hecho referencia en que se quejaba de lo mal que se conocía a las repúblicas hispanoamericanas.

Hemos de reconocer, sin embargo, que a pesar de todos estos informes mal intencionados, a medida que se fue haciendo inminente la intervención, algunos editorialistas se mostraron más comprensivos hacia México y sus problemas. Así, Nemesio Fernández Cuesta, uno de los redactores que siempre se mostró más abierto, comentaba sobre la situación de nuestro país: "Pobre Méjico! esa república es un ejemplo vivo de los males a que conduce un bastardo militarismo."²⁴

¡Infortunado pueblo! Ahora caerán sobre tí como buitres sobre la presa sin vida los Almontes, los Miramontes, los Santanas, y tantos otros mandarines que día tras día fueron agotando los inmensos recursos de ese suelo feraz, riquísimo y rasgaron el pendón de tu nacionalidad!²⁵

²⁰*La América*, 24 de septiembre de 1861.

²¹*La América*, 24 de agosto de 1860.

²²*La América*, 8 de septiembre de 1860.

²³*La América*, 24 de agosto de 1860.

²⁴*La América*, 24 de septiembre de 1861.

²⁵*La América*, 8 de febrero de 1862.

b) *México, Cuba y los Estados Unidos*

Todos los colaboradores de *La América* temían al expansionismo norteamericano, y consideraban que de la suerte de México dependía la de Cuba. La perla antillana tenía que convertirse en el punto de unión con Hispanoamérica y de contrataque a los Estados Unidos. De allí debía de extenderse el espíritu latino y enfrentarse al progreso material anglosajón. Así se planteaba, a mediados del siglo pasado, aquello que Rodó llamaría, cincuenta años después, el Arielismo contra el Calibanismo.

Evidentemente a los lectores y redactores de la revista les preocupaba el que la unión norteamericana tuviese tanta influencia en el partido juarista. Testimonio de ello fue el incidente de Antón Lizardo en que un buque de guerra español fue interceptado en aguas mexicanas y llevado por otro norteamericano al puerto de Nueva Orleans. El corresponsal envió los detalles y el comentario se escribió en España. Se trataba, decían, de un acto de guerra en contra de su país. Se indignaban de que en aguas mexicanas un buque norteamericano hiciese lo que había hecho, sin ocurrírseles que tampoco el buque español tenía porqué estar allí. Para espantarlos aún más, de México les llegaban más noticias que decían que "Juárez, de acuerdo con los americanos, provoca hace ya tiempo una guerra con España para apoderarse los yankees (sic) de Cuba".²⁶

c) *Benito Juárez*

Como jefe del partido liberal, y por ende anti-español, Juárez era la encarnación del mal. De "indio" no se le bajaba, y de vendido a los Estados Unidos tampoco. Por lo demás, era como todos los otros jefes, conservadores o liberales, un corrupto y ladrón. Esas eran las interpretaciones que enviaban los corresponsales, y no hemos encontrado en nuestra revisión ningún halago o interés en la figura del presidente. No sería hasta después de la relación con el general Juan Prim y del fin del segundo imperio, que su figura tomaría relevancia y para algunos se convertiría en apoteósica.

d) *El Tratado Mon-Almonte*

Las primeras noticias a su respecto fueron de marzo de 1859

²⁶*La América*, 8 de septiembre de 1862.

en que se decía que tal parecía que México iba a dar completa satisfacción a España, poniendo en vigor los tratados, concediendo a las demás reclamaciones del gobierno español, prometiendo castigo a los culpables de los asesinatos y pagando una indemnización. Se añadía que Almonte, ministro de México en París, firmaría el Convenio con el plenipotenciario que nombrase la Reina.²⁷ Una vez firmado el Tratado se comentó que era un buen principio para estrechar las amistosas relaciones con la república mexicana "a la cual creemos que debería prestarse el apoyo moral que exigen los intereses de la raza española en el nuevo mundo".²⁸

e) *Joaquín Francisco Pacheco*

Así se llamaba el primer embajador que España envió a México, al considerar que la misión que iba a cumplir requería de un nombramiento más alto que el de Ministro Plenipotenciario. En general, los redactores de *La América*, y sus corresponsales en México, tenían a Pacheco en muy buen concepto, pues "era un hombre de inteligencia elevada y tenía conocimientos especiales no comunes para tan alta misión". En este sentido, Eugenio de Olavarría, secretario de la redacción y a nuestro parecer bastante liberal y acertado en sus comentarios, decía que era de suma importancia en las relaciones hispanoamericanas el nombramiento de los plenipotenciarios ya que para el gobierno español:

... los puestos diplomáticos, en la América independiente, son puestos secundarios y dignos solamente de ser ocupados por hombres de poco valor e inteligencia o por aprendices que van a ensayar sus fuerzas para obtener después otro puesto sin duda más agradable y descansado en las Cortes de Europa... En Europa las relaciones internacionales están basadas en reglas fijas, reconocidas y respetadas por todas las naciones europeas y el diplomático puede decirse que tiene un código estricto para conducirse. No sucede igual cosa en América, donde todo está por hacerse y donde las diferencias de forma de gobierno producen a veces obstáculos y dificultades que no han sido previstos y que pueden ser anulados por las reflexiones de un hombre inteligente y por el peso racional que sus palabras y sus actos tendrían en un consejo de hombres

²⁷*La América*, 24 de marzo de 1859.

²⁸*La América*, 8 de octubre de 1859.

buenos.²⁹

Y sin embargo, Pacheco no estuvo a la altura de su misión, pues según los informes de los corresponsales intervino abiertamente en la política interna de México. No hemos encontrado comentarios al respecto pues faltan la mayoría de los ejemplares de 1861, año en que se discutió en las Cortes el caso de embajador español.

f) *El Conde de Reus y la intervención española en México*

Si bien los dos temas parecen ir juntos, recordemos que a finales de 1858, en pleno senado español, el general Juan Prim y Prats había tomado la defensa de México y se había opuesto a todo tipo de intervención en él. Había entonces argüido que dominaba en España una ignorancia total tanto respecto de nuestro país como de la cuestión mexicana. Insistió en que antes de emprenderla en contra de él se estudiase el asunto y se actuase con justicia. Prim se mostró contundente y altivo, y tanto su actitud como la defensa que emprendió de México molestaron a la casi totalidad de los españoles. *La América* también se manifestó indignada y publicó varios artículos, de distintos colaboradores, que se sentían azorados ante el desplante del general y la osadía de defender una causa perdida. Para todos ellos "el general Prim había dado una gran caída parlamentaria".³⁰

En cambio, para 1861 el nombramiento del mismo general como ministro plenipotenciario y jefe de las tropas armadas españolas les pareció acertado. Evidentemente había habido un cambio de actitud en *La América*, en lo referente a la intervención en México. Así como al principio la habíamos visto agresiva e incomprensiva hacia México, ahora se pedía —y se esperaba— del Conde de Reus una política prudente y conciliadora. La revista se había ido radicalizando, creemos nosotros, y había tomado como banderas: la libertad, la democracia y la no-intervención. Empezaban a darse cuenta de que una parte del pueblo mexicano tenía razón en su lucha y que había que ayudarle a salir adelante con su proyecto.

Por ello, Fernández Cuesta escribía:

Estamos seguros de que el general que manda nuestras tropas

²⁹*La América*, 24 de febrero de 1860.

³⁰*La América*, 24 de diciembre de 1858.

no permitirá ni que éstas hagan mal papel ni que siryan de instrumento para imponer a los mexicanos una forma de gobierno que rechacen. El partido liberal nos ha hecho agravios en Méjico, pero preferiríamos perdonárselos a hacernos instrumentos del partido reaccionario que nos ha ofendido también y que establecerá una tiranía insoportable, cuya responsabilidad sería nuestra.³¹

Para Olavarría, secretario de la redacción, "las intervenciones habían sido siempre funestas para los gobiernos que las han realizado", por lo que insistía en que "España podía tener una influencia omnímoda en América, pero no por ese camino cubierto de abismo, erizado de escollos". Hizo hincapié por lo tanto en el ideal de los fundadores de la revista: "Nosotros debemos pretender una gran influencia en América, pero científica, moral y no material, y de fuerza. Esta es la verdadera política española, lo demás sería nuestra ruina y nuestra deshonor".³²

El general Prim era ahora el responsable de la actitud de esta España liberal cerca del México constitucionalista, y los redactores de *La América*, en general, tenían puestos los ojos en él. Su misión podía cambiar la historia reciente entre los dos países, y así parecía intuirlo uno de los editoriales firmado con una "A":

Ese odio, no lo duden los mejicanos, ese odio conque hoy se nos distingue, ha de trocarse bien pronto en sincera simpatía y noble afecto. España, la patria de sus padres, siempre fue magnánima y generosa, y en los sucesos que tan abocados estan han de abrazarse aún al pendón de Castilla que con tanta gloria levantará por aquellas regiones el bizarro general Prim, como único centro de grandes esperanzas, como único baluarte de sus libertades.³³

En el análisis que hemos presentado queda plasmada la visión que tenía la mayoría de la opinión pública española sobre el México decimonónico. No cabe duda de que había respecto de él una gran ignorancia y poca simpatía, y lo que es más grave aún, escaso interés en conocerlo mejor. Por ello, la aparición de una revista como *La América* fue un hecho importante para el acer-

³⁰*La América*, 24 de diciembre de 1858.

³¹*La América*, 8 de febrero de 1862.

³²*La América*, 8 de septiembre de 1861.

³³*La América*, 8 de febrero de 1862.

camiento no sólo entre España y México, sino entre la ex-metrópoli y sus antiguas colonias. Si bien en un principio esta revista se mostró poco comprensiva hacia la "cuestión mexicana", vimos cómo su actitud fue cambiando a medida que ella misma fue asumiendo ideas más liberales y democráticas, hasta mostrarse contraria a la intervención en nuestro país. Es interesante, además, recalcar que la postura crítica que fue tomando contra el intervencionismo fue paralela a la actitud antigobier-nista que la fue poco a poco definiendo. Hizo hincapié en la necesidad que tenía España de arreglar sus cuestiones internas y lo absurdo que era arriesgarse en empresas que más que servirle a ella interesaban al emperador francés. Este problema de la in-tervención en nuestro país y la problemática interna española quedaron bien plasmados en una simpática cita del editorialista Fernández Cuesta que, como hemos visto a lo largo de este es-sayo, fue uno de los colaboradores de *La América* que más com-rensivo y liberal se mostró respecto a la "cuestión mexicana":

Los tres médicos que van ahora a curar los males de Méjico son de lo más calificado que hay en la facultad europea; tres mé-dicos son los que se llama generalmente para toda consulta, después de lo cual lo más natural, o lo que ocurre más co-munmente es que se muere el enfermo. Pero en este caso hay una esperanza de que cure, porque uno de los doctores se halla atacado de un mal muy parecido y conoce por sí todos los síntomas, indicaciones y contraindicaciones que presenta la dolencia. Este doctor puede decir como Dido: *Non ignaro mali, miseris subcurrere disco* (conocedora del mal, aprendo a socorrer a los necesitados).

Si bien los mejicanos le podrían contestar con el refrán espa-ñol: *Médico, cúrate a tí mismo*.³⁴

³⁴*La América*, 24 de septiembre de 1861.

BIBLIOGRAFIA

Aparte del periódico *La América*, se utilizaron como apoyo documental las siguientes obras:

DURAN, Nelson: *La Unión Liberal y la modernización de la España isabelina. Una convivencia frustrada 1854-1868*. Madrid, Akal Editor, 1979.

PEREZ-GARZON, Juan Sisinio: "Crisis del feudalismo y revolución burguesa" en *Historia de España 9*. Madrid, Historia 16, 1976.

VIGIL, José Ma.: "La reforma, la intervención y el imperio" en *México a través de los siglos X*. México, Ed. Cumbre, [s.f.].

ZAMACOIS, Niceto de: *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*. México-Barcelona, J.F. Parrés y Cía., 1880. Tomo XIV.

LIZBETH SAGOLS

Ética y Tragedia*

"Juzgar a la afirmación desde el punto de vista de la negación, y a la negación desde el punto de vista de la afirmación (...) éste es el arte del genealogista"...

Gilles Deleuze**

La ética nietzscheana puede ser vista como una ética de la espontaneidad, la fuerza vital y arbitraria, la acción exterior, la autosuficiencia y la afirmación unilateral de la propia voluntad de poder. Así lo sugieren múltiples pasajes de la *Genealogía de la moral* en donde leemos, por ejemplo:

Toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, (nace) de una acción y un brote espontáneo.¹

¿Qué otra ética podemos encontrar en un filósofo que parece añorar los tiempos de la bestia rubia, los tiempos en que existía el "derecho a la crueldad" y en que —al estar en una tierra extraña— los hombres

*retornaban a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces (...) dejando tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas, con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil...*²

*Ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México en la mesa redonda *Genealogía y arqueología de la moral*, celebrada en Toluca, noviembre de 1987.

**Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, p. 98.

¹ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Ed., I, §16, p. 43.

² *Ibid.*, §11, p. 37.

Según esta perspectiva, el bueno es el que tiene un nacimiento *alto*: noble, sano, fuerte y activo. *El malo, por el contrario, es el que tiene un nacimiento bajo*: vil, enfermo, reactivo.³ Como afirma Michel Foucault, Nietzsche entiende el surgimiento de la ética como una cuestión de procedencia sanguínea: casta y linaje (*Herkunft*) y como una emergencia violenta de múltiples fuerzas: unas dominantes, otras dominadas (*Entstehung*).⁴ Lo ético en Nietzsche parece residir así, en la necesidad y no en la libertad. El bien y el mal son dados por la herencia. Se nace fuerte o se nace débil.

Pero si bien este punto de vista es en gran medida irrebalsable, deja de lado, sin embargo, ciertos aspectos del filosofar nietzscheano. Pues aunque la ética noble implica una valoración positiva de la inmediatez y la espontaneidad de la voluntad de poder, Zaratustra —el anunciador del superhombre, de una nueva nobleza y nuevas tablas morales— no actúa de manera violenta y arbitraria. Tampoco reduce su actividad a la pura exteriorización ni a la afirmación unilateral de su propia fuerza, por el contrario, vive su pluralidad interna, ya que según él:

...es preciso tener todavía caos dentro de sí para dar a luz una estrella danzarina.⁵

(pues) el alma más vasta es la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí.⁶

Zaratustra reflexiona, dialoga consigo mismo, espera la ocasión adecuada para hablar con los hombres, tiene conciencia del peligro que implica vivir, posee afán de vínculo con los otros y ama el *ocaso*. Sabe que sólo muriendo, negándose, logramos ser creativos.

³ Cfr. Deleuze, *op. cit.*, pp. 168-172.

⁴ Cfr. Foucault, Nietzsche, genealogía e historia, en *El discurso del poder*, Ed. Folios.

⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Ed., Prólogo § 5, p. 39. Está presente aquí —desde luego— la idea de un sujeto plural, la cual es expresada con mayor claridad en *La voluntad de poder*: "Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: ¿quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra idea y de nuestra conciencia? Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad (§ 485). Si no hemos destacado esta idea en el desarrollo del texto —aunque también ella se opone a la autosuficiencia de la bestia rubia— es porque consideramos que, en definitiva, ella importa en el filosofar nietzscheano en tanto hace posible la transformación del individuo a través del tiempo.

⁶ *Ibid.*, De las tablas nuevas y viejas §19, p. 288.

Para que el creador exista —afirma Nietzsche— son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones.⁷

Zaratustra no es autosuficiente. Y en oposición a la bestia rubia, no asienta su existencia en un nacimiento noble o vil: habla de una nobleza centrada en los descendientes, no en la procedencia,⁸ y nos invita a crear constantemente nuevos valores.

¿A qué se debe esta dualidad: una ética de la afirmación de sí y el incremento de unos valores que nos son dados, frente a otra de la negación de sí y la necesidad de crear siempre nuevas tablas. Desde luego, podemos eliminar esta contraposición diciendo que el *Zaratustra* fue superado por el filosofar a martillazos destructivo y suspicaz de los libros siguientes.⁹ O podemos decir también, que el *Zaratustra* es la obra central de Nietzsche y que por tanto los libros posteriores tienen una importancia menor.¹⁰ Pero al plantear las cosas de este modo desconoceríamos dos hechos fundamentales. Por un lado, olvidaríamos que el mensaje del *Zaratustra* incluye la afirmación de la voluntad de poder. Para el immoralista es necesaria —paradójicamente— una voluntad de violencia que dé nuevos contenidos al bien y al mal:

Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y el mal —señala Nietzsche— ejercéis violencia valoradores; ése es vuestro oculto amor.¹¹

Y para él, sólo tiene sentido hundirse en el ocaso, cuando buscamos poder:

...donde hay ocaso y caer de hojas, la vida se inmola a sí misma por el poder!¹² (dice Zaratustra en *La superación de sí mismo*).

Por otro lado, olvidaríamos que la *Genealogía de la moral*, más que proponernos el modelo de la bestia rubia, nos narra su derrota y, en consecuencia, su negación. ¿Cómo podría ser negada por

⁷ *Ibid.*, De las islas afortunadas, p. 133

⁸ *Ibid.*, De las tablas viejas y nuevas § 12, p. 282.

⁹ Así lo hace implícitamente Foucault en la obra que hemos citado anteriormente, y también lo hace, de alguna manera, Deleuze en la obra que también citamos.

¹⁰ Así lo hace, en gran parte, Fink en *La filosofía de Nietzsche*.

¹¹ Nietzsche, *Zaratustra*, De la superación de sí mismo, p. 172.

¹² *Ibid.*, p. 171.

otros si ella no contuviera ya en sí misma la posibilidad de negarse?

De suerte que la afirmación y la negación de sí, parecen ser concomitantes en el pensamiento nietzscheano. Y es que el principio constitutivo de lo real: la voluntad de poder,¹³ contiene lo negativo como un instrumento de su afirmación suprema. En efecto, si tomamos en cuenta que el poder no es en la voluntad algo a alcanzar, sino algo intrínseco,¹⁴ advertiremos que lo querido por ella no es otra cosa sino la afirmación o el goce de sí.

Y el placer—dice Nietzsche—

quiere profunda, profunda eternidad.¹⁵

Sólo que la eternidad implica lo trasindividual y por ello la voluntad de poder quiere negarse para afirmarse a sí misma en el todo. En este sentido, junto con Paul Valadier podemos decir que la voluntad de poder culmina en el deseo de eternidad; ella es, entonces,

voluntad de perderse a sí misma para asentir (a lo eterno).¹⁶

En realidad, no podría ser de otro modo en una filosofía que constantemente habla del juego y la danza y que —en todo momento— se nutre de una visión trágica de la existencia. Visión que —como afirma Fernando Savater— tiene su centro referencial en la tensión,¹⁷ y —según lo muestra la obra de Nietzsche dedicada a este tema surge ahí donde se efectúa un vuelco, una inversión. En *El nacimiento de la tragedia*, leemos que la relación Apolo-Dionisos surgió gracias al trastocamiento de la sentencia dionisiaca de Silenio, a saber:

Lo mejor (para el hombre) es no haber nacido, no *ser*, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es morir pronto.¹⁸

¹³ Hablamos aquí (siguiendo a Deleuze) de un *principio plástico* y no de un principio que se separa de lo principiado.

¹⁴ El poder no es algo representativo, sino un complemento interno a la fuerza, cfr. Deleuze, *Op. Cit.*, pp. 73-76.

¹⁵ Nietzsche, Zarathustra, La segunda canción del baile, p. 313.

¹⁶ Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, p. 542.

¹⁷ Cfr. Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Ed. Taurus.

¹⁸ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 52.

Para hacer frente a tal pesimismo, los griegos crearon los dioses del olimpo: desarrollaron el instinto apolíneo de belleza que poco a poco hizo posible un "orden divino de la alegría". Del espanto surgió lo bello, igual que de los arbustos espinosos —dice Nietzsche— brotan las rosas.¹⁹ Así, el saber dionisiaco sufrió un vuelco definitivo: la existencia se tornó a tal grado apetecible que lo peor para un griego no fue ya el haber nacido, sino

...morir pronto, y en segundo lugar llegar a morir alguna vez.²⁰

De esta inversión surgió el juego dinámico entre lo apolíneo y lo dionisiaco, un juego en el que lo decisivo es la tensión mantenida por ambos dioses: la metamorfosis efectuada en el ir y venir de la afirmación y la negación de sí.

¿Dónde se origina entonces la ética? Con base en una visión trágica, quizá pueda decirse que ella emerge ahí donde hay tensión, donde al mismo tiempo que somos creativos, juzgamos según la fuerza o la debilidad, y ahí donde al aceptar los criterios supremos de lo bueno y lo malo, somos capaces de inventar nuevos valores. Pues,

símbolos son todos los nombres del bien y el mal —afirma Nietzsche—; no declaran, sólo hacen señas.²¹

La ética nietzscheana parece surgir cuando al ser reflexivos tendemos a la espontaneidad y viceversa; ella parece brotar en el momento que hacemos don de nosotros mismos y somos capaces de crear vínculos con los hombres, sin olvidar que la crueldad y la violencia forman parte de la vida.

La novedad que pretende entregarnos Nietzsche con su ética noble no reside, entonces, ni en el Zaratustra ni en la bestia rubia, sino en la inversión constante de ambas figuras, en la posibilidad de danzar entre una y otra y jugar —en definitiva— con la libertad y la necesidad. De este modo, nos acercamos quizá a la moral del superhombre y comprendemos que el futuro anhelado por Zaratustra está ahí donde

...todo devenir parece ser un baile de dioses (...) un eterno huir de sí mismos y volver a buscarse a sí mismos de muchos dioses,

¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁰ *Idem.*

²¹ Nietzsche, *Zaratustra*, La virtud que hace regalos, p. 120.

como un bienaventurado contradecirse, oirse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses. Ahí donde la necesidad es la libertad misma, que juega bienaventuradamente con el aguijón de la libertad...²²

Epílogo

¿Qué tanto hemos dialectizado —por así decirlo— a Nietzsche y qué tan válido es hacerlo? Difícil hablar de dialéctica en un pensador que se opone a ella en múltiples sentidos. Empero —como afirma Platón— "todo pensamiento es *dianoia*: diálogo del alma consigo misma."²³ Es por ello que en todo pensamiento profundo hay desdoblamiento. Es por ello también que incluso Gilles Deleuze —quien ha dedicado un libro a la oposición de Nietzsche a la dialéctica— puede reconocer (como lo muestra nuestro epígrafe) que negación y afirmación colindan en el filosofar nietzscheano.

Así, más que pretender mostrar una concepción dialéctica de lo real, hemos querido explorar un poco el desdoblamiento de un filosofar trágico.

²² *Ibid.*, De las tablas viejas y nuevas, p. 275.

²³ Platón, *Sofista*, 263 e.

JORGE RAMOS

Eros y Areté*

En su génesis y en su *telos* el amor es poiésis, es acto creador. Eros nace míticamente con Hesíodo: Al Caos suceden Gea, "la de amplio seno... y Eros, el más hermoso de los dioses".¹ Nace Eros míticamente, por voz de los poetas; esto es hecho, dato inicial. Parménides, el primer gran metafísico, dice que Eros fue "el primer dios en ser concebido";² pero aquí el gran Parménides habla con poder poético.

En el Fedro dice Platón que este poder de Eros es hermético;³ es poder nacido de misterio y, por ende, esotérico. Eros es causa de arété cuando está presidido por Afrodita Urania que es símbolo de la sublimación del instinto sexual porque es eros celestial, y es *pandemia*⁴ o Afrodita Popular cuando aquél se manifiesta como placer tosco o irrefrenable.

La templanza —dice Agatón en *El banquete*— "consiste en triunfar de los placeres..."⁵ Aquí Platón ya define lo que es esencial a la virtud del amor y luego preserva lo que era propio del pensamiento de Sócrates cuando escribe que "(Eros) es un gran demonio... intérprete y mediador entre Dios y los hombres..."⁶

Estos resabios de pensamiento mítico en Platón tienen una profunda razón de ser. En modo alguno Platón sentía disgusto por la poiésis mítica; cada vez que él se acercaba tangencialmente al núcleo del misterio su racionalismo no le hacía evasor; por el contrario recurría al mito como forma de expresión simbólica del ser.

* Conferencia pronunciada en la Semana de Filosofía 1989 de la Universidad Iberoamericana.

¹Hesíodo, *Teogonía*, México 1982, Edit. Porrúa, col. Sepan cuantos, p. 4.

²Platón, *El banquete*, México 1974, Porrúa, Sepan cuantos, p. 356.

³*Ibid.*

⁴*Ibid.*, p. 359.

⁵*Ibid.*, p. 367.

⁶*Ibid.*, p. 371.

Empero su actitud ante Hesíodo y los poetas era ambivalente. En su libro tercero de la *República* advierte de los peligros pedagógicos del mito para la educación que el estado debe impartir al hombre libre, pues "cuanto más hermoso es, más nefasto".⁷

Al contemplador de las esencias, al que es filósofo, no se le debe rehusar, en cambio, el poder simbólico del mito, pues la pedagogía debe ser para el pueblo y la mistagogía para el filósofo. Eros es hijo de Poros (la abundancia) y Metis (la miseria); es hijo pues de la *coincidentia oppositorum*. Mas si Eros es generado también es generador, pues él da origen a la belleza y se enamora de su creación; lacónicamente dice "Eros es amor a lo bello".⁸

Esta es la definición del amor platónico, pero es una definición todavía incompleta. El objeto del amor es, efectivamente, la belleza. Pero, ¿qué es la belleza? Y a esta pregunta, ardua para el filósofo, Platón responde con poder de poeta: "La belleza, respecto a la generación es como la Moira y la Eileitya".⁹ Moira es la ley que escruta el destino y Eileitya la deidad que protege los alumbramientos. La belleza es así lo que está muriendo al tiempo que nace. La belleza es instantánea, y de hecho por manifestarse en el tiempo no deja de estar en la eternidad, ya que de *allí* proviene, es cosa de moira, es cosa del destino.

"El objeto del amor es poiésis de belleza —define Platón—, de aquí se sigue que la inmortalidad es el objeto de Eros".¹⁰ El amor es, literalmente, un entusiasmo filosófico que dirige la mirada al más allá, por eso es también *mysterión*, secreto exagerado. Aristóteles, el definidor por excelencia, el buscador de ousías, dice que "Eros es la hipérbole de la Phylía".¹¹ El amor es, en este sentido, profundamente erótico, y la eudemonia o felicidad platónica es mejor expuesta por Jámblico cuando dice que "la felicidad culmina en su camino en la dichosa unión con un dios"¹² y por Plotino, para quien el éxtasis divino sólo es comparable, en su energía, "a la pasión con que se complacen los amantes".¹³

Bajo esta dimensión extática de Eros que armoniza el amor divino y el amor humano en el abrazo de los amantes, subyace la búsqueda inagotable del ser bisexuado primordial: El Andrógino.

⁷Platón, *La República*, México, Porrúa, Sepan cuantos, libro III, p. 375.

⁸Platón, *El banquete*, p. 373.

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, p. 374.

¹¹Aristóteles, *Metafísica*, 1158a, 11-12.

¹²Jámblico, *De Mystereis*, ed. Ficino, fols. e. VIII v-f.

¹³Plotino, *Eneadas*, libro VI, VII 36.

Por ello la copulación de los amantes es encuentro unitario y a la vez una búsqueda ontológica, que bajo el amparo del placer intenso puede tener un matiz emocional ciertamente doloroso. Por boca de Aristófanes, Platón dice en *El banquete* que "dichoso el que (en el amor) ha encontrado su mitad..."¹⁴

El andrógino constituye entonces el primordio ontológico del *homo erótico*. La cópula "representa la tentativa...de dos polos contrarios por unificarse y absorberse la una en la otra y así poder salir de sí mismas",¹⁵ y el secreto de Eros "consiste en la ayuda recíproca que (los amantes) hacen el uno al otro para renacer al andrógino como individuo puro, total... sin escisión".¹⁶

La unidad ontológica es pues la finalidad, el *telos* de la sexualidad, y la fuente del éxtasis creador está en la energía sexual. Todo lo genial —en su sentido de generador— es, según Platón, profundamente erótico y, en consecuencia, unitario y comunitario, pues el amor es entrecruzamiento sintético del amor divino y el amor humano. El amor es íntegro, nada escindido...

Debido a esto, el ser que en nada está escindido es primordial. En la mitología hebrea está hecho "a semejanza de Dios". Antes de ser escindido —dice Jacob Boehme— Adán "era andrógino y (al operarse esta división) pierde a la Virgen y gana a la mujer: Eva".¹⁷

Este ser androgénico es así un masculino integrado perfectamente a su complemento virginal. Al ser escindido (sugestivamente esta operación ocurre mientras está soñando) pierde a la Virgen y se descubre ante Eva con quien copularía *naturalmente*, pues desconoce todavía el sabor del fruto prohibido, cuyo efecto es la conquista de la libertad para elegir el bien o el mal. (El carácter onírico de este mitologema recuerda a Nietzsche cuando dice que "durmiendo y en sueños rehacemos la tarea de la humanidad primigenia".)¹⁸

Al despertar de un sueño, Adán percibiría dos hechos: Está escindido (ya no es como era antes de soñar), está incompleto, pero como ofrecimiento de compensación, ante él se halla Eva (que ha surgido de él, pero que no es él, sino Ella, la mujer, es decir, lo que antes en él era virgen). Contemplándola Adán percibiría

¹⁴Platón, *El banquete*, p. 367.

¹⁵Berdaiev. N., *El sentido de la Creación*, Buenos Aires 1974, Edit. C. Lohlé, p. 231.

¹⁶*Ibid.*, 228.

¹⁷*Ibid.*, 227.

¹⁸Jung C. G., *Símbolos de transformación*, Buenos Aires 1982, Edit. Paidós, p. 46.

ahora *deseo*, deseo de naturaleza sexual que en el fondo ocultaría un deseo de re-integración, de volver a ser él mismo a través de Eva. El abrazo amoroso obedecería en él a una atracción cósmica o a un llamado a la complementariedad del ser. De hecho, simbólicamente hablando, toda cópula es un acto regresivo, ya que se estructura en aras del rescate de un andrógino del tiempo pasado. Por esta razón, en el pensamiento mítico hebreo, hombre caído es sinónimo de hombre escindido, hombre en perpetua búsqueda de un complemento ontológico que le devuelva su unidad.

Al contemplar a Eva y percibir el naciente deseo, Adán copularía con su compañera, en la búsqueda con fruición de la androginia original. Pero este encuentro no perdura, no es —como dice un poeta— "puente hacia la eternidad", sino que se agota. Por eso Berdaiev deja ver que una supuesta naturaleza pecaminosa del coito (que ha corroido y enfermado a la conciencia accidental durante siglos) correspondería a "esa ilusión efímera de la cópula que concluye siempre en una reacción, en una vuelta atrás, en una desunión".¹⁹ "Esta separación contiene en sí toda la tragedia angustiosa del amor, consistente en la persecución dolorosa de la forma del andrógino y de la armonía cósmica que ella encierra".²⁰

El acto sexual encierra un núcleo de dolor "metafísico" porque no es eterno, porque no puede realizarse en plenitud, sino en un tiempo determinado y limitado. Biológicamente perpetúa la especie, ciertamente, pero metafísicamente debe proyectar a la eternidad, lo que hace también ciertamente de la sexualidad un misterio, en la medida que la eternidad es misterio. Es precisamente en este contexto en el que se puede entender quizá uno de los más penetrantes pensamientos expresados por Nietzsche: "Nunca encontré una mujer de la cual tener un hijo, porque te amo, ¡oh eternidad!"²¹

Tanto la sexualidad creativa, la sexualidad *poética*, lo que los griegos de la época de Platón llamaron *Eros* o amor a la inmortalidad, como la perpetuidad de la búsqueda del eterno femenino por parte del Adán "que despierta de su sueño" en el pensamiento mítico hebreo, apuntan a que el *hombre nuevo* no puede hacerse a sí mismo, como lo exigen los actuales tiempos, sin retomar en sus manos el misterio de ese ser que tiene como una de sus exclusividades hacer el amor sexual, no sólo teniendo como finalidad la perpetuación de la especie, sino como una aspiración a la

¹⁹Berdaiev, *op. cit.*, p. 265.

²⁰*Ibid.*

²¹*Ibid.* 261.

eternidad.

Dicho con otras palabras, la sexualidad no puede ser sólo procreativa, porque su naturaleza no es exclusivamente biológica, pero sí debe ser creativa, por el hecho de ser erótica, es decir humana y humano quiere decir, a su vez, proyecto de eternidad.

Tan deplorable es, por lo tanto, limitar el erotismo a su expresión copulativa, como también limitar la sexualidad a su necesidad procreativa. En ambos casos se empobrece la capacidad autocreadora del hombre, "que a través de la sexualidad renovada, resucita en sí la forma androgénica y su semejanza con Dios".²²

Como heredero de las formas de pensamiento de los helenos y los hebreos, el cristianismo ha sabido mantener en su seno esa simbólica sexual "en relación con el Cristo y su iglesia, con el logos y el alma del mundo".²³ Tal simbólica tiene su fundamento en el misterio de la nupcialidad. Comúnmente se piensa que los misterios existen para ser revelados por las diversas religiones y que carecen de toda sustentación filosófica, pero no es así; a despecho de lo que digan los empiristas y los positivistas, el mito —como mostraremos más adelante— es una forma de expresión simbólica del ser que nace de una experiencia del alma, ánimo o transconciente (según se le quiera llamar) y que existe como un hecho, independiente de nuestras teorías, o intenciones; es un hecho pues allí está, para ser estudiado.

El misterio no es el ente inmediatamente percibido, sino que subyace en él. Es el ente que está por debajo del ente con el fin de darle sentido, porque "el misterio reposa en el fondo de todas las cosas".²⁴ No es posible reducir el misterio bajo el análisis de categorías lógicas, porque está más allá de un tercer nivel de abstracción y más allá de un ser sustancialista; no puede ser objeto de una metafísica intelectualista o de un ontologismo. El misterio es la realidad del noumeno y el noumeno de la realidad, o sea que es un hecho, imposible como objeto para una metafísica "en tanto que un sistema (conceptualista), posible como simbólica de la experiencia espiritual"²⁵ que se apoya en la lógica, pero para quien la lógica no es finalidad.

La sola razón basta para abstraer, enjuiciar y discurrir, pero no basta pues para descifrar el misterio. Para captar el misterio

²²*Ibid.* 224.

²³*Ibid.*, 238.

²⁴Berdaiev, *Essai de Metaphysique Escatologique*, París, Edit. Aubie. p. 117.

²⁵*Ibid.*, p. 115.

se necesita al hombre entero no sólo su razón. Y si la metafísica adopta para su estudio la forma mítica como expresión histórica del ser humano, entonces está precisada también a adoptar la intuición como *medio* de conocimiento y al símbolo como *fin* de conocimiento; tiene que deponer por ende todo extravío empírico-ontologista y ver en el misterio no una realidad impenetrable o epistemológicamente negativa, sino una fuente inagotable de representaciones míticas.

La metafísica se concibe entonces como "un conocimiento del espíritu en el espíritu y por el espíritu; una simbólica de la experiencia espiritual por la que el espíritu se capta a sí mismo".²⁶ Este autoconocimiento del espíritu es de naturaleza intuitiva e intelectual, pero también perceptual y emocional, en síntesis, voluntaria, porque la hace el hombre *íntegramente*, no sólo con algunas de sus funciones gnoseológicas.

Y el autoconocimiento del espíritu hace de éste no sólo objeto, sino también sujeto de investigación; por esto dirá Schelling que la experiencia de la vida se encuentra en una frontera indiferenciada entre lo objetivo y lo subjetivo²⁷ y que "en la intuición intelectual el sujeto y el objeto son idénticos".²⁸ Berdaiev, por su parte, ve en la intuición emotiva "el esfuerzo supremo del hombre integral".²⁹

Cuando el hombre piensa en el objeto como símbolo él mismo es símbolo. Por eso dice Platón en *El banquete* que el hombre es símbolo del hombre, el símbolo es parte de una metafísica general y no particular porque "el pensamiento simbólico ofrece la posibilidad de libre circulación a través de todos los niveles de lo real";³⁰ el símbolo por consiguiente conduce a la unidad de lo que existe fragmentado.

"El símbolo es una forma de expresión de la que se deduce una gama interpretativa de suyo objetiva, pero que remite a una idea esculpida en el misterio".³¹ Si por el concepto al ente se le hace definitivo, por el símbolo se le hace infinitivo.

La ciencia que hace estudios comparativos del modo de experimentar los símbolos por parte de los antiguos, recibe el

²⁶*Ibid.*, p. 49.

²⁷Cassirer E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México 1978, FCE, libro II, p. 23.

²⁸Berdaiev, *Essai...*, p. 49.

²⁹*Ibid.*

³⁰Eliade M., *Tratado de historia de las religiones*, México 1982, Edit. Era, p. 407.

³¹Ramos J., *El valor del acto clínico*, La medicina en el umbral de la metafísica, inédito.

nombre de Mitología comparada.³² La Pneumatología que hace algo semejante con respecto a la experiencia del hombre actual, de hecho constituye una mitología contemporaneizada. La Pneumatología también podría ser definida como una filosofía de la experiencia de la *gracia*, que surge cuando la aprehensión intuitiva del símbolo despierta una gran emoción, que los artistas suelen llamar inspiración y San Agustín llamó *delectasia*.

Habiendo mostrado brevemente la sustentación ontológica del mito y sabiendo, como dice Wind, que "todo mito está animado por un misterio",³³ tomemos el tema de Eros, ahora en su acepción cristiana.

Recórdemos que el Adán andrógino al convertirse en Adán escindido pierde su parte femenina virginal (a la que por cierto los gnósticos o neoplatónicos cristianos llamaron *Sophia*), y con ello su sentido cósmico; sobreviene el desorden en su ser. Simbólicamente, Adán escindido, el *primo homo*, dirige su sexualidad reproductivamente para fincar la simiente de la humanidad y propagarla a la especie. Pero en esta uniformidad taxonómica de la especie, el hombre está llamado a individualizarse (como dice Nicol, mediante el descubrimiento de la inmortalidad del alma) y a dar un sentido comunitario a su existencia. La fraternidad es el concepto espiritualizado de especie: Aunque todos somos individuos, todos somos hermanos porque, después de todo, todos somos hombres.

Si con el Adán escindido, con el Adán viejo, el hombre naciente (como especie) muere a esa parte virginal femenina o *Sophia*, con el nuevo Adán, Cristo, gana una virgen, naciendo simbólicamente de ella. Inversamente al Adán viejo, el Adán nuevo renuncia a Eva para ganar a una virgen. Si Adán inaugura una especie, Cristo la concluye; en otras palabras, simbólicamente con Adán nace la humanidad, con Cristo nace la nueva humanidad.

Dice Berdaiev al respecto: "Por medio de Eva se había instituido la naturaleza (negativa) de la naturaleza sobre el hombre caído. Por medio de la virgen tiene que comenzar la liberación del hombre de esta potencia natural. El hombre (en síntesis) no puede nacer sino de una virgen que concibe por el espíritu".³⁴

El Eros cristiano, como también en cierto sentido el eros platónico, plantea una integración del hombre a la eternidad, a

³²Eliade, *op. cit.*, p. 407.

³³Wind, *Misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona 1969, Edit. Grijalbo, p. 31.

³⁴Berdaiev, *El sentido...*

diferencia de Adán que plantea la integración de la sexualidad a la temporalidad. Eros es sacrificio, porque toda entrega plena en el tiempo implica sacrificio. Eternidad y Tiempo, Sacrificio y Delectación son tensiones dialécticas que sólo pueden ser solucionadas por la Gracia, expresión suma del Eros Cristiano. La parte temporal crística es fijada a la cruz y sacrificada, la parte eterna, que pre-existía, permanece históricamente puesto que la sapiencia enseña que "ningún sacrificio es en vano", que en el poder de Eros está separar la vida de la muerte y que de ésta nace la vida; que es en el éxtasis delectante del orgasmo o de la visión contemplativa donde el decir a Dios o al hombre "te amo" adquiere un significado sacro, como dialécticamente lo es también en el sufrimiento de la agonía.

La unión con Dios es pues, literalmente hablando, un asunto de vida o muerte. En vida, la *delectasia* agustiniana o infinito placer con que Dios penetra el alma. En muerte, la agonía sacrífica es profundamente erótica, pues "la muerte aparece como la comunión con un dios a través del amor".³⁵ El encuentro de Cristo y *Sophía* en el espacio y tiempo del alma humana es de naturaleza nupcial y recuerda en mucho el propósito iniciático de los antiguos misterios órficos. Reitzenstein, un investigador alemán dice que "la máxima forma de consagración religiosa era la unión con un dios en virtud de la cual el ser humano recibe la más íntima esencia y fuerza: el semen espiritual del dios".³⁶

La unión con Dios tendría pues como fin en la mística religiosa la recepción por parte del alma del esperma divino, lo que San Agustín llama respecto al misterio eucarístico, la difusión del *logos spermatikoi* o fuerza de Cristo. La nupcialidad es elemento central en la interpretación que hace el cristianismo del misterio sexual. La erótica, por la naturaleza de su propio impulso se precipita en la mística. El orgasmo terrestre que los amantes obtienen es pálido reflejo del amor celestial, sin embargo, es sagrado y benéfico para la salud humana. Empero el amor celestial es pleno y no cesa, porque el cielo es para el cristiano éxtasis que no cesa, vida que no cesa.

Marsiglio Ficino decía en relación a lo anterior: "El problema de los placeres de los sentidos no es que no sean placeres; es que no perduran".³⁷ Pero quien desarrolló en su debida profundidad el misterio de la nupcialidad fue San Agustín, para quien Cristo

³⁵Wind, *op. cit.*, p. 161.

³⁶Jung, *op. cit.*, p. 91.

³⁷Wind, *op. cit.*, p. 70.

o *el Logos* es el "prometido... que en la hora de sus bodas... se dirige al mundo... llegándose hasta el lecho de la cruz... Confirmó el matrimonio... y sintiendo allí los profundos suspiros de la criatura... se entregó como esposo... pero se entregó por toda la eternidad".³⁸

El existir simultáneamente en la eternidad y en los tiempos es característica psicológica esencial del cristiano. "Lo que hace en gracia el cristiano, dice Santo Tomás, está hecho ya en la eternidad"; por eso el cristiano viviendo en el tiempo es ya ciudadano de la eternidad. Por eso el problema central de la sexualidad para el cristiano no es cómo y cuándo hacer o no hacer lo erótico que hay en él, sino cómo ordenarlo en orden a la eternidad. La metafísica del amor es una ciencia de orden en el amor, de integración erótica al cosmos y que desemboca en amar al hombre tal y como se hace a Dios. El amor es teocéntrico, la filosofía también; son los sofistas quienes pretenden lo contrario. El hombre es centro del universo, sí, "pero sólo cuando en su centro está Dios".³⁹

Eros, ya lo dijimos, es sexualidad en *poiésis*. Eros cristiano es Gracia, irrupción de eternidad en los tiempos. Eros, mejor dicho entonces, es *teo-poiésis* porque por la gracia Dios se hace hombre y el hombre tiende a Dios. Entiendo de este modo que la castidad es Areté, virtud por la cual el Eros se orienta a la eternidad, y para ello debe ser un amor simultáneamente *cruzado* hacia lo vertical que es divino y hacia lo horizontal que es humano. La castidad no es abstención o contención, mucho menos castigo para el cuerpo, sino oportunidad para la evolución del alma. En el orgasmo no sólo están involucrados dos cuerpos, se están interpenetrando dos almas que reproducen no tanto a la especie, como a un arquetipo eterno.

Dice Platón en relación a la Areté que hay en Eros: "...sólo al que produce y alimenta la verdadera virtud, corresponde el ser amado por Dios; y si algún hombre debe ser inmortal, es seguramente éste".⁴⁰

³⁸San Agustín, *Sermon supposs.*, 120, 8.

³⁹Santo Tomás, *Suma contra gentiles*.

⁴⁰Platón, *El banquete*, p. 378.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Blas Pascal, *Tres discursos sobre la condición*
de los grandes

Blas Pascal nació el 19 de junio de 1623 en Clermont, hoy Clermont-Ferrand, en el seno de una familia acomodada, no precisamente de la nobleza, pero sí de la alta burguesía, con acceso directo a las más altas esferas sociales y políticas, como podrá verse en el discurso de su vida, la cual no llegó ni a los cuarenta años, pues murió en 1662.

Su padre Esteban Pascal, un padre amorosísimo pero sin la menor idea pedagógica, se empeñó, y no por tacañería, sino por creer que era lo mejor, enseñar a su único hijo varón por sí mismo, por lo que el niño y luego el joven Blas no concurrió jamás a ninguna escuela. De ahí que, en términos generales, y sobre todo tal vez en historia y filosofía, su formación haya sido de lo más deficiente. En lo único en que fue excelente, fue en matemáticas, en geometría sobre todo, y esto porque el adolescente genial pudo completar por sí mismo los rudimentos recibidos del padre. El que por sí mismo haya llegado, según va la leyenda, a la trigésimo segunda proposición de Euclides, ofrece perfiles cuestionables, pero hasta hoy parece verdadera en lo sustancial. Lo que en todo caso no puede cuestionarse es que Pascal, sin ninguna o escasa relevancia en filosofía, conquistó desde el principio renombre de gran matemático.

La pésima escolaridad de Pascal, por otra parte, no dejó de contribuir, bajo otro aspecto, a su formación más íntima y a su ejemplarismo en la historia de las ideas. Si Pascal no aprendió nada de nadie, lo encontró todo, en cambio, en sí mismo, con lo que no hizo sino refrendar la mayéutica socrática, según la cual el conocimiento verdadero no es ninguna verdad prefabricada, sino el parto vital del espíritu. "Saber de memoria no es saber" (*savoir par coeur n'est pas savoir*) dijo Montaigne, a quien tanto leyó Pascal. En confirmación de lo cual, copiaré esta página de Fortunato Strowski:

"Muchas lagunas tuvo la educación de Pascal. El pasado no se

reconstruye sino que se aprende, y Pascal no lo aprendió nunca. La educación solitaria acostumbra al espíritu a considerar cada idea adquirida como una obra personal y como un descubrimiento. En cualquiera de sus escritos, Pascal tiene siempre en sus labios el grito de Cristóbal Colón al descubrir América... De otra parte, sin embargo, al inquirir por la razón de todos los efectos, el autodidacto hácese sutil y penetrante, y se habitúa a llevar su propio pensamiento hasta el fondo. No acepta ideas prefabricadas ni hábitos intelectuales impuestos, y está libre de las constricciones tradicionales y sociales que rigen por igual en el mundo de los cuerpos y en el de los espíritus. He ahí a Pascal todo entero. El lector de los *Pensamientos* ha de estar reconocido al digno magistrado que educó tan bien a su hijo al educarlo tan mal."¹

Pascal prosigue así, por sí solo, su brillante carrera científica. A los dieciséis años compone en latín el *Tratado de las secciones cónicas* que asombró a Descartes, y a los dieciocho inventa la máquina aritmética, precursora, al parecer, de las computadoras actuales. Cuando la tuvo lista, después de un trabajo ímprobo que lo dejó agotado y que repercutió gravemente en su salud, procedió a enviarla a la reina Cristina de Suecia, a la cual, como es bien sabido, le agradaba verse rodeada, cerca o lejos, de los mejores ingenios de Europa. A Descartes, por cierto, le costó la vida el favor real.

En la carta que Pascal dirigió a la soberana al mandarle su máquina, tropezamos con el párrafo que transcribimos por creerlo de interés:

"Lo que me ha llevado a haceros este envío es la unión que hay en Vuestra Majestad de dos cosas que me llenan igualmente de admiración y respeto, y que son la autoridad soberana y la sólida ciencia. Tengo, en efecto, una veneración muy particular por aquellos que han sido elevados al rango supremo, o de potencia o de ciencia. Los últimos pueden, si no me engaño y no menos que los primeros, pasar por soberanos... El poder de los reyes sobre los súbditos no es, a lo que me parece, sino una imagen del poder de los espíritus sobre los espíritus que les son inferiores. Y este segundo imperio pareceme tanto más elevado cuanto que los espíritus son de un orden más elevado que los cuerpos, y tanto más justo cuanto que no puede compartirse o conservarse sino por el mérito, mientras que el otro puede serlo por el nacimiento o por la fortuna."

¹F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, 1910, III, pp. 8-9.

Dudo mucho que a la reina le haya gustado el párrafo anterior, porque lo que viene a decirle Pascal, en fin de cuentas, es que él es el sol, y ella apenas la luna, y por todo lo que sabemos, nunca fue invitado a la corte de Estocolmo. Y ni falta que le hizo, porque Pascal fue siempre un espíritu soberanamente libre. Después de Dios, lo que más amó fue la inteligencia, conforme al verso de nuestro vate jarocho:

Dios sobre todo, y sobre todo lo demás, la idea.

No estará por demás recordar, en esta hora sombría de postulación de la inteligencia, la apoteosis del espíritu y del pensamiento en las páginas pascalianas. Espiguemos al azar y ponderémoslo.

"El pensamiento constituye la grandeza del hombre". *Pensée fait la grandeur de l'homme.*

"Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento." *Toute notre dignité consiste donc en la pensée.*

"El hombre no es sino una caña, la más endeble de la naturaleza, pero es una caña que piensa." *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.*

"Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus, porque éste conoce todo aquello y a sí mismo, y los cuerpos, nada."

Son pensamientos maravillosos, y sin embargo nos falta aún lo mejor, que es la subsunción de todos ellos en el triple orden de los cuerpos, los espíritus y la caridad, descrito al final de los *Pensamientos*, y del que, por su belleza y profundidad, trasladamos los párrafos esenciales:

"La distancia infinita entre los cuerpos y los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita entre los espíritus y la caridad, por ser ésta sobrenatural.

"Todo el esplendor de las grandezas no tiene lustre para las gentes que se hallan en las investigaciones del espíritu.

"La grandeza de las gentes de espíritu es invisible para los re-

yes, para los ricos, para los capitanes, para todos los grandes de la carne.

"La grandeza de la sabiduría, que es nula si no es de Dios, es invisible para los carnales y para las gentes de espíritu. Son tres órdenes de diferente género.

"Los grandes genios tienen su imperio, su esplendor, su grandeza, su victoria, su lustre, y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales, con las que no tienen ninguna relación. Son vistos no de los ojos, sino de los espíritus, y basta.

"Los santos tienen su imperio, su esplendor, su victoria, su lustre. Y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales o espirituales, con las que no tienen ninguna relación, porque ni quitan ni ponen. Son vistos de Dios y sus ángeles, y no de los cuerpos ni de los espíritus curiosos. Dios les basta."

En máximas como éstas o en otras semejantes que pululan en la obra pascaliana, se inspiró Max Scheler para fundamentar la escala axiológica que va en este orden ascendente: valores vitales, valores espirituales y valores religiosos, y que corresponden fielmente a los tres órdenes que se nos han dado con tal carácter en la cita anterior.

Los fragmentos transcritos son, además, aun si prescindimos del fondo, un prodigio de forma. Ahora bien, y según se reconoce generalmente, por tirios y troyanos, el estilo de los *Pensamientos* no hace sino prolongar el estilo de las *Provinciales*, que hoy no se leen más con ánimo filosófico o teológico, pero sí como obra de arte.

Bastará con citar a este respecto el testimonio de Voltaire:

"El primer libro de genio que apareció en prosa fueron las *Cartas provinciales*. Todos los géneros de elocuencia están allí encerrados. No hay una sola palabra que, desde hace un siglo, se haya resentido del cambio que tan a menudo altera las lenguas vivas. A esta obra hay que atribuir la fijación de la lengua." (*Siècle de Louis XIV.*)

Este juicio, comenta por su parte Sainte-Beuve, tiene fuerza de ley.

Desde la primera provincial se nos cuenta que su efecto fue tan fulgurante, que al canciller de Francia le sobrevino una apoplejía en acabándola de leer, y que fue preciso sangrarlo hasta siete

veces para salvarle la vida. Y este trastorno le venía simplemente de que el drama de la salvación personal, que hasta entonces lo había leído en libros escolásticos que se caían de aburridos, lo *veía* ahora de manera inmediata que le representaba al hombre concreto encarándose con Dios en la dialéctica trágica de la gracia y la libertad.

Pues otro tanto pasa con los *Pensamientos*, meros fragmentos escritos al azar y de prisa, pero de los que sin embargo estamos hasta hoy colgados, como de los fragmentos de Heráclito, bebiéndoles su secreto y su transporte. Y sobre todo tal vez en los fragmentos más elaborados, como en *El misterio de Jesús*, para mí lo mejor que nos dejó Pascal, y que no es sino la noche de Getsemaní, la hora más trágica de Cristo, más aún que las tres horas de la cruz, cuando ya estaba abandonado a lo irremediable.

¿De dónde, una vez más, esta prosa incomparable? Del genio simplemente, se dirá. Está bien, por supuesto, pero aun del genio pueden indagarse las fuentes, aunque reconociéndole a él en exclusiva la síntesis final. De otro modo, en efecto, no habría literatura crítica de los genios mayores de la cultura occidental: Homero, Virgilio, Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe.

En lo que concierne a Pascal, Fortunato Strowski apunta a tres fuentes de su estilo, que serían la geometría, los salones y Montaigne.

La geometría se comprende, o más bien, si se quiere, las matemáticas en general, que Pascal englobaba, quién sabe por qué, bajo el nombre de geometría, por los hábitos que desarrolla de rigor y claridad, y que con el tiempo pasan del matemático al escritor, por más que haya olvidado las matemáticas, todo lo cual persevera hasta el día de hoy. En Pascal, además, la pasión por la geometría no le abandona nunca, no obstante su tránsito, como en Sócrates, al estudio del hombre.

Lo de los salones, en cambio, hay que ponderarlo más despacio en este país en que vivimos, de donde ha desaparecido por completo el arte de la conversación. Mis últimos recuerdos de su ejercicio remontan a los Contemporáneos: Café Tacuba, cafés de Gante y barandal de Prendes, donde Genaro Estrada tomaba el fresco de la noche con sus amigos, antes de entrar a degustar una colación cualquiera.

En Francia, por el contrario, el salón, presidido de ordinario por una gran dama, ha sido desde tiempos inmemoriales el hogar del buen gusto, de la galantería y de la eclosión del espíritu. No sé de ningún escritor francés que en algún momento de su vida no lo haya frecuentado, y si lo dejaron habrá sido por motivos

patológicos, como Proust por su asma.

Pascal, por su parte, nacido no en la nobleza, pero sí en la alta burguesía, tuvo acceso natural, sin la menor necesidad de implorarlo, a los más altos medios, a la corte de Versalles en primer lugar, a la presencia, por tanto, de Luis XIII y Luis XIV. Frequentó, siendo apenas un adolescente, la academia de ciencias, de hecho y aun antes de asumir el nombre, presidida por el padre Mersenne, y donde se reunían los mejores ingenios, ente ellos Descartes. Y en lo que hace a los salones propiamente dichos, Pascal frequentó sobre todo los de Mme de Sablé y Mme de Longueville. Fue, como lo reconocen todos, su época mundana, y no porque se hubiera enredado en aventuras galantes (por lo menos nada nos consta a este respecto) sino por haber aspirado a pleno pulmón aquel ambiente de refinamiento en el pensar y en el decir. "El espíritu y el sentimiento, dirá más tarde el propio Pascal, se forman por las conversaciones. El espíritu y el sentimiento se estragan por las conversaciones. Así, las buenas o las malas lo forman o lo estragan. Lo que más importa es, pues, saber escoger, para formarlo y no estragarlo."²

Las buenas conversaciones del tiempo de Pascal formaron su espíritu y su sentimiento, y adiestraron su estilo, y las malas, en cambio, las que hoy por hoy tenemos nosotros, las de cantina y discoteca, las únicas que nos quedán, pervierten entre nosotros el espíritu y el sentimiento.

La época mundana de Pascal conjeturo que habrá terminado con la noche extática y mística del *Memorial* (1654) cuando Pascal se vuelve totalmente a Dios y no se cura más de las cosas terrenas.

La experiencia anterior, sin embargo, continúa impregnando su estilo, en su brío, en su ímpetu, en su desenvoltura, elementos que son tan visibles en los *Pensamientos* como en las *Provinciales*.

De las tres influencias antes enumeradas, la última que pesó definitivamente en el espíritu y el estilo de Pascal, fue Montaigne, a quien leyó y releyó incontables veces, y de quien aprendió la técnica de la observación de sí mismo, con el corolario, además, de que en el yo propio está la forma universal de la humana condición, según decía el propio Montaigne.

Como quiera que sea, y si bien hay todavía quienes le discuten más o menos a Pascal el título de filósofo (entre ellos Maritain, nadie menos) pero nadie le regatea, y a la cabeza de todos Voltaire, su prosa incomparable. Una prosa poética, además, en la

²*Pensées*, Brunschvicg 6.

cual es patente a menudo el encanto, la gracia y la música de su amigo y contemporáneo Jean Racine, como, para no ir más lejos, en el pasaje antes transcrito de los tres órdenes. Más aún, los críticos han detectado en los *Pensamientos* no sé cuántos alejandrinos o endecasílabos involuntarios, como en este verso asombroso de *El misterio de Jesús*:

Il ne prie qu'une fois que le calice passe...

Versión, como salta a la vista, de las palabras de Jesús en la oración del huerto: "Padre, si es posible aparta de mí este cáliz", pero dichas por una sola vez.

De poeta a poeta, por lo demás, han de justificarse estas apreciaciones, y por esto cerramos estas reflexiones con las palabras de Paul Claudel, quien en repetidas ocasiones habló de Pascal como ejemplo de poesía en prosa, como en este pasaje:

"Pascal nos hace oír esta prosa maravillosa impregnada por entero y hasta en sus fibras más secretas, como la madera pastosa y seca de un Stradivarius, del son inteligible... Todos los recursos de la incidencia, todo el concierto de las terminaciones, el más rico y sutil que pueda darse en lengua alguna del mundo, han sido al fin plenamente utilizados. El principio de la rima interior y del tono dominante se desarrolla con una riqueza incomparable de modulaciones."³

De todos los pascalistas que conozco no hay sino Romano Guardini (*Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*) que se haya atrevido a decir que a Pascal le es por completo extraño el arte, y sobre todo la música. Y lo que pasa es que Guardini, alemán al fin, enfoca a Pascal con lente kafkiano o kierkegardiano, sin darse cuenta, además, de que los *Pensamientos* no son un diario íntimo, y que su autor, por ende, no tenía por qué hablarnos de su gusto por la música o por la danza, de todo lo cual habrá quedado bien imbuido a su paso por los salones. Por último, y a quien tenga la noción mínima del ritmo y la armonía, habrá de serle patente el alina musical de Pascal en composiciones como *Le mystère de Jésus* y el discurso sobre los tres órdenes, el primero un himno al dolor, y el segundo un himno triunfal del espíritu y de lo que está más allá del espíritu.

Con el deseo de comunicar algo de Pascal al público en general, lo que quiere decir al público iletrado o semiletrado, lo mejor me pareció, y sobre todo en este momento del cambio político, tras-

³P. Claudel, *Préface aux oeuvres d'Arthur Rimbaud*.

ladar aquí mi humilde versión de los *Tres discursos sobre la condición de los grandes*. Los grandes de este mundo, ya se entiende, y muchos de los cuales realmente no lo son, como aquel Grande de España que a Sancho se le antojaba tan pequeño.

Trátase, en primer lugar, de un discurso laico (cosa rara en Pascal) donde el nombre de Dios no aparece sino contadas veces, para designar la última fuente del poder político, como en todos los escritores de la época. Toda la fuerza del discurso, todo su vigor argumentativo, está cifrado en la distinción clásica, que nos viene de la sofística, ente la *fisis* y el *nomos*, entre la naturaleza y la convención, con todas las consecuencias que de ello resultan en el titular del poder político.

Sin ánimo de disputarle ninguna originalidad a Pascal, el tema estaba en el orden del día, y sobre todo en el declinio del Rey sol, cuando todos se preguntaban cómo podría educarse al Delfín, para que no reinara como un monarca absoluto sobre un reino de la importancia y potencia de Francia. A la muerte de Pascal, Nicole publicó un *Tratado sobre la educación de un príncipe*, y en general proliferaba esta literatura, como en España la de obras que ostentaban títulos semejantes, como los de *Reloj de príncipes*, *Norte de príncipes* o *Regimiento de príncipes*, y seguramente nos quedamos cortos en esta o semejante nomenclatura.

A este género, pues, pertenecen los tres discursos que parece haber pronunciado Pascal en presencia del joven duque de Chevreuse, a quien su padre, el duque de Luynes, había confiado a la comunidad de Port Royal. La redacción final se cree que fue hecha por Nicole, que se hallaba presente, y como haya sido, nadie duda hoy en tenerlos como de la autoría de Pascal, al contrario de otros que se tienen por apócrifos, como el *Discurso sobre las pasiones del amor*.

Aparte de su perfección formal, los discursos representan un documento notable en la evolución del pensamiento democrático y los derechos del hombre. En el primer discurso, pulveriza Pascal la idea de un derecho natural al mando, o como se dirá después, el derecho divino de los reyes. Lo que bajo este nombre pretende cohonestarse no es sino fruto del azar, de encuentros fortuitos, de enlaces afortunados y de la fantasía de las leyes humanas. "Vuestra alma y vuestro cuerpo, dice Pascal al joven príncipe, son de suyo indiferentes al estado de batelero o al de duque. No tenéis nada por vos mismo que os encumbre sobre los demás." La verdad fundamental es la de la "perfecta igualdad entre todos los hombres."

En el segundo discurso vuelve Pascal sobre la distinción, ya ex-

presada en su carta a Cristina de Suecia, entre las grandezas convencionales (*d'établissement*) y las grandezas naturales, la distinción, una vez más, entre *fisis* y *nomos*. Las primeras grandezas son todas ficticias, y sólo las segundas reposan sobre una superioridad real: ciencia, inteligencia, virtud o fuerza. Cuando el príncipe carece de cualquiera superioridad natural, habrá que despreciarlo interiormente por la bajeza de su espíritu (*le mépris intérieur pour la bassesse de votre esprit*) aunque rindiéndole exteriormente el homenaje debido a su superioridad convencional.

En el tercer discurso, en fin, hay al final una súbita irrupción del orden sobrenatural, el de la caridad (recuérdese el discurso de los tres órdenes) de lo que resulta la aparente contradicción o incongruencia de que no dejará de condenarse (*sic*) quien se atenga a los consejos enunciados en los dos discursos anteriores. No me siento capaz de disolver la contradicción, y me limito a sugerir que la explicación podría estar en el jansenismo de Pascal, conforme al cual las virtudes naturales no tienen valor alguno en la economía de la salvación. Lo digo como lo siento, sin haber visto confirmada esta exégesis en parte alguna. Sería una expresión más del sobrenaturalismo exagerado de los solitarios de Port-Royal.

En conexión con los tres discursos estaría el fragmento de los *Pensamientos* (Br. 331) que nos limitamos a trasladar:

"Si Platón y Aristóteles escribieron de política, fue como para arreglar un hospital de locos, y si aparentaron hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes hablaban, pensaban ser reyes y emperadores."

De los *Discursos* resulta, por último el retrato de Pascal, un retrato moral, se entiende, de su personalidad. Podemos concurrir con Mauriac en destacar en él su desmedido orgullo (*nul n'a possédé plus fortement que Pascal la certitude de son excellence*) sólo que en este orgullo entra, tanto como la conciencia de su supremacía intelectual, la ufanía de su libertad. Pascal fue un hombre supremamente libre, como lo hace ver, para no ir más lejos, el lenguaje que usa con los grandes de este mundo. De acrisolada religiosidad, Pascal no quiso, sin embargo, abrazar el estado eclesiástico; y en lo que toca a otras conexiones, está hoy perfectamente claro que nunca fue miembro de la comunidad de Port-Royal. Convivía con ellos, es verdad, pero salía cuando le venía en gana; iba y venía de París sin dar a nadie ninguna razón de sus pasos. Por último, y en la suprema confrontación con Roma en

la querrela jansenista, Pascal apeló a Jesucristo por encima de su vicario, según lo dejó escrito:

"Si Roma condena mis cartas (las *Provinciales*) lo que yo condeno lo condena el cielo. *Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello.*"

En las circunstancias actuales es seguro que Pascal habría estado con Marcel Lefebvre, y que habría refrendado el verso de su amigo Pierre Corneille, que con el tiempo hará suyo Gabriel Marcel:

Rome n'est plus dans Rome, elle est toute où je suis.

Pascal murió el 19 de agosto de 1662, a la edad de 39 años. La obra que dejó inédita, los *Pensamientos*, es, no obstante su carácter inacabado y fragmentario, una de las obras mayores de la literatura universal.

PRIMER DISCURSO*

Para entrar en el verdadero conocimiento de vuestra condición, consideradla en esta imagen.

Un hombre fue arrojado por la tempestad a una isla desconocida, cuyos habitantes afanábanse por encontrar su rey, que se había perdido; y como el naufrago tuviera gran semejanza en su cuerpo y en su rostro con el rey, tomáronlo por él, y en esta calidad fue reconocido por todo el pueblo. En cuanto a él, no sabiendo qué partido tomar, resolvióse al fin por prestarse a su buena fortuna. Recibió todos los respetos que quisieron rendirle y dejóse tratar de rey.

Mas como no podía olvidar su condición natural, pensaba, al par que aceptaba aquellos respetos, que no era el rey que el pueblo buscaba, y que no le pertenecía el reino. Tenía así un doble pensamiento: uno por el que actuaba como rey, y el otro por el que reconocía su verdadero estado, y que no era sino el azar el que le había puesto en el lugar en que estaba. Este último pensamiento lo encubría, y descubría el otro. Por el primero trataba con el pueblo, y por el último trataba consigo mismo.

Por un azar no menor que el del hombre que de repente se encontró ser rey, poseéis las riquezas de que sois dueño. De vos mismo y por vuestra naturaleza, no tenéis sobre aquello ningún

*La traducción de los *Tres discursos* es obra de Antonio Gómez Robledo.

derecho, no más que aquél; y no solamente no os encontraréis primeramente como hijo de un duque, sino que no habéis venido al mundo sino por una infinidad de azares. De un matrimonio dependió vuestro nacimiento, o por mejor decir, de todos los matrimonios de aquellos de quien descendéis. Y estos matrimonios ¿de quién a su vez dependen? De un encuentro fortuito, de un discurso al viento, de mil ocasiones imprevistas.

Vuestras riquezas, a lo que decís, os vienen de vuestros ancestros, pero no es sino por mil azares como vuestros ancestros las han adquirido y conservado. ¿Podéis imaginaros que por alguna ley natural hayan pasado estos bienes de vuestros antepasados a vos mismo? No hay verdad en esta apreciación. Este orden no reposa sino en la voluntad de los legisladores, los cuales habrán podido tener buenas razones, pero ninguna tomada de un derecho natural que tuvierais sobre estas cosas. Si les hubiera venido en gana ordenar que estos bienes, después de haber sido poseídos por vuestros padres durante su vida, a su muerte volvieran a la república, no hubierais podido tener el menor motivo de queja.

De suerte, pues, que todo el título por el que poseéis vuestro bien, no es un título de naturaleza, sino de una constitución humana. Un giro distinto de imaginación en quienes hacen las leyes, os hubiera dejado pobre; y no es sino esta inclinación del azar la que os ha hecho nacer al amparo fortuito de las leyes que os han sido favorables, y que os han puesto en posesión de todos estos bienes.

No quiero decir que no os pertenezcan legítimamente, o que esté permitido a otro arrebatarlos, ya que Dios, señor de todos ellos, ha permitido a las sociedades hacer leyes para su repartición, y una vez que estas leyes han sido establecidas, es injusto violarlas. Es esto lo que os distingue en algo del naufrago que no habría poseído su reino sino por el error del pueblo, ya que Dios, no habiendo autorizado aquella posesión, le habría obligado a renunciar a ella, al paso que autoriza la vuestra. Mas lo que os es en todo común con él, es que el derecho que tenéis sobre aquello, no tiene mayor fundamento del que tiene aquél, por no consistir en ninguna calidad o mérito de vuestra persona, y tal que os haga digno de aquella posesión. Vuestra alma y vuestro cuerpo son de suyo indiferentes al estado de batelero o al de duque, y no hay ningún vínculo natural que les adscriba a una condición más bien que a otra.

Pues de todo esto ¿qué se sigue? Que debéis tener, como el hombre del que hablamos, un pensamiento doble: que si actuáis

al exterior con los hombres según vuestro rango, debéis reconocer, por un pensamiento más oculto pero más verdadero, que por naturaleza no tenéis nada por encima de ellos. Si el dictamen público os eleva por encima del común de los hombres, que el otro, el que lleváis escondido, os abaje y os tenga en una perfecta igualdad con todos los hombres, por ser vuestro estado natural.

El pueblo que os admira no conoce quizás este secreto. El pueblo cree que la nobleza es una grandeza real y considera a casi todos los grandes como siendo de una naturaleza distinta de los demás. No le descubráis este error, si así os place, mas no abuséis insolentemente de esta elevación, y sobre todo no queráis desconocer a vos mismo pensando que vuestro ser tiene algo más elevado que el de los demás.

¿Qué diríais del hombre aquel que hubiera sido hecho rey por error del pueblo, si viniera a olvidarse a tal punto de su condición natural que se imaginara que se le debía el reino, que lo merecía y le pertenecía de derecho? ¿No quedaríais pasmado de su necedad y locura? Pero entre las personas de categoría, ¿no hay también las que viven en este extraño olvido de su estado natural?

¡Ojo a tan importante aviso! Pues todos los arrebatos, toda la violencia y toda la vanidad de los grandes vienen de que no conocen en absoluto lo que son. Dificil cosa es, en efecto, que quienes se miran en su interior como iguales a todos los hombres, y que estén bien persuadidos que en sí mismos no tienen nada que merezca las menudas ventajas que les ha dado Dios por encima de los demás, puedan tratarlos con insolencia. Para actuar de este modo tendrá uno que olvidarse de sí mismo y creer que se tiene alguna excelencia real por encima de aquéllos, en lo cual consiste la ilusión que trato de describiros.

SEGUNDO DISCURSO

Es bueno, Señor, que sepáis lo que se os debe, a fin de que no pretendáis exigir de los hombres lo que no os es debido. Sería esto, en efecto, una evidente injusticia, y es, sin embargo, muy común a los de vuestra condición, porque ignoran la naturaleza de la misma.

Hay en el mundo dos especies de grandezas, y que son las grandezas de constitución y las grandezas naturales. Las grandezas de constitución dependen de la voluntad de los hombres, que han creído con razón deber honrar ciertos estados y rodearlos de ciertos respetos, y de este género son las dignidades y la nobleza. En un país se honra a los nobles y en otro a los villanos; en éste a los

mayores y en aquél a los menores, ¿Por qué así? Pues porque así lo han decidido los hombres. La situación era indiferente antes de la constitución, y después de la constitución deviene justa, porque es injusta su alteración.

Las grandezas naturales son aquellas que son independientes de la fantasía de los hombres, porque consisten en las cualidades reales y efectivas del alma o del cuerpo, y tales que tornan la una o el otro más estimable, como las ciencias, la luz del espíritu, la virtud, la salud, la fuerza.

Algo debemos a la una y a la otra de estas grandezas; pero como son de una naturaleza diferente, debémosles también respetos diferentes.

A las grandezas de constitución debémosles respetos de constitución, es decir ciertas ceremonias exteriores que deben ser, sin embargo acompañadas, según la razón, de un reconocimiento interior de la justicia de este orden, sin que por ello nos hagan concebir alguna cualidad real en aquellos que de este modo honramos. A los reyes hay que hablarles de rodillas, y estar de pie en la sala de los príncipes, y sería una necedad y una bajeza de espíritu el rehusarles estos deberes.

Mas en lo que ve a los respetos naturales que consisten en la estimación, no los debemos sino a las grandezas naturales, y debemos al contrario desprecio y aversión a las cualidades contrarias a aquellas grandezas naturales. No hace falta que, por ser vos duque, os tenga en estima; lo único que hace falta es que os salude. Si sois duque y hombre de bien, cumpliré con lo que debo a una y otra cualidad. No os escatimaré las ceremonias que merece vuestra calidad de duque, ni la estima que merece la de hombre de bien. Mas si fuereis duque sin ser hombre de bien, os haré aún justicia, porque al par que me descargo de los deberes exteriores que la institución humana ha vinculado a vuestra cuna, no dejaré de tener por vos el desprecio interior que merece la bajeza de vuestro espíritu.

He ahí en qué consiste la justicia de estos deberes. Y la injusticia consiste en rendir los respetos naturales a las grandezas convencionales, o en exigir los respetos convencionales para las grandezas naturales. Si el señor X quiere pasar antes que yo, por ser un geómetra mayor que yo, le diré que de todo esto no entiende nada. La geometría es una grandeza natural que demanda por ello una preferencia estimativa, pero los hombres no le han atribuido ninguna preferencia exterior. Pasaré, pues, antes de él, y lo estimaré más que a mí mismo en su condición de geómetra. Pues de modo semejante, si siendo duque y par no os contentarais

con que me tenga descubierto en vuestra presencia, sino que quisierais aún que os estimara, os rogaría yo que me mostrarais las cualidades acreedoras a mi estima. Si lo hicierais, tendrísela luego, ya que en justicia no podría rehusárosela. Mas si no lo hicierais, no podréis demandármelo en justicia, y ciertamente no lo obtendréis, así fueseis el mayor príncipe del mundo.

TERCER DISCURSO

Quiero haceros conocer, Señor, vuestra verdadera condición, por ser en este mundo la cosa que más ignoran las gentes de vuestro rango. ¿Qué es, a vuestro parecer, el ser gran señor? ¿Es el ser dueño de diversos objetos de la concupiscencia de los hombres, a fin de poder satisfacer a las necesidades y deseos de la mayoría? Pues son estas necesidades y deseos los que los arrastran a vuestro alrededor, y que hacen que se os sometan. Si por esto no fuera, ni siquiera os mirarían, y lo que esperan, por los servicios y deferencias que os rinden, es obtener de vos alguna parte de los bienes que desean, y de los que, por lo que ven, disponéis vos mismo.

Dios está rodeado de gentes llenas de caridad que le demandan los bienes de la caridad que están en su poder, por lo que es él propiamente el rey de la caridad.

Vos estáis igualmente rodeado de un pequeño número de personas sobre las que reináis a vuestro modo. Estas gentes están llenas de concupiscencia y os demandan los bienes de la concupiscencia, porque es la concupiscencia la que los vincula a vos. Sois así propiamente un rey de concupiscencia. Vuestro reino es de poca extensión, pero sois en esto igual a los grandes reyes de la tierra, al igual que vos mismo reyes de concupiscencia. La concupiscencia es el factor de su fuerza, es decir la posesión de las cosas que desea la aidez de los hombres.

Conociendo empero vuestra condición natural, usad de los medios que os da y no pretendáis reinar por otra vía que por la que os ha hecho rey. No ha sido vuestra fuerza ni vuestra potencia natural la que ha hecho de estas personas vuestros súbditos. No pretendáis, pues, domimarlos por la fuerza ni tratarlos con dureza. Satisfaced sus justos deseos, aliviadles en sus necesidades, poned vuestro contento en ser su bienhechor, promovedlos en lo que podáis, y seréis así verdadero rey de concupiscencia.

Lo que os digo no va muy lejos, y si a ello os atenéis, no dejaréis de perderos, pero al menos os perderéis como hombre de bien. ¡Hay gentes que se condenan tan estúpidamente por la avaricia,

por la brutalidad, por el libertinaje, por la violencia, por los arrebatos, por las blasfemias! El medio que os sugiero es sin duda más honesto, mas en verdad que es una gran locura condenarse, y por esto no hay que contentarse con aquello. Hay que despreciar la concupiscencia y su reino, y aspirar al reino de la caridad, donde todos sus súbditos no respiran sino caridad y no desean sino los bienes de la caridad. Otros, y no yo, os dirán el camino, y a mí básteme el haberos apartado de aquellas vías brutales por las que, a lo que veo, se dejan llevar muchas personas de vuestra condición, por no conocer bien el estado verdadero de esta condición.

FRANCIS PONGE

Una palabra naciente*

La obra de Francis Ponge no pertenece a ningún género en particular; es la suma de todos los géneros. Hay en ella el deseo de abolir las distinciones caprichosas que comúnmente impone la crítica literaria, entregándonos una mirada nueva, insólita, sobre las cosas más insignificantes que a diario nos rodean. La inspiración no existe para el poeta, sino el lento y paciente trabajo de circunnavegación alrededor de una concha, de una naranja, del final del otoño.

Ponge murió en agosto del año pasado. Vaya esta entrevista como un homenaje de *ESTUDIOS* a uno de los mayores poetas franceses de nuestro siglo.

—*¿Tiene siempre la misma desconfianza con respecto a la palabra y la comunicación oral?*

—No puedo decir que tenga una desconfianza absoluta hacia la palabra, hacia la expresión oral, porque pienso que la expresión del acto de pensar, en el momento mismo en que se produce —o sea, la improvisación oral—, es interesante en la medida en que provoca un interés en el que escucha justo por esa actividad propiamente humana que consiste en expresarse, en buscar una idea y producirla en un estado naciente; es decir, ella muestra, tal vez mejor que las distintas variantes de bocetos o de textos preparatorios de un texto presumiblemente final, lo que es la producción del lenguaje, una actividad propiamente humana... ¡Claro!, no pretendo decir que los animales no tengan una manera de expresarse.

—*¿Cree que el hecho de que se hayan publicado los diferentes estados de textos suyos, lo indujo a tener más confianza en esta forma de comunicación oral?*

*Entrevista realizada por Marcel Spada en abril de 1979, y publicada completa por primera vez en *Magazine Littéraire*, No. 260. Diciembre de 1988. Traducción de Ignacio Díaz de la Serna.

—Sí. La gente me ha dicho con frecuencia que encontraban en mis escritos una especie de cualidad dramática o musical que demuestra la autenticidad de la escritura. Tengo, si usted quiere, la facilidad de escribir como hablo. Me parece que el tono oral también está a menudo presente en mi escritura.

—*Se ha insistido frecuentemente en el carácter elaborado de su escritura, pero aquí da usted mucha importancia a la espontaneidad, un poco a la manera de los surrealistas.*

—Sí, claro, hay... es decir, contrariamente a los surrealistas, sucede que (además, es algo sensible cuando hablo y me escuchan) los escrúpulos vienen al mismo tiempo que la osadía; dudo... o rectifico poco a poco mi expresión oral, de modo que esto también se parece a lo que hago cuando escribo.

—*Sí; para los surrealistas, por el contrario, la espontaneidad era de alguna manera infalible. Usted no lo cree así.*

—No; en absoluto. Sé muy bien que cuando uno escribe automáticamente, no hace más que dar salida a lo que leyó el día anterior. Y, por supuesto, creo que lo interesante en el fenómeno del hombre que habla para decir algo, es el hecho de que todo ocurre, en resumen, corporalmente; es decir, en el hombre que pronuncia un discurso, una conferencia, hay una mímica, hay gestos, el cuerpo está presente a cada instante. Se trata de hacer lo mismo con la escritura, que todo ocurra en el interior del cuerpo y también se exprese de esa manera. En ocasiones he dicho que mi portaplumas me parecía como una especie de órgano suplementario, de verdad unido a mi cuerpo, la huella al final del brazo de lo que viene desde el fondo, es decir, del eros que nos hace hablar.

—*Salgamos de la literatura para volver a ella de otro modo. Ya que estamos hablando en esta casa de Bar-sur-Loup, y que vive aquí desde hace diecisiete, dieciocho años...*

—Sí, compramos la casa en 1961 y nos instalamos aquí en 1962

—*...quisiera preguntarle si tiene la impresión de integrarse bien en la naturaleza que lo rodea, usted, que no es originario de esta región de Grasse.*

—Sí... "integrarme"... es una manera de hablar. Siempre he estado integrado en la naturaleza, pero lo cierto es que quise mucho regresar a orillas del Mediterráneo, muy cerca del mar interior que es el lugar de las antiguas civilizaciones de las cuales provenimos... del mar que nos baña y en el que nos bañamos.

—*Estamos aquí en el límite de Provenza, próximos al condado de Niza, una Provenza con sus montañas, sus valles encajonados. ¿Esto le proporciona algo, provoca alguna reacción?*

—No lo creo, porque la región de la que provengo, es decir, las Cevenas, también es una región montañosa. Mi familia fue bajando poco a poco de las Cevenas hacia Nimes. Fueron razones del todo contingentes las que me hicieron escoger este lugar. Por un momento creí que podía encontrar un trabajo, ganarme la vida, por ejemplo, en el Centro Universitario de Niza. Me lo dejaron entrever, luego no resultó.

—*Al ser originario de las Cevenas, no le fue difícil entonces adaptarse a este paisaje abrupto.*

—Claro... No creo que la planicie sea una característica de las regiones mediterráneas. Está dicho en varios de mis libros: hay tanto de trágico y de barroco en los objetos o en los paisajes de Provenza o del Languedoc como en otras partes... La presencia de la noche interestelar en el cielo de azur es como el signo de las nupcias entre el día y la noche; y que un tronco de olivo, o una lagartija, son también algo barroco; y que todos los lugares comunes acerca de la claridad y la holgura mediterráneas son tonterías.

—*El hecho de vivir en esta región y tener una edad avanzada, ¿le hacen revivir su infancia meridional con mayor intensidad?*

—Cuando vivía en Normadía, en Caén por ejemplo, y después en París, siempre lamenté —y expresé mi pesadumbre— de estar exiliado del Mediodía, de la región meridional francesa. Mis primeros textos fueron para decir que prefería las torres cuadradas a los campanarios puntiagudos. Siempre lamenté que mis gustos más íntimos... realmente tengo la certeza de que en la región meridional me encuentro en el corazón de mis creencias, de mis gustos más íntimos (el gusto es algo mucho más importante que las necesidades)

—*Entonces no tiene la impresión de haber regresado al Mediodía, sino de nunca haberlo dejado...*

—Sí, porque siempre tuve nostalgia de él.

—*A los ochenta años, ¿adónde ha llegado el hombre y su idea del hombre, el escritor y su idea del escritor? ¿Es la edad de la sabiduría?*

—Pienso en la palabra de Lucrecio: la sapientia, es decir, una sabiduría que no tiene nada que ver con la de un niño sensato, sino una especie de conocimiento, en un cierto sentido "munita", o sea, fortificado (en el texto de Lucrecio, es eso). Es a la vez un fortalecimiento de las convicciones profundas, de los gustos más íntimos... y encontrar la autenticidad —me atrevería a decir— étnica...

—*La vejez sólo trae consigo, pues, una confirmación.*

—Sin duda no es un descubrimiento, sino una confirmación. Es cierto que desde la infancia ya tenía la convicción... Estaba

seguro de que me encontraba, a partir de una cierta latitud geográfica, en el corazón de mis creencias... que la cabaña más insignificante para guardar herramientas, en la campiña de Provenza o del Languedoc, era como una especie de templo.

—*Entonces, a su edad, ¿no tiene ninguna sensación de hastío, de desengaño sobre algunos aspectos de la vida y del mundo?*

—¿Desengañado? Acabo de decírselo: es evidente que uno no puede ser completamente optimista. Sería estúpido, si sabemos muy bien a donde vamos y que la presencia de lo trágico, la presencia de la muerte, el hecho de que la muerte y la vida estén imbricadas una con otra, que la vida no sea más que una tibieza de 37 grados centígrados (más cercana a la muerte que a la vida, para decirlo claramente)... sería absurdo... es decir, no obstante un pesimismo profundo que es evidente, que no podemos dejar de tener, el coraje y la virtud (en el sentido original del término) consisten simplemente en querer vivir —o sea, un arte de vivir, una ética que nos permite seguir viviendo pese a que sabemos de sobra a donde vamos.

—*¿Podría reconocerse en el retrato que le hizo Dubuffet, en el cual sólo aparece bajo un aspecto risueño?*

—Sí, risueño. Aunque el retrato que me hizo Dubuffet no haya sido titulado como un retrato de Francis Ponge, cada visitante del Museo de Arte Moderno en Amsterdam me reconoce porque es evidente que Dubuffet tiene grandes cualidades de caricaturista. A pesar de los rasgos caricaturescos que da a sus personajes, hay caracteres que lo hacen reconocible.

—*Regresemos a la literatura. ¿Cómo se sitúa usted en relación con la poesía y con los poetas surrealistas?*

—Me interesaban mucho por igual las preguntas que se hacían los surrealistas y que yo mismo me planteaba (creo que hay en ello un fenómeno de época y de edad también, es decir, pienso que la juventud siempre es surrealista y que por esa razón siempre habrá lectores del surrealismo, en el sentido en que los jóvenes son anarquistas, polémicos, etc.), al tiempo que me hacía las mismas preguntas que Paulhan sobre la primacía, sobre el carácter sagrado de la palabra y del lenguaje. Pero difería mucho de los surrealistas en la medida en que experimentaba un cierto distanciamiento frente a su actividad espectacular, ese lado suyo de estar actuando siempre, en escenario, gesticulando, ser un espectáculo a cada instante para negarlo todo, etc. Es probable que eso también se deba a mi origen, muy cercano a un cierto comedimiento, una reserva, casi una austeridad, que son mi tara protestante, muy próxima a los cátaros, muy próxima también a los romanos

de la época de Catón.

—*Es lo que quedaría del calvinismo de su infancia.*

—Sí; del calvinismo que no es sino una forma de lo que se llamaba la virtud romana, la de los antiguos romanos, que son exactamente la misma cosa.

—*Y que no es de ningún modo incompatible con el materialismo, por ejemplo, de la época de Epicuro.*

—Por supuesto. Nunca he entendido muy bien la historia del Jardín de Epicuro. Epicuro siempre me ha parecido —sobre todo a través de Lucrecio— severo, sobrio...

—*Una sabiduría que sería más estoica que libertina.*

—Creo que la Invocación a Venus es algo positivo. No es en absoluto una desvergüenza.

—*Es bien conocido su gusto por la pintura, su acuerdo con los pintores. Pero, exceptuando a Rameau (en La société du génie), ha hablado muy poco de los músicos. ¿Ha escrito, en realidad, muy poco sobre ellos, o quiso el azar que sus textos sobre pintura fuesen más difundidos?*

—Realmente he escrito muy poco sobre música.

—*¿Y por qué motivo, ya que usted tenía conocimientos en ese terreno?*

—Alrededor de los siete años, me pusieron a tocar el piano y les pareció que tenía dotes. Incluso figuré en pequeños conciertos de cámara organizados por una señora aviñonesa que traía solistas de Lyon y de otros lugares... Pensaron que sería músico, compositor... Seguí tocando mucho el piano; de hecho, mis padres tocaban, mi padre el violín y mi madre el piano, y viví dentro de un ambiente musical. Por el lado de mi padre había habido un gusto enorme por la música. Pero el caso es que, en un determinado momento, tuve que abandonar el piano porque los estudios en el liceo me absorbían completamente. No volví a tocar hasta más tarde, ejercitándome durante todo el día para llegar a tocar bien... pero también me di cuenta de que perdía los nervios al expresarme de ese modo... y me expresaba interpretando lo mejor que podía obras que no eran mías (porque jamás compuse)... Decidí entonces explayarme mediante la escritura.

—*Pero, al escribir, ¿no podía hacer con los músicos lo que hizo con los pintores?*

—No... Porque sucede que por el lado de mi madre no... mi familia tenía que ver más con las artes plásticas... y por otra parte, en cuanto a mi literatura, me parece que no tenía nada que decir sobre los músicos porque yo había interpretado música; es decir, que la cadencia, el ritmo— el lado *emocionante* de un fragmento de tiempo, de la duración (lo interesante en la música es la modificación emocionante de un fragmento de duración)— y la

escritura son la misma cosa. También el lado *dramático* (en el sentido en que el drama es la acción) creo que lo tengo: es innato en mí porque así soy naturalmente, no tengo necesidad de ocuparme de él. No he escrito sobre música; he escrito textos que no necesitan ser musicalizados. Siempre están proponiéndome...

—*Ha hablado de Rameau. ¿No podría haber hablado de otros compositores con los medios propios de su arte?*

—He hablado de Rameau por varias razones. Primero, porque siempre me ha parecido que Rameau, comparado con Bach o con otros músicos barrocos, tenía todas sus cualidades y, además, algo particularmente francés; es decir, un cierto gusto por la lítole, porque no agota los temas, y debido a su inventiva es sumamente nuevo, tan moderno en su época en comparación con otros. Representa exactamente el equivalente de Chardin en la pintura, comparado con Rembrandt, por ejemplo. Con relación a Bach, Rameau encarna las cualidades particularmente francesas con humor, pero también con una audacia que le permiten unirse al Parnaso, al Panteón. También hay que decir que los grandes músicos franceses del siglo XX, Debussy, Ravel, escribieron homenajes a Rameau. Ahora se considera a Rameu como uno de los más grandes músicos. Es evidente que hay también otros músicos que admiro muchísimo.

—*¿Monteverdi?*

—Monteverdi o Purcell. Sobre todo Monteverdi, en quien la palabra está simplemente *coloreada* por la música... la palabra está allí... el verbo (*Francis Ponge golpea en la mesa*). Es asimismo extraordinario... como cuando la Champmeslé recitaba a Racine. Pero aunque no me he referido a los músicos, han estado a menudo en mis textos. Los cito como un pedestal... hay referencias frecuentes.

—*¿Cómo lee un texto que no es suyo?*

—Lo leo palabra por palabra, signo tras signo. En cierta ocasión, para ganar un poco de dinero, incluso fui corrector de Gallimard; estaba, pues, obligado a leer signo tras signo, palabra tras palabra (*golpes en la mesa*), prestando atención a todo. Opino que es la única manera de leer, de realmente leer; es decir, hay que tener en cuenta cada palabra, cada espacio entre palabras, etc. Por eso, además, sólo puedo leer muy, muy despacio, y juzgar muy rápido el interés que tiene un texto para mí con unas cuantas frases... tal vez incluso basta una sola frase de un autor para juzgarlo.

—*¿El oficio de corrector ha contribuido a que vea el rostro de una palabra tan bien como el escucharla?*

—Lo he dicho, lo he escrito: la palabra es un ser con tales dimensiones... Y también soy un pésimo lector; no puedo leer una cosa por el interés de la intriga, de las ideas, etc., sino que la manera en que están colocadas las palabras, las letras dentro de las palabras, hace que me parezca que esté bien o que no lo esté.

Hay textos que es preciso leer palabra por palabra, letra por letra, como ya se lo dije, y a la vez leerlos muy rápido...

—*¿Una comprensión global?*

—Sí; una comprensión global... Hay textos que es necesario someter a estas dos lecturas. Es muy importante, porque hay cosas que se le aparecen a uno, núcleos, en una lectura rápida. Me acuerdo que Paulhan tenía una manera de leer (era su oficio... el número de manuscritos que recibía...); debía decir si era publicable o no. Recuerdo haberlo visto en su despacho, con obras de quinientas páginas, hojeando a toda prisa, de veras, y detenerse en la página, en el pasaje, donde se descubría la cualidad, lo esencial. ¡Qué insensata la rapidez de esa lectura!

—*¿Su manera de leer lo lleva más hacia los poetas que a los novelistas?*

—Naturalmente algunas novelas me interesan mucho, pero cualquiera que sea la obra escrita, se trate de filosofía, de literatura, de historia, de poesía, en prosa, etc., me gusta en la medida en que esté bien hecha desde el punto de vista del lenguaje, de la escritura. Lo que me interesa es el punto de vista, si se quiere, estético... y considero que todo está relacionado con la literatura, es decir, con la *literalidad*.

—*Hoy en día, seguimos apegándonos a la autenticidad del testimonio, al documento humano, a la historia vivida...*

—¡Claro! Olvidamos que estamos dentro del lenguaje y que la manera en que está hecho (palabras, letras, etc.) es lo único que cuenta, que escribimos textos con palabras y no con ideas (*golpes en la mesa*). Creo que eso ya fue dicho mucho antes de que yo lo dijera, pero lo olvidamos a cada momento.

—*Es lo que pensaba Mallarmé, y Mallarmé sostenía que en cuanto se trabaja con el lenguaje, se está en el terreno del poeta.*

—Eso es. En lo que se refiere a la prosa y a la poesía, no me interesa en absoluto distinguir los dos géneros, que no son géneros... Con bastante frecuencia cito un texto de Montesquieu... Hace poco me preguntaron por mi idea de la poesía en el siglo XVIII y dije que los dos más grandes poetas del siglo XVIII fueron Buffon y Montesquieu.

—*En una entrevista reciente dijo que no sabía lo que era la poesía, pero que sí sabía lo que era un higo. ¿Qué es, pues, un higo, y en qué con-*

siste ese saber?

—Un higo es, evidentemente, un objeto que distinguimos en el mundo exterior; y es una palabra. Esa palabra corresponde a ese objeto, pero a ese objeto que provoca una sensación, unas sensaciones que en una persona sensible son relativamente variadas, difíciles de soportar, y al mismo tiempo son bastante arrebatadoras. Es posible aplicar otras palabras a lo que hoy llamamos connotaciones, asociación de ideas... Un higo es, por lo tanto, un objeto del mundo exterior que produce emociones, sensaciones y asociaciones de ideas que, si las rastreamos con el ánimo de expresarlas —aún si esas asociaciones son en especial subjetivas, parciales, completamente... personales y arbitrarias—, ya que me encapricho en sacarlas a la luz, en escribirlas, modificarán mi idea del higo, mi idea del lenguaje. Y ocurre que esa manera de comer un higo, de saborearlo verdaderamente —un higo seco del mundo exterior—, también será para mí la ocasión de una determinada arte poética, de una cierta idea de la poesía que me permitirá decir que el modo en que trate el lenguaje, como trato el higo (es decir, de una manera *incisiva*) gracias a la resistencia y no-resistencia (la especie de elasticidad de las palabras, de la palabra), me hará llegar, si insisto, a algo sabroso. El higo es una manera de ser que corresponde a una ética y a una arte poética. Eso es un higo para mí.

—*Su conocimiento del higo se encuentra, de este modo, muy próximo al conocimiento erótico.*

—Es algo que también implica un placer, un gozo provocado por una voluntad de vencer una cierta... de vencer ciertos tabúes.

—*En varios de sus amigos, como en Paulhan o Malraux, el Oriente estaba presente; sobre todo la India y China. ¿Cuál es su posición a este respecto?*

—Como siempre, encuentro dentro de mí razones no sólo para comprender, sino también, en cierta medida, para aceptar las posiciones de mis amigos. Por otra parte, creo que lo que hacía que Paulhan, en todo caso, admirara el Zen o el Tao era el hecho de que suprimen el principio de no-contradicción. En eso estoy totalmente de acuerdo... yo mismo me contradigo sin cesar; tengo necesidad de la contradicción y estoy totalmente en contra de las antinomias.

—*En Occidente, la idea de la no-oposición de los contrarios ha estado a menudo vinculada con un misticismo, pero existe igualmente.*

—Sí, sí... Existe eso y también la impresión de que, en la "geopolítica", el Extremo Oriente adquirirá de seguro un lugar muy importante. Las cosas suceden actualmente entre China y la

banca americana.

—¿Podría decirse que el Oriente ha tenido alguna influencia en sus ideas, en su arte?

—En cuanto a mí, ya que trabajo dentro de la lengua francesa y de las raíces indo-europeas considero utópicos esa especie de esperanto que practican gente como Joyce o Pound... Ellos recurren a todas las raíces. No creo que uno pueda hacer otra cosa más que adentrarse en su propio idioma.

—Finalmente se llega a la misma universalidad en la lengua propia.

—Por supuesto. Se llega a la misma universalidad en el objeto más insignificante.

—Pensando en ciertas reticencias, en ciertas objeciones o lamentaciones de los espiritualistas cristianos hacia usted, me pregunto si, con respecto a Claudel, tiene la impresión de que su visión del mundo debería aceptar una mayor oscuridad, menos vínculos y un mayor drama que en el escritor católico.

—Primero, estoy persuadido de que Claudel también es perfectamente dramático... No es seguro que haya estado encantado, muy feliz, por hallarse en la fe cristiana, católica... Sí es seguro que el drama, bajo la forma de pecado o Dios sabe bajo qué forma, existe en Claudel... Lo que me conmueve de Claudel es, por una parte, el aliento, la grandeza, el ánimo, los recursos tan hondos... el hecho de que sea generoso... en fin, que es demasiado grande para sí mismo (al igual que Proust)... y por otra, que también es sumamente sensible al lenguaje. A cada momento juega con las palabras, también se ocupa de la etimología, etc... y en eso estoy totalmente de acuerdo más con Claudel y, por otro lado, con Valéry, que con Paulhan.

—Pero, ¿no podrían decir los cristianos que encuentran respuestas en Claudel ahí donde usted sólo plantea problemas, e incluso problemas insolubles?

—Sí, claro. Porque creo que el solo hecho de pensar que se puede responder es una... no quiero decir una estupidez (*risa*). No hacemos más que ir de una pregunta a otra. No hay nada en la conclusión que no esté ya en las premisas, o como lo digo en alguna parte, en la fatiga.

—¿Qué piensa de la palabra desacreditada "inspiración", y cómo nace en usted la necesidad de escribir?

—Primero, no creo que la inspiración esté desacreditada. En la actualidad, volvemos a una especie de neo-romanticismo. La gente cree que son magos.

—Me parece que en la crítica —universitaria en particular— la inspiración no es una palabra o una noción muy empleada.

—"Desacreditada" en la medida en que hubo, por una parte, una especie de neo-clasicismo de los escritores de la Nouvelle Revue Française (por ejemplo, los *Prétextes* de Gide) contra el romanticismo y el simbolismo. (Es evidente que si me adherí a las posiciones de la NRF, a los grandes patronos de la NRF, fue en la medida en que su reacción en contra del simbolismo me parecía... iba con mis propios gustos, con mis propias intenciones). En la actualidad, la inspiración, la oración y luego la resignación, el gusto por lo que es indecible... desgraciadamente el infinito es una tendencia del espíritu humano (el hecho es que, por definición, no podemos intentar expresar lo que es inexplicable... es absolutamente absurdo).

Entonces, ¿la inspiración? ¿Qué es lo que me hace arrancar? ¿Qué es lo que hace que me ponga a escribir, a querer por encima de todo expresarme? Debido a que he experimentado una sensación o un conjunto de sensaciones, un complejo de sensaciones, el cual es una emoción muy violenta al encuentro de un conjunto —digamos estético—, se trate de una persona, de un objeto, de un paisaje, de una obra pictórica, en fin, del conjunto hombre, pintor... También experimento una emoción muy violenta al encuentro de una persona, un ser o una cosa; y eso es lo que me hace arrancar. Todo mi trabajo consiste en ir... encontrar... y mi texto debe dar cuenta de la fuerza de esa primera emoción, del poder y de la necesidad... sí, todo lo que... sé por anticipado... sé cuál era mi emoción y entonces mi texto ideal ya existe... sólo es necesario que lo escribía (*golpes en la mesa*).

—*En un determinado momento comienza a escribir...*

—En el momento en que, al final del brazo, mediante ese órgano suplementario que es el protaplumas (ya que escribo muy pocas veces directamente en la máquina de escribir), inscribo, bastante a menudo en la fuerza misma del objeto en cuestión. Recuerdo, por ejemplo, la primera escritura de *Galet*: eran grandes letras redondas u ovaladas. Es instintivo, una especie de... la forma misma de mi escritura... cuando hablo de una retórica por objeto, es realmente la huella humana al final del brazo (hablo de ello en uno de mis textos). Si usted quiere, abro... en fin, yo... mi emoción hace que me arroje sobre el papel y escriba, que inscriba el objeto; es decir, la manera en que (hay una cita de de Condillac que es formidable)...

—*¿Ese arrojarse inicial tiene una velocidad constante?*

—Es casi inmediato... frenado por los escrúpulos... por el hecho de que... al mismo tiempo, hay un empuje casi erótico, un deseo que me hace escribir; y, por otra parte, una especie de mo-

deración, el deseo de no salir del objeto, de predisponerme por completo, que mis nervios estén en dirección de ese objeto. Tengo la paleta entera por anticipado; si me salgo de ella, por poco que sea, rayo o no escribo, simplemente me detengo. Luego, vuelvo a arrancar siempre desde el centro...

—*Si la circunstancia es propicia, ¿le sucede que pueda avanzar bastante lejos sin recurrir a la pluma, trabajando un texto en la cabeza?*

—No. Casi nunca se trata de una escritura mental, sino inmediatamente de una expresión y de una expresión inmediata... en forma, con una sintaxis, y no bajo una forma de escritura telegráfica, de notas... No se trata de notas, es preciso que la frase está allí, el ritmo es necesario, que haya una sintaxis, lo que obliga a leer con un cierto ritmo, con una cierta cadencia...

—*Me refería a la materialidad de la escritura. Puede ocurrir que debido a un viaje bastante largo, o incluso en el metro, no se disponga ni de una pluma ni de papel.*

—No lo creo. No soy de los que siempre traen consigo un cuaderno y un lápiz, como Artaud, como muchos que anotan sobre cualquier trozo de papel.

—*Lo guarda entonces en reserva, hasta que tenga la posibilidad de escribir.*

—Generalmente sí. Pongamos por caso *La Famille du sage* (la dedicatoria a mi padre). Deseaba escribir, en particular, para mi hermana, que estaba mucho más traumatizada que yo por la muerte de mi padre cuando éramos todavía muy jóvenes (y él también). Tenía que escribir eso también para ella, para mi hermana. Entonces tomé el tranvía en lugar de ir al trabajo, en lugar de ir a Gallimard. Pasé (*golpe en la mesa*) la parada del tranvía en la que me bajaba de costumbre para llegar a la calle de Grenelle, y fui hasta la estación de Lyon. Hubo un accidente enfrente del Jardin des Plantes, sobre el andén, y subí a otro tranvía... Casi hubo un muerto —eso no me detuvo—, tenía que ir a la estación de Lyon, y llegué a la estación de Lyon. Compré un boleto para Fontainebleau, y en el tronco de la pirámide... del obelisco... en ese momento, de noche, pasaban pocos coches... y ahí, sentado en una banca entre dos árboles, empecé a escribir mi texto en plena noche... y en una habitación de hotel... fue en los tresbolillos del parque y en esa habitación totalmente impersonal donde terminé mi texto.

—*¿Puede escribir en un café, en un lugar público, en medio de la muchedumbre?*

—Cuando lo he hecho ha sido, por ejemplo, en el Flore sobre una pequeña mesa en el primer piso. Al lado, había una mesa

donde estaba Sartre; del otro lado estaba Simone de Beauvoir... Hablaban entre ellos y escribían, escribían. Mi texto, creo que sobre Fautrier, sobre los *Otages*, y también creo que el texto sobre Dubuffet, lo escribí allí porque necesitaba sobre todo calor (no teníamos carbón). Iba al café para calentarme y también para conseguir cigarros (en el mercado negro). Algunas veces escribía en la cocina, con las hornillas encendidas, para calentarme.

—¿Hay, entre todos sus textos, algunos escritos muy rápido?

—Sí. Hay momentos en que todo fluye. Por ejemplo, la última secuencia de *La Seine*, algunas secuencias de *Le Verre d'eau* (donde yo mismo lo digo). Hay un momento en que todo fluye, en que todo llega en apoyo de...

—Entonces, para usted, lo que otros llaman "inspiración" se situaría más bien al final y no al principio.

—He señalado incluso en *Le Verre d'eau*... el galope de la escritura... sigo escribiendo incluso si me salgo del tema para no perder el ritmo de la caza. Todo fluye y todo parece bueno.

—Su posición política no tiene nada en común con la izquierda clásica y, sin embargo, los intelectuales llamados de izquierda continúan viendo en usted a un maestro ejemplar. Escritores y publicaciones de izquierda lo celebran más que aquellos que se sitúan en la derecha. ¿Esto se debe a características de su obra que inducen a la gente de izquierda a ver en usted algo que corresponde a su visión del mundo, a su idea del arte?

—El *Malherbe* fue escrito mucho antes de 1958 y ya era gaulista sin saberlo... Recuerdo a Malraux diciéndome... yo mismo diciéndome que no había enviado el *Malherbe* al general porque creía que todo lo que decía ahí contra Pascal, al ser él católico, le resultaría insoportable. Entonces Malraux me contó cómo había transcurrido la entrevista del general con el Papa, "Santo Padre, hablamos desde hace diez minutos y no se ha tocado el tema de Francia" (*carcajadas*). El hecho es que mucho antes, en el momento en que los comunistas (yo era comunista) casi estuvieron en el poder, muy infatuados de estar en el primer gobierno de de Gaulle —y en el que los escritores partícipes de la resistencia, comunistas u otros, se aprovecharon de todo, se pasearon en todos los países para darse a conocer (en Grecia, en Yugoslavia, en los países del Este, etc.)— yo nunca quise aprovecharme del hecho de haber participado en la resistencia. A partir de ese momento me hastié del comunismo. En realidad, fue hacia 1946 cuando lo abandoné, sin hacer de ello, por otra parte, un asunto publicitario, sin publicar una carta de dimisión o Dios sabe qué... cuando comencé a no pagar ya mis sellos de cotización, a no cotizar y a no tener mi credencial del partido. Fui comunista en el momen-

to en que fuimos sorprendidos —uno mismo, la esposa de uno— por la invasión hitleriana. Estábamos obligados a ello porque sabíamos lo que eso representaba desde el punto de vista del espíritu.

—*También me había dicho que su salida del P.C. estuvo igualmente relacionada con el hecho de que no podía aceptar ciertas directrices imperativas que recibía.*

—Claro. También porque... cuando creía que el ideal comunista era magnífico, que era el partido de la fraternidad (nos llamábamos "camarada", en seguida nos tuteábamos), me di cuenta que era exactamente lo contrario. Era el partido de la denuncia, lo contrario de la fraternidad.

—*Mi pregunta aludía a la posición de los intelectuales de izquierda con respecto a usted.*

—Todavía me acuerdo que, al encontrármelo en los corredores de Gallimard durante un acto político —ya no recuerdo cuál— que acababa de tener lugar, Jean Genet me dijo: "Bueno, debería(n) estar contento(s), usted(es) comunista(s). Contesté: "¿Yo, comunista? Pero si yo soy más bien monárquico, y monárquico chino; es decir, soy partidario de los emperadores de China". Le gustó, pero no entendió. Lo cierto es que creo que, en la actualidad, una reflexión en torno al plano político, una reflexión verdaderamente profunda sobre la política, debería preguntarse si en realidad el ideal democrático y la historia de la Revolución francesa no son el origen (esto está, por otra parte, en el texto de *Le Mariage de Figaro*) de todo lo que soportamos desde esa época, es decir, las guerras, el servicio militar obligatorio, etc., etc.; y si no deberíamos poner en entredicho este régimen, esta manera de gobernar...

—*Pero, entonces, esa intelligentsia parisina... usted cree que ella..*

—Ella cree que... supongo que ella cree que aún soy comunista; muchos lo creen todavía (Genet me dijo: "usted, comunista", cuando hacía mucho tiempo que había abandonado el partido, sin hacer escándalo naturalmente, no lo convertí en una oportunidad para darme publicidad, me fui sin bombo y platillos, sin una carta abierta como la mayoría de los que les gusta hacer de sí un espectáculo).

—*De todas maneras, ha escrito textos (¿no será el que citó sobre Le Mariage de Figaro? que son bastante claros para que la gente, si los lee, no se equivoque.*

—Pero la gente no lee (risa). Mi texto sobre Stalin y la muerte de Stalin también es claro... Sólo que esos intelectuales creen, por una parte, que todavía soy comunista, y por otra, sienten eviden-

temente (si se quiere) que mi posición, que mi manera de escribir es de algún modo *progresista*, que está constantemente adelantada, vanguardista, es decir, lo clásico que hay en mí es a pesar de... (también lo digo en el *Malherbe*: pensamos tan sólo en el futuro), pero tenemos necesidad de un punto de partida, y ese punto de partida es la tradición.

—*Y tampoco puede impedir que la palabra "materialismo", incluso provista del epíteto "epicureo", no suscite la idea de una posición...*

—Por supuesto, mientras que es totalmente lo contrario... es decir, el materialismo presocrático es totalmente opuesto al materialismo dialéctico. Lo grotesco es que... Todo el mundo cree que nunca se ha pensado, ni hecho ni actuado como lo hacemos ahora, que estamos en la primera revolución desde todos los puntos de vista, desde el punto de vista de la escritura, de esto y de aquello, cuando es evidente que existe el eterno retorno (todo eso lo ha dicho muy bien Borges y otros muchos). Esta pretensión (*risa*) y esta ignorancia verdaderamente burda, en fin, esta incultura hace que no nos demos cuenta de que todo ya ha sido pensado, si no escrito... porque todo queda aún por escribirse.

—*Un paréntesis a propósito de su evolución política: el caso de Malraux, primero cercano a los comunistas, y después gaullista...*

—Debo decirle que esas nociones de derecha y de izquierda son completamente imbéciles. Es evidente que existe una izquierda gaullista también progresista, al menos, hacia la justicia (no digo igualdad porque es una estupidez). Porque de Gaulle lleva a cabo una política de izquierda (*golpes en la mesa*) —el anticolonialismo, la independencia de los pueblos, el discurso de Pnom-Penh, etc.—, mientras que ellos no. Gastan dinero, y es todo (*risa*). Eso dura desde 1924, desde la famosa historia de Herriot que rebasó los límites. Después de haber perseguido a Clémenceau, se vieron obligados a ceder el poder a Poincaré, luego de un año de haber rebasado los límites...

—*Tal vez tenga alguna cosa que añadir.*

—A propósito de la palabra oral... me resulta interesante la palabra, el pensamiento, es decir, las palabras en su estado naciente... y, por otra parte, esta entrevista da muestra a cada instante de las imperfecciones, del lado fangoso, un poco sucio —si usted quiere (como cuando digo que hablar, explicarse mediante palabras, equivale a meter la ropa sucia en una vieja maleta, en un granero o... y uno sale un poco asqueado)—, mientras que para hacer algo limpio hay que ponerse a escribir (*golpe en la mesa*)... y por supuesto hablo aún peor de lo que escribo... no digo que escriba muy bien, pero ciertamente no escribo tan mal como hablo.

Notas

JERZY KÜHN

Las metamorfosis de Cortázar

En el enredo de veredas por las cuales avanza la historia de la literatura argentina actual se puede trazar —entre otras— una línea distinguible, que correría de Macedonio Fernández a Borges y se dividiría luego en tres —Bioy Casares, Sabato, Cortázar— para llegar a otras divisiones ya menos importantes. Es una operación casi indispensable, porque hasta hoy se suele mirar a los escritores del *boom* como a fenómenos autógenos, como a isletas de un océano sin literatura del que habrían emergido de golpe, como por efecto de un milagro. Además de examinar esta línea y otras semejantes me referiré no sólo a entrelazamientos y dependencias que juntan la creación de escritores de varias generaciones, sino también a los cambios de conciencia en sus destinatarios —lectores y críticos.

Cuando a fines de los años treinta, Jorge Luis Borges publicó en las columnas de la revista *Sur* sus primeros cuentos (que iban a aparecer, en 1942 en *El jardín de los senderos que se bifurcan*) encontró una acogida poco benévola. A los lectores los desorientaban intrincados sofismas, sorprendentes meandros del pensamiento basados en paradojas, soluciones absurdas. Se indignaban, lo mismo que la mayoría de los críticos, por el cosmopolitismo de esos cuentos, cuya trama se desarrollaba en países extranjeros o ficticios y cuyos protagonistas tenían nombres de forasteros.

Al referirse a las literaturas y filosofías de Oriente y de Europa, al poner lado a lado a Berkeley, Hume y Schopenhauer con Plotino y los taoístas, con la cábala y la teología del Islam y al otorgar a esta síntesis el rango de valor principal, el autor de *Ficciones* asumió el papel de un sacerdote de la cultura universal, de la única, a fin de cuentas, religión, a la cual le gustaba servir. Mientras tanto los lectores y los críticos argentinos lo quisieron ver vestido con un traje litúrgico de colores nacionales. Este era —opinaban— su deber, por ser uno de los más importantes personajes en la vida artística y cultural del país. Por eso recibieron con disgusto los jardines chinos y los templos hindúes, y casi le reprocharon a su creador haber traicionado a la patria. No les irritaba menos lo excéntrico de esta narrativa fantástica. Aunque acostumbrados a la literatura fantástica —sus orígenes en Argentina se remontan a mediados del siglo XIX y el mismo Borges reconoció predecesores eminentes— los argentinos consideraban que este género era secundario, digno sólo de llenar un margen en la creación de un escritor "ver-

dadero". Les irritaba, en fin, y los confundía la ironía y el humor absurdo que saturaban las páginas de la narrativa borgiana. El lector no estaba seguro de que el autor no se burlara de él. Hasta ese momento, pues, la literatura argentina, incluso la fantástica, había sido funeralmente solemne. El humor, sí, pudo existir, pero en la sátira. La literatura llamada ambiciosa debía presentarse con un corsé de seriedad y sus lectores se sentaban a leerla con un recogimiento esnob. De modo que los cuentos del volumen mencionado, así como los de *Ficciones*, publicados años más tarde, constituían un reto a sus gustos. No es pues de extrañar el hecho de que, a pesar de su posición en la literatura argentina, el autor de *La muerte y la brújula* fue hasta el fin de los años cuarenta un escritor más destacado que admirado. Pero el interés hacia sus cuentos en Francia y la atención que le prestó Roger Caillois influyeron en un cambio de opinión en sus lectores y críticos de Argentina.

Diez años después de Borges, Cortázar repitió en otra forma sus propuestas. *Bestiario* apareció en 1941, *Final del juego* y *Las armas secretas* en 1956. El autor de esos cuentos tenía ya los senderos despejados. Los años cincuenta en la literatura argentina fueron los del triunfo de Borges, que gozaba de un reconocimiento internacional cada vez mayor. Así pues, aunque las primeras colecciones de cuentos de Julio Cortázar, residente desde 1951 en París, no encontraron de inmediato una recepción calurosa, no inspiraron por lo menos tantas objeciones como la narrativa del autor de *El aleph*. El mundo del absurdo ya era vigente, el teatro del sueño, la visión kafiiana no eran ya ajenos, sino como un pronóstico de lo que veintitantos años después iba a ser una realidad.

Hay que admitir que el autor de *La autopista del Sur* se daba cuenta de la deuda con Borges y conservaba su gratitud hacia el maestro. Hablaba de él con una lealtad extraordinaria (v. gr. en *La vuelta al día en ochenta mundos*) al mismo tiempo que representantes de la izquierda, con la cual Cortázar estaba ligado, atacaban desmesuradamente al escritor ciego por sus declaraciones políticas. Por lo demás, el mismo Cortázar no se sentía libre de ataques. Los puristas lingüísticos que lo anatemizaban por haber emigrado, le señalaban sus arcaísmos en el lenguaje común. Clamaban fuertemente que la jerga que él usaba a menudo no se hablaba en Argentina desde hacía veinte años, por lo que algunos de sus diálogos resultaban incomprensibles y que con el tiempo pasado fuera del país el autor de *Rayuela* se había convertido en un extranjero para la literatura nacional. Claro que la separación del idioma vivo y lo cotidiano de la patria no deja de tener su influencia en la obra del escritor. Sin embargo, treinta años de su vida en Argentina bastaron para que Cortázar fuera un escritor argentino que escribía sobre todo para los argentinos. Pero frente a los ataques de los "patriotas" que, con un afán digno de mejor causa, buscaban en sus libros palabras y giros fuera de circulación o le reprochaban su ciudadanía francesa, el escritor simplemente callaba. Más seriamente, en cambio, y para su desgracia, hacía frente a otro reproche, con el que le salían intelectuales de izquierda: la indiferencia del narrador ante los problemas de la literatura "com-

prometida". Así, aunque seguía sosteniendo que no se debían mezclar manifiestos políticos con literatura, sus publicaciones de la segunda mitad de los setenta —*El libro de Manuel* o *Último round*— indicaban que el escritor había empezado a rectificar su actitud creativa. "Hoy entiendo que la literatura que es un producto de la imaginación pura no basta (...) En la realidad de hoy el camino de la especulación puramente mental lo puede desviar a uno, como en el caso de Borges", dijo en una conversación con Zofia Chadzynska, su traductora al polaco.

Y así como Sabato, heredero de Borges en la disciplinada construcción de *El túnel*, negaría el mundo de la idea e imagen ordenada en *Abaddón el exterminador*, lo mismo Cortázar parecía dirigirse hacia una negación semejante. Esto se veía ya desde sus primeros tomos de cuentos. El autor de *Rayuela* tomó de Borges su predilección por las filosofías de Oriente, su universalismo cultural y su desconfianza hacia un realismo estrechamente concebido. "Casi todos mis cuentos —dijo en una conferencia dictada en la Habana en 1962— pertenecen al género que por falta de un término mejor se le suele llamar fantástico y se oponen a ese falso realismo que consiste en la fe de que todo se puede describir y explicar, como lo proclamaba el optimismo filosófico y científico del siglo XVIII, es decir dentro de un mundo regido más o menos armoniosamente por un sistema de leyes, reglas, relaciones de causas y resultados, de psicologías definidas y de geografías bien documentadas."

Esta frase la podría decir, con otro estilo, Borges. Pero la narrativa de Borges y la de Cortázar son, a pesar de sus parentescos, totalmente diferentes. Borges se parece más a la pintura de Giorgio de Chirico con sus maniqués de cabezas ovaladas desprovistas de caras, y Cortázar a Paul Delvaux, donde en un escenario tan irreal y soñoliento como el del primero vagan personas inverosímiles, pero, de todos modos, humanas. Un poco como los paisajes poéticos de Magritte, como ése de la nube que pasa por una entreabierta puerta solitaria en la playa, o aquél con fragmentos de un paisaje rememorados en pedazos de un vidrio roto de la ventana. El mundo de Borges es absolutamente intelectual, matemático, perfecto. Borges es un jeroglífico, una geometría pura, una lógica de computadora. Es una idea cristalizada moviéndose con precisión en los laberintos del tiempo y del espacio. Cortázar había heredado este mundo desde su infancia y, como dijo, le fascinaban los laberintos y lo entusiasmaba lo fantástico, que transformó en algo suyo. Pero, a una demencia fría añadió la flama de la locura, a la lógica estricta juntó el elemento de una poesía inquietante e hizo otro uso del humor, que en Borges aparece con una moderación inglesa. Hizo del humor —como el autor de *Ficciones* lo hizo de su universalismo cultural— el valor primero en su literatura, un instrumento de auto-psicoterapia, hasta de socio-psicoterapia. Por lo demás —hay que añadirlo al confrontar la creación de ambos escritores—, fuera del recreado tejido borgiano en la narrativa de Cortázar y fuera del Kafka que les une en el clima de algunos cuentos, ambos revelan otras influencias y parentescos. Los nexos de Borges hay que buscarlos antes que

nada en las letras anglosajonas, los de Cortázar en las francesas. Michaux, Ponge, Jarry y los pintores surrealistas, tan próximos a él en su atmósfera, se juntaron para crear este modelo del cual derivan los cuentos y las novelas de Cortázar.

Al escribir hace tiempo sobre los cuentos de Cortázar acudí a la definición que él mismo hace del jazz, cuando habla del *take* —varias repeticiones del mismo motivo: *Diferencia entre "ensayo" y take. El ensayo va llevando prácticamente a la perfección, no cuenta como producto, es presente en función de futuro. En el take la creación incluye su propia crítica y por eso no se interrumpe muchas veces para recomenzar; la insuficiencia o el fracaso de un take vale como un ensayo para el siguiente, pero el siguiente no es nunca el anterior en mejor, sino es siempre otra cosa si realmente es bueno. (La vuelta al día en ochenta mundos.)*

Una comparación así viene dada por ella misma si leemos los libros de cuentos de Cortázar según los años de su publicación, ya que recogidos en un tomo completo y desprovistos de fechas es más difícil observar regresos a los mismos climas y motivos. Pero basta disponerlos en un orden cronológico para avanzar el diagnóstico: Cortázar escribe *takes*. Siempre está rondando las mismas regiones, estudia las mismas zonas de la existencia humana, regresa constantemente a los mismos laberintos, estructuras cerradas donde en una atmósfera pegajosa de sueño, de inquietud, de horror y de enemistad gratuita, sus protagonistas se mueven sin voluntad, o más bien contra su voluntad. Construye sus sorpresas, verifica innumerables variantes del juego, cuyo esquema es en la mayoría de los casos el mismo: la irrupción de lo absurdo en una realidad cotidiana. Porque aunque escriba un cuento realista, es lo fantástico, lo absurdo, un espejo más o menos curvado de la realidad lo que predomina en su narrativa. Y además el realismo cortazariano parece en general un realismo muy dudoso. Casi siempre contiene algún elemento de lo no cotidiano, de lo diferente; está saturado de un clima de inquietud y hasta de horror, que sugiere sospechas de algún ocultamiento de otra cosa.

Si no están ellos mismos marcados por un estigma de lo distinto, de lo irreal, los protagonistas de los cuentos cortazarianos tropiezan con ello en algún momento y, por lo general contra su propia voluntad, participan en acontecimientos cuyo sentido se escapa a su razonamiento y se opone a todo sentido de sano juicio. Pero, lo mismo que en el sueño, sus esfuerzos para salir de la situación y regresar a la normalidad no sirven para nada. Los protagonistas se hallan arrojados dentro de un juego que los obliga a aceptar sus reglas, dentro un juego en el que la apuesta es su destino.

El mundo absurdo, la realidad absurda no sólo surgen de la anécdota de la narrativa cortazariana, sino aparecen explícitamente. La palabra "absurdo" se encuentra muchas veces en las páginas de *Los premios*, se discute su definición en *Rayuela*. Y no se trata allí tanto de un absurdo ontológico, del absurdo camusiano de la existencia, como del absurdo epistemológico, de nuestra percepción de la realidad. El mundo —nos

da a entender Cortázar— no es absurdo en sí mismo, sino que es así porque nos permitimos ser dominados por la rutina de los ademanes cotidianos y los hábitos mentales. Consumimos la realidad, aceptamos todo sin la menor sorpresa, ni siquiera nos esforzamos en estudiar la esencia de los fenómenos ocultos bajo la superficie. “El absurdo es (dice Oliveira) que salgas por la mañana a la puerta y encuentres la botella de leche en el umbral y te quedes tan tranquilo porque ayer te pasó lo mismo y mañana te volverá a pasar. Es ese estancamiento, ese así sea, esa sospechosa carencia de excepciones.”

Cortázar el cuentista, no trataba de convertir a nadie. Sospecho que él mismo no estaba seguro de cómo era o si existía otra cara de nuestra realidad. Quiso solamente despertar a sus lectores de su letargo, inocularles la inquietud. No queremos *cambiar nada en las costumbres de la gente* —proclamaba una declaración de la Oficina de Búsquedas Surrealistas (1925)— *pero queremos demostrarles la fragilidad de sus ideas y en qué inciertos fundamentos, encima de qué calabozos construyeron sus casas tambaleantes*. El autor de *Las armas secretas* podría firmar este manifiesto.

Los que me reprochan escribir novelas, donde casi continuamente se pone en duda lo que acaba de afirmarse o se afirma empecinadamente toda razón de duda insisten en que lo más aceptable de mi literatura son algunos cuentos, donde se advierte una creación unívoca, sin miradas hacia atrás o paseitos hamletianos dentro de la estructura misma de lo narrado. Haciendo un comentario a comentarios críticos en torno de su propia creación (en *La vuelta al día en ochenta mundos*) Cortázar se opone decididamente a contraponer ambos géneros. (Mis cuentos —dice más adelante—) *mal o bien escritos, son en su mayoría de la misma estofa que mis novelas (...) Rayuela es de alguna manera la filosofía de mis cuentos, una indagación sobre lo que determinó a lo largo de muchos años su materia o su impulso*. Sin embargo, fue *Rayuela* la que abrió a su autor, también en Polonia, las puertas de la fama. Y fueron precisamente las novelas, esa “menos digerible” parte de su obra, las que arrojaron más luz sobre la persona de Cortázar cuentista y fueron ellas también, más que los cuentos, que los *collages* literarios —como *La vuelta al día en ochenta mundos* y *Último Round*— más que las poesías, en su mayoría de no muy alto vuelo, las que señalaban los cambios en su obra. *Los premios* (1960), *Rayuela* (1963), *62 Modelo para armar* (1969) y *El libro de Manuel* (1973) agotan la lista.

Los premios es como un libro de otro autor, de un lector diligente de Kafka (sobre todo el de *El castillo*) que no ha entrado todavía en el camino de los experimentos formales. En las tres siguientes se puede observar, cada vez más intensivo, el proceso de quebrantamiento de la estructura narrativa, que no alcanza en verdad, como en Vargas Llosa, el tejido de la misma frase, pero que al seguir al *nouveau roman* francés rompe en pedazos el flujo del fabular. En *Rayuela* el autor propone a su lector un laberinto de capítulos que hay que atravesar según la guía indicada en el prólogo al libro. Así, pues, hay que leer al principio el libro en su orden natural, para pasar después al segundo libro, que irrumpe en el terreno del primero. De este armazón nace un modelo nuevo en

relación con la primera parte, multisignificativo en sus soluciones fabulares. Es mucho más un modelo para armar que la tercera novela, que tiene este título, en la cual el lector, al recibir pedazos de la narración junto a la propuesta del autor de que los arme él mismo, recibe, en realidad, un modelo ya armado. Su orden obedece a las leyes de la composición y cada desplazamiento de esos trozos fabulados produciría el sacudimiento de esta composición. Pero no se trata, pues, de si los capítulos de *Rayuela* se pueden leer en otro orden, o si el modelo de composición en *62 Modelo para armar* se puede ordenar de otra manera de como lo hizo el autor. (Dicho sea de paso, la novedad formal de esta novela no consiste en su estructura, sino en la explicitación de su potencialidad). La cosa es que ambos libros son en cuanto a su libertad (desenvoltura) constructiva una antípoda de la primera novela que narra su anécdota de modo tradicional, cronológicamente.

El libro de Manuel supera en su novedad formal a las novelas anteriores. Aquí, en la corriente de la narración, por lo demás más ordenada cronológicamente que en *Rayuela* y en *62 Modelo para armar* introdujo Cortázar elementos ajenos a la narrativa tradicional, como poemas, dibujos, diagramas, injertos en bastardilla, tablas, fragmentos de cartas y, además, varios recortes de prensa cuya presencia explica el título de la novela: *El libro de Manuel*. (En el futuro deberán ser material de lectura de Manuel, hijo de una pareja de protagonistas.) Esa técnica del *collage*, un *novum* en las novelas de Cortázar, tiene sus antecedentes en otras esferas de su literatura, en las heteromórficas colecciones como es *La vuelta al día en ochenta mundos*, un libro cuyo rasgo principal es aquella extraña mezcla de materia: unión de ensayo con folletín, poesía, cuento, fragmentos de memorias y reflexiones personales, y todo ello con abundantes ilustraciones y fotografías; un libro, comprueban sus lectores, muy desigual, que contiene unos textos excelentes, como el ensayo "Para llegar a Lezama Lima", pero también muchas banalidades. Lo mismo se puede decir de otro tomo de ese tipo (o precisamente dos tomos, editados —para que fuera más extraño— en diversos tamaños): *Último round*. Aquí también, en esa mezcla de materia, se pueden encontrar textos buenos —los cuentos "Siestas" y "El viaje", un ensayo sobre Dalí y otro sobre el erotismo en la literatura de lengua española— pero lo que predomina es una papilla indigerible. Parece como si Cortázar hubiera creído por entonces que cada texto que salía de su pluma era excelente; creencia muy nociva para el autor.

Pero mucho más daño le hicieron esos críticos que le exigieron un compromiso político unívoco en el campo de la literatura. Mientras el autor de *62 Modelo para armar* cedió sólo en el terreno de sus *misceláneas*, salió victorioso de las batallas con el material narrativo, creando cada vez nuevas fascinaciones. Pero Cortázar, cansado de repetir constantemente los mismos argumentos, decidió por fin escribir una novela que reuniera los valores artísticos y la ideología. *El libro de Manuel* es el resultado de esta decisión.

En una entrevista para la revista peruana *Textual* (junio 1973),

Cortázar repite su tantas veces expresada opinión de que no hay que confundir la literatura con un mensaje político: *Todos conocen muchos fracasos, a menudo patéticos, de los esfuerzos de este tipo, donde todos salen perdidos: un lector de novelas y un buscador de manifiestos (...) No creo que sea posible hervir definidas tesis ideológicas en una salsa literaria (...) veo, en cambio, una posibilidad de convergencia, de simultaneidad, donde lo que se suele llamar la forma y el contenido, el fondo y la narración aparecerían en el mismo proceso creativo.*

En la novela latinoamericana los intentos de reunir mensaje social y literatura habían fracasado siempre que el autor olvidaba que estaba escribiendo una obra literaria y no un manifiesto, pero por cierto también es verdad que puede existir una narrativa que al tocar los más acuciantes, los más actuales problemas del continente no traicione su forma artística de expresión.

Entre los compatriotas del autor de *Los premios*, se encuentran escritores que lo han logrado perfectamente. Ernesto Sabato en *Abaddón el exterminador* tiene escenas que son fuertes acusaciones a la dictadura argentina. O, por ejemplo, Haroldo Conti, quince años menor que Sabato y Cortázar. Su novela *Mascaró, el cazador americano* (1975) es, sin ninguna duda, una novela política, pero es sobre todo una novela con todos los requisitos estéticos concomitantes a esta denominación. Ambos autores tenían un contacto cotidiano con la realidad descrita. Sus novelas son, pues, testimonios de una realidad que se encuentra al alcance de la mano. Tales ejemplos se pueden encontrar más ampliamente en la literatura latinoamericana. Pero en cada caso son creaciones cuyo mensaje ideológico surge de una manera natural de la totalidad de la obra. En *El libro de Manuel*, nacido del otro lado del océano, en un exilio cómodo, no se ve esta espontaneidad, esta compulsión interior. Es un libro concebido de principio a fin en la atmósfera de las novelas anteriores, pero según una tesis preconcebida.

Rayuela, *62 Modelo para armar* y *El libro de Manuel* tienen muchos rasgos comunes. Los relaciona no solamente la atmósfera, un desvanecimiento perpetuo de los límites entre la realidad y la fantasía, su predilección por lo grotesco, por lo absurdo y la novedad formal (en *El libro de Manuel* no siempre motivada), pero también la actitud de los principales protagonistas. Pues al imaginar sus ademanes y sus acciones, al escuchar sus diálogos, se puede fácilmente llegar a la conclusión de que en las tres novelas actúan los mismos protagonistas, a quienes el autor ha cambiado solamente sus nombres: los *outsiders* que se rebelan contra la estabilización del mundo, intelectuales, artistas, que forman un conglomerado internacional: franceses, latinoamericanos, españoles, anglosajones —en *El libro de Manuel* aparece incluso una polaca—, gente que por su estilo de vida, por su sentimiento de alienación, se aglomera en asociaciones informales: el Club de la Serpiente, en *Rayuela*; la Zona, en *62 Modelo para armar*; la Joda, en *El libro de Manuel*.

En el plano ontológico, a los protagonistas de *El libro de Manuel* y de las dos novelas anteriores los divide un abismo que resulta de las diferen-

tes características de estos libros. *Rayuela* y *62 Modelo para armar* son novelas "existenciales". Sus héroes buscan, como Horacio Oliveira, el sentido de la existencia que se les escapa, o quedan anclados, como los protagonistas de *62 Modelo para armar*, en la irrealización (incumplimiento), en un vacío existencial. Habitados por una vacilación interna, por una eterna incertidumbre, rechazan decididamente el modelo de vida que les ofrece la realidad, pero no pueden contraponerle ningún valor positivo. Esa actitud de negación total, de duda absoluta frente al sentido de cualquier acción, se descarga en actitudes suplementarias, como navegar en una lancha provista de un motor de máquina para cortar hierba o transportar un paquete de mate y clavos a través de un puente construido entre dos ventanas enfrentadas; todo eso les otorga una dimensión trágica. En *El libro de Manuel*, en cambio, Cortázar no permite a ninguno de sus protagonistas ninguna duda. Ellos también, como los héroes de *Rayuela* y *62 Modelo para armar*, pasan mucho tiempo en fiestas comunes, hacen el amor (más frecuentemente que en las novelas anteriores), colectan recortes de prensa, unívocos en su sentido político, disputan entre sí, pero —y eso los diferencia de los personajes de aquellas novelas— sobre todo actúan. El eje de acción, alrededor del cual se concentran otros acontecimientos, es el secuestro de un dictador latinoamericano que está en París. Se le piensa cambiar por presos políticos de varias cárceles latinoamericanas. En el preparativo de esta acción trabajan todos los protagonistas. El único escéptico de este grupo, es Andrés Fava, que al principio se queda aparte, pero se adhiere cuando le llega la noticia de que se encuentra con ellos la polaca Ludmila, quien lo ha abandonado yéndose con otro integrante del grupo. Así pues, en comparación con los protagonistas de las novelas anteriores, los de *El libro de Manuel* parecen ser personajes bidimensionales, simplificados. Los reviste la solemnidad de la causa política que contagia a todo el libro. No hay aquí el humor de otras novelas y cuentos. La única escena humorística, verdaderamente exquisita, es la caminata de un pingüino turquesa que después de una pelea con los gorilas del dictador abandona su canasta y se va de paseo rumbo al Sena. A las otras escenas les falta esa chispa de locura, tan bien conocida por los lectores de Cortázar. Sin embargo, si hay algo en que *El libro de Manuel* supera a otras novelas, es seguramente en la cantidad y calidad de sus escenas eróticas. Ya en *Último Round*, en el ensayo "Que sepa abrir la puerta para ir a jugar", Cortázar se lamentaba del bajo nivel artístico de las escenas eróticas en las literaturas de habla española. En *El libro de Manuel* logró probar que el idioma español, tan ágil como cualquier otro, puede describir escenas de la vida erótica sin caer en vulgaridad o patetismo. Porque, simplificando las cosas, los protagonistas de esta novela dividen su tiempo entre el erotismo y la conspiración. Durante su lectura siempre tuve la impresión de que en sus primeras novelas el autor escribía con más convicción.

La afirmación anterior ("Cortázar escribe *takes*") supone que en cada nuevo tomo de sus cuentos van a aparecer los mismos temas y motivos,

los mismos climas, inquietudes, búsquedas. Y, en realidad, las siguientes publicaciones comprueban esta hipótesis. Asimismo su colección de cuentos *Alguien que anda por ahí* no difiere en ese aspecto de los anteriores. Cada uno de los cuentos que contiene podría seguramente encontrarse en tomos precedentes. Cada uno encontraría alguna "pareja", alguna afinidad que permitiría colocarlo en algún otro de sus libros. Sin embargo, recogidos en una misma colección, los cuentos de *Alguien que anda por ahí* dan la impresión de que es un tomo de alguna manera distinto y al mismo tiempo más homogéneo que los anteriores.

No se trata solamente de eso, pues al contrario de las otras colecciones prevalecen aquí cuentos decididamente realistas. El asunto estriba en el hecho de que en este libro aparece un tono nuevo, un motivo que se encontraba hasta entonces apenas esporádicamente en la obra cortazariana, diluyéndose en respectivos cuentos y tramas novelescas: el de la reflexión sobre la impenetrabilidad de los mundos humanos, sobre el entrecruzarse de esos mundos, sobre la falta de una verdadera comprensión entre dos personas que son o podrían ser entrañables entre sí. Y como antes —tengo en mente el clima de todo el libro y no de cuentos particulares— los protagonistas de Cortázar tratan sin resultado de traspasar el cristal de un sueño, romper el vidrio de un acuario que los había aislado del mundo real; así, ahora —en desvelo— luchan para traspasar la frontera que los separa de la otra persona. Pero también ahora sus esfuerzos están condenados al infortunio. Lo único que logran alcanzar es organizar un juego de apariencias teatrales que les ayude a cuidar de la imagen de su pareja creada por ellos mismos y llegar así a la ilusión de armonía mutua, de un contacto verdadero con esa imagen que dura hasta que la realidad la borre. El hilo de comprensión, de identidad con otra persona puede aparecer por un momento, en el relámpago de un segundo, pero inmediatamente después cae de nuevo la cortina. Los esfuerzos humanos, como en los cuentos "fantásticos" de Cortázar, a dondequiera que se dirigen, quedan de antemano condenados al fracaso.

Luego de esta rápida referencia a la permanencia de las metamorfosis características del autor también en esta última colección de cuentos, para concluir quiero destacar un fenómeno interesante relativo a uno de los relatos incluidos, *Otra vez*. Es la historia de un joven que acudió por segunda vez a una indefinida oficina para completar las declaraciones hechas en una primera y desapareció misteriosamente. En la ya citada conversación con su traductora polaca el autor se refiere a este cuento como ejemplo de literatura comprometida *ex post*, ya que en el momento de escribirlo se trataba todavía de una "fantasía pura". Pero luego, cuando la gente en Argentina empezó a desaparecer no en una *segunda vez*, sino de primera, de las casas, de las oficinas, de la calle, "yo mismo —dice Cortázar— sentí un choque al entender que había presenciado el futuro en todo su horror, que me había comprometido involuntariamente". Creo que tanto como *Los premios*, que no es una novela política pero ofrece una posibilidad de leerla "políticamente", este ex-

RODOLFO VÁZQUEZ

Algunos aspectos de la genética actual y su valoración ética

Al amigo y maestro, Carlos de la Isla.

Hace poco menos de un año, los medios publicitarios dieron a conocer el décimo aniversario de Louise Brown, el primer bebé logrado en Inglaterra por fecundación *in vitro* (FIV) y traslado de embrión (TE). Desde 1978 hasta nuestros días han sido numerosos los nacimientos por este método y las clínicas especializadas se han multiplicado en el mundo.

En 1984, dos casos llamaron la atención de la opinión pública. El primero fue el nacimiento de la niña australiana Zoe Leyland, el 13 de mayo, a partir de un embrión que había permanecido congelado durante dos meses. El segundo, conocido como *affair Parpalaix*, llevó al *Tribunal de Grande Instance de Créteil* a resolver favorablemente, por sentencia del 10 de agosto, la demanda de la viuda Corinne Parpalaix a que se le entregara el semen depositado del esposo para su inseminación. Intentada la inseminación *post mortem*, fracasó.

Pero probablemente, el caso más comentado hasta la fecha sea el de *Baby M*. Como se sabe, el 6 de febrero de 1985 se celebró un contrato de maternidad subrogada (suplente o sustituta) entre la señora Whitehead, su esposo y el señor Stern, padre natural o biológico. La señora Whitehead fue inseminada artificialmente con el semen del señor Stern, procreando una niña que nació el 27 de marzo de 1986. Establecida la controversia legal que no es el caso detallar ahora, el tribunal inferior resuelve el 31 de mayo de 1987 que el contrato es válido, beneficiando así al padre biológico. Sin embargo, ante la apelación presentada por la señora Whitehead, el Tribunal Supremo del Estado de New Jersey resolvió el 3 de febrero de 1988 revocando unánimemente, casi en su totalidad, la decisión del Tribunal Inferior. En consecuencia, se declaró que la madre subrogada —biológica y gestante— era la madre legal de la criatura. A su vez, la adopción de ésta por la señora Stern se declaró inválida e ineficaz.

Así los hechos, no deben extrañar que a partir de los primeros éxitos obtenidos por inseminación artificial (IA), los avances alcanzados y las

perspectivas a futuro sean asombrosos.¹ Como era de esperarse, paralelamente a los avances técnicos, se ha desarrollado una fecunda reflexión moral que ha puesto a prueba los principios de cada una de las grandes teorías, oscilando las respuestas entre las que pugnan por un rechazo a toda interferencia de la técnica en los procesos naturales reducidos, por lo general, a los biológicos, hasta las que aceptan indiscriminadamente cualquier interferencia bajo criterios crudamente utilitarios. La variedad de respuestas no debe llamarnos la atención si pensamos un poco en la complejidad de los problemas: En el supuesto de la inseminación artificial conyugal (IAC), ¿se justifica, éticamente, el procedimiento? ¿debe ponerse algún reparo en la necesidad de la masturbación para conseguir el semen? ¿se justifica la inseminación homóloga con semen del marido luego de su fallecimiento, la llamada inseminación *post mortem*? En el caso de la inseminación artificial con donante (IAD), de nueva cuenta ¿se justifica, éticamente, el procedimiento? ¿debe quedar abierta la posibilidad de inseminación para las mujeres no casadas actualmente (solteras, viudas, divorciadas, concubinas, lesbianas) como una muestra de respeto al derecho de toda mujer a procrear? ¿debe mantenerse el anonimato del donante o tiene derecho el hijo a conocer su filiación genética? ¿es legítima alguna remuneración económica para el donante? ¿debería renunciar éste a la patria potestad en favor de un tercero anónimo? Por lo que respecta a la fecundación *in vitro* y desde el punto de vista del embrión logrado, ¿cuál debe ser su estatuto ético-antropológico? ¿es una cosa? ¿es una persona? ¿puede ser objeto de donación, compra-venta o adopción? ¿se justifica su congelamiento? ¿puede ser manipulado para efectos de investigación y experimentación? Pero además, si le fuera imposible a la madre gestar al embrión ¿se justifica, éticamente, su implantación en el útero de otra mujer, la llamada con propiedad, maternidad sustituta? ¿qué criterio se debe seguir para determinar la maternidad? ¿el gené-

¹Por mencionar sólo algunos de estos avances: la separación de los espermatozoides más activos en un inteno de asegurar que sólo los más saludables lleguen a fecundar el óvulo; el rompimiento de la capa externa del óvulo por medios químicos reduciendo así el número de espermatozoides de calidad que se precisan para conseguir la fecundación; la transferencia intratubárica de gametos (TIG); la congelación y descongelación de óvulos y embriones por largos periodos de tiempo; la microcirugía que trae como resultado idénticos gemelos o trillizos; la clonización de embriones que posibilitaría una descendencia numerosa e idéntica; la inyección de material genético una vez identificadas las secuencias de DNA asociadas con varias enfermedades genéticas; la utilización médica del tejido fetal y la transferencia de células de un embrión de 2 o 3 semanas a niños o adultos que padecen alguna anomalía que afecta las funciones vitales del cuerpo; el trasplante de ovarios como otro recurso para superar la esterilidad; la placenta artificial para mantener con vida fetos expulsados por aborto espontáneo cuando tienen 10 semanas, etc. Para una introducción a la genética actual y sus problemas, véase Carl Wood y Ann Westmore, *Fecundación "in Vitro"*, Fontanella, Barcelona, 1984.

tico? ¿el gestante? ¿el intencional-afectivo?

A los problemas éticos se suman los problemas jurídicos con todas sus sutilezas, por lo demás necesarias, si se quieren proteger adecuadamente los derechos de todos los actores implicados: las personas que solicitan el método, los hijos nacidos por el método, y los terceros que pueden o no intervenir, donantes y madres sustitutas. La nueva realidad, qué duda cabe, es un reto a la imaginación del jurista quien se ha visto en la necesidad de replantear algunas instituciones clásicas de derecho civil que ya resultan incompletas o simplemente ineficaces.² Así por ejemplo, con base en la legislación vigente y ante la posibilidad de la fecundación post mortem se plantea la situación de que el hijo pudiera ser genéticamente conyugal pero jurídicamente extramatrimonial si su nacimiento tuviera lugar después de los 300 días posteriores a la muerte del esposo, plazo que señala la ley (324-II C.C.) para presumir que se trata de hijo de los cónyuges. La interrogante que surge es que en el caso de que la viuda probara que fue fecundada con semen de su esposo ¿podría calificarse a ese hijo como fuera de matrimonio? Además, los hijos que no estén concebidos al tiempo de la muerte del autor de la herencia son incapaces de adquirir por testamento a causa de su falta de personalidad jurídica (1314 C.C.) con lo cual el hijo póstumo quedaría excluido. ¿Es justa esta situación para el hijo? Por otra parte, creemos que la respuesta que se dé a la pregunta anterior lleva implícita una toma de posición con respecto a la noción misma de personalidad jurídica porque si bien la ley reconoce que existe personalidad desde el momento de la concepción 22 C.C. "... desde el momento en que un individuo es concebido entra bajo la protección de la ley...", que se confirma con los artículos 1314, 1638, 1391 y 2357 C.C. que corresponden a la posibilidad de que el concebido sea heredero, legatario o donatario, y con el 329 C.P. que

²Para los problemas ético-jurídicos que plantea la genética actual se puede consultar con provecho: Eduardo Zannoni, *Inseminación artificial y fecundación extruterina*, Astrea, Bs.As. 1978; Alberto Di Cio *La inseminación artificial y el derecho de la familia*, Belgrano, Bs.As., 1984; Manuel Chávez Asencio, *La Familia en el Derecho*, Porrúa, México, 1987, T. III —de los pocos juristas mexicanos que han tratado el tema con lucidez de acuerdo con nuestra legislación vigente y a quien personalmente debemos muchos de los cuestionamientos jurídicos—; Pedro Silva Ruiz, "El derecho de familia y la inseminación artificial in vivo e in vitro", *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico*, Vol. 48, enero-mayo, 1987, no. 1 pp. 25-35; "El contrato de maternidad sustituta o suplente o subrogada, la maternidad de alquiler", *Boletín de Información del Ministerio de Justicia*, Madrid, España, febrero 1987, no. 447. De especial importancia para el tema son las ponencias presentadas tanto en el II Congreso Mundial Vasco (28-IX al 2-X- de 1987) con el título *La Filiación a finales del siglo XX*, como en el Congreso Hispanoamericano de Derecho de Familia celebrado en Cáceres, España (octubre-noviembre de 1987) con el título *La Genética actual y el derecho de familia*. Entre los ponentes figuraron E. Zannoni, P. Silva Ruiz, Fco. Lledó Yagüe, V. Montés Penagés, J. Guitrón Fuentevilla, Fco. Rivero Hernández, E. Roca Trías, y otros destacados juristas.

define al aborto como la muerte del producto de la concepción en cualquier momento de su preñez) sin embargo, de aceptarse que el hijo póstumo tuviera igual derecho que los demás hijos a disfrutar de la herencia creo que habría que pensar en alguna excepción al 1314 C.C. ya citado, reconociéndole personalidad antes de la concepción con la sola existencia del semen del marido y la voluntad de los cónyuges para la inseminación. Esta situación ¿es posible, jurídicamente?

La revisión jurídica se hace necesaria también con respecto a los problemas que suscita la IAD y FIV con donante. Pensemos en lo relativo al reconocimiento de la criatura. Los artículos 325 y 326 C.C. no pueden ni deben aplicarse a esta situación. Por otro lado, ¿qué figura jurídica sería la apropiada para determinar la relación padre-hijo? ¿La adopción? Hasta la fecha la figura de la adopción supone al menor ya nacido (implícito en 390 C.C.) pero aquí estamos hablando de un preembrión (o germen). Por lo tanto, o se inventa una nueva figura jurídica o se extiende la posibilidad de la adopción hasta el preembrión. Asimismo, por lo que hace a la posibilidad de contradecir la maternidad, la mujer queda totalmente imposibilitada (60 C.C.) pero ¿qué sucedería en el supuesto de que se engañe a la mujer haciéndole creer que el óvulo usado para la fecundación fue el suyo y resulta que fue el de una mujer extraña?

La situación de la madre sustituta, en el sentido propio de este término, cuando únicamente gesta a la criatura pero no aporta su óvulo, plantea otros problemas interesantes. Por lo pronto, obliga a replantear el principio de que la filiación con relación a la madre resulta del sólo hecho del nacimiento (360 C.C.) ya que hay un desfase entre el origen biológico del niño (criterio para determinar la filiación consanguínea) y su gestación.

Por último —para cerrar estos planteamientos jurídicos—, en la legislación se percibe el deseo de que el hijo nazca en el seno de una familia y más concretamente dentro del matrimonio. Sin embargo ¿podría hacerse extensiva la posibilidad de que una pareja heterosexual estable no casada accediera a la IA y FIV? No olvidemos que la legislación mexicana dio un gran paso en 1983 al eliminar la distinción entre hijos legítimos e hijos ilegítimos y sustituirla por la de hijos dentro del matrimonio e hijos fuera del matrimonio, reconociendo para estos últimos el derecho a llevar el apellido paterno de sus progenitores, a ser alimentados y a percibir la porción hereditaria (389 C.C.). Explícitamente, el 383 C.C. reproduce las presunciones del correspondiente 324 C.C. ahora para los hijos del concubinario y concubina. Y, si bien es cierto que el acento de estos artículos está puesto en la protección de los hijos, no cabe duda, que indirectamente existe un reconocimiento al hecho, muy extendido en México, del concubinato. El acceso de concubinos a la IA y FIV podría ser una prolongación de ese reconocimiento que ayudaría a muchas parejas sin debilitar, necesariamente, los valores del matrimonio.

Pues bien, los problemas a nivel jurídico podrían multiplicarse pero

no obstante lo importante que resulta este punto de vista, nos limitaremos a señalar, en lo que resta de esta nota, algunos criterios éticos que nos darán la pauta para contestar varias de las preguntas formuladas inicialmente. Estamos convencidos de que las respuestas a nivel moral son el punto de partida para la construcción o actualización de toda legislación. Se podrá estar de acuerdo o no con los criterios pero lo que es claro es que, ante realidades nuevas como es el caso, no existe proyecto de ley o legislación que no suponga una toma de posición ético-antropológica que sirva de base para toda su elaboración. En este entendido ¿qué podemos decir desde el punto de vista ético?

Por lo pronto, creemos que la ética que mejor responde a los problemas que plantea la genética actual, es la personalista. Entendemos por ésta la que considera como criterio objetivo de valoración moral a la persona, su inviolabilidad, autonomía y dignidad, así como sus fines y su proyecto histórico de vida.

La persona se nos manifiesta como *una* realidad simultáneamente biológica y racional, individual y comunitaria, completa y perfectible. Esto significa, entre otras cosas, que la persona no se agota en su estructura y dinamismo físicos; por lo tanto, no debe ser el orden natural biológico el criterio único de moralidad. Sacralizar el carácter biológico de la persona ha llevado a muchos moralistas a excluir todo tipo de intervención humana en los procesos naturales dando lugar, no pocas veces, a una ética dogmática, absolutista pero, sobre todo, inhumana. Si la técnica auxilia a la persona en el cumplimiento de sus fines y permite, a través de los métodos de reproducción asistida, superar una carencia grave como es la esterilidad, que afecta entre un 10 y 15% de las parejas en edad de procrear, no hay razón para evitar *a-priori* su puesta en práctica. La IA, FIV y TIG, como tales, no son censurables, suplen deficiencias en el proceso reproductor de la pareja.

Pero, de igual manera, si privilegiamos la racionalidad de la persona sin limitación alguna a sus deseos, intereses o preferencias podría conducirnos a una falta de respeto a su dignidad e integridad que *también* se traduce en un desarrollo biológico ordenado. Por lo que, si los métodos de reproducción asistida tienen como finalidad fundamental superar la esterilidad para facilitar la procreación, su aplicación tiene sentido cuando otros medios terapéuticos se han descartado por inadecuados o ineficaces. De no mediar la esterilidad no se justifica su uso para satisfacer, únicamente, los deseos de la pareja, mucho menos para ir con la moda, por simple esnobismo o fines estéticos.

Pensamos que el matrimonio es el ámbito ético-jurídico-social aceptable para la realización de los métodos de reproducción asistida. Entendemos por matrimonio a la pareja heterosexual que adquiere un "compromiso público y permanente de vida conyugal" y que tiene como fin el amor entre esposos, la promoción integral de la pareja y la procreación responsable.³ Deliberadamente nos ubicamos en el *derecho del*

³Véase Manuel Chávez Ascencio, *Matrimonio, compromiso jurídico de vida conyu-*

hijo a una vida estable y rechazamos la idea de que exista en la mujer un *derecho al hijo* que haría a este último, que es fin en sí mismo, un medio al servicio de los deseos o intereses de otra persona. Desde este punto de vista, las parejas homosexuales, la mujer soltera y las personas en unión inestable no deben tener acceso a preembriones (o gérmenes), semen u óvulos donados.⁴ Reiteramos, el derecho de toda mujer a ser madre no es un derecho absoluto que exija su cumplimiento al margen del derecho del hijo a una vida ética, jurídica y socialmente estable. La maternidad-paternidad deben entenderse en función del hijo y no al revés. Con todo, pensamos que no debe excluirse del acceso a los métodos de reproducción asistida a las parejas estables no casadas, entendiéndose por éstas "a la pareja heterosexual que mantenga una relación similar al matrimonio, y asuma, respecto de los hijos, los derechos y obligaciones de aquél".⁵ Es cierto que la carencia actual de regulación de las condiciones en que se desarrollan las uniones *de facto* por lo que hace a un acuerdo sobre el tiempo mínimo de duración, la ausencia, en muchos casos, de una aceptación pública y los derechos y obligaciones que contrae la pareja, no ofrece un contexto de seguridad apropiado para el buen desarrollo del hijo. Pero si éste es el tipo de razones para impedir su acceso a los métodos, pensamos que no son insuperables y más que un rechazo debe hacerse un esfuerzo ético y jurídico para hacer compatible el derecho de la pareja estable a formar familia y el derecho del hijo a un clima de plena seguridad y aceptación social.

Con respecto al estatuto ético-antropológico del preembrión (o germen), del embrión y del feto hemos desarrollado, en otra parte, algunas ideas relacionándolas con el problema del aborto.⁶ Resumiendo, pensamos que la *personalización* y *hominización* del embrión no es inmediata, desde el instante mismo de la fecundación, sino mediata cuando el embrión ha alcanzado un desarrollo orgánico adecuado. En virtud del acto generador humano, el cigoto es un *supuesto* que desde el primer instante es hecho para ser hombre y llegará a ser *formalmente* aquello que desde el inicio es virtualmente por el impulso radical del que depende. Su índole humana se encuentra asegurada por hechos psico-biológicos, como son el correspondiente código y mensaje genéticos que lo hacen ser individual, independiente del organismo materno y moralmente

gal, Limusa-UIA, México, 1988.

⁴ En este punto recogemos las ideas expresadas por buena parte de la doctrina, así como por la mayoría de las Comisiones, en especial, los informes del Consejo de Europa y el informe Warnock en el Reino Unido, ambos de 1984. También, las propuestas de ley italiana y francesa, y la ley sueca que entró en vigor el 1º de marzo de 1985.

⁵ Artículo 7o, 2, de la Proposición de Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida tramitada por la Comisión de Política Social y Empleo y publicada en el Boletín Oficial de las Cortes Generales (B.O.C.G.) de España, el 27 de mayo de 1988. (La Ley vigente del 24 de noviembre de 1988 eliminó la noción de "pareja estable").

⁶ ESTUDIOS 14, Otoño de 1988, pp. 27-57.

relevante, pese a que su ser como persona lo adquirirá en un periodo posterior. No es una cosa, tampoco es aún formalmente persona, es un supuesto virtualmente persona que es razón suficiente, si no existe conflicto de valores, para respetar su autonomía y dignidad. Por lo tanto, los preembriones (que corresponden a la fase de preorganogénesis, desde la fecundación hasta aproximadamente 14 días más tarde, cuando anida establemente en el interior del útero) no deben ser objeto de donación, compraventa o depósito, contratos que suponen un bien patrimonial. Tampoco es justificable éticamente, la utilización de preembriones con fines de experimentación (donación, partenogénesis, fusión de preembriones entre sí, intercambio genético con otras especies para producir híbridos, la transferencia en el útero de otra especie animal, etc.) o para fines industriales. Pero no vemos impedimento alguno para que, por una parte, se puedan usar los gametos (semen y óvulo) por separado con fines de investigación o experimentación; y por otra, para que el mismo preembrion pueda ser objeto de investigación con fines de diagnóstico (valoración de su viabilidad o no, o detención de enfermedades hereditarias) o terapéuticas (tratar una enfermedad impidiendo su transmisión). Por otra parte, y de acuerdo con Zannoni,⁷ dada la autonomía y dignidad del preembrion no se justifica que se le exponga a un estado de incertidumbre y desamparo. Nos referimos a los llamados "embriones sobrantes". Creemos que toda FIV debe realizarse con el solo fin de implantar el o los embriones en el útero materno y no someterlos a situaciones aleatorias. Por lo tanto, la admisión de fertilizaciones múltiples es aceptable a condición de que todos los embriones sean implantados. Hoy día, además, ya es posible limitar la fecundación al número de embriones necesarios para la implantación. No excluimos la posibilidad y la necesidad, en muchos casos, de su congelación pero la pareja debe estar consciente de que todos los embriones le serán implantados. Si la pareja, como dice Zannoni, no está en condiciones actuales de llevar adelante el embarazo, no resulta justificado realizar fertilizaciones *ahora* para posibilitar implantaciones *después*.

Señalados algunos criterios generales de valoración ética para los métodos de reproducción asistida, podemos pasar al análisis de aquellas situaciones particulares que dependen más directamente de los actores implicados: pareja que solicita método, donantes y madre sustituta.

La IAC u homóloga, esto es, con semen del marido (o del hombre en la pareja estable) y la FIVTE homóloga, con óvulos de la mujer y semen del marido (o de la pareja estable), no presentan ningún conflicto ético. No hay un rechazo de la pareja a la cópula como medio ordinario para la procreación sino que existe carencia (la esterilidad) que la imposibilita.

⁷Eduardo Zannoni, *La Genética actual y el derecho de familia*, ponencia presentada en el Congreso Hispanoamericano de Derecho de Familia.

Los métodos de reproducción asistida se utilizan, entonces, como una situación remedial y supletaria. De paso, es conveniente señalar que con respecto a la recogida del semen a través de la masturbación hay que distinguir entre la llamada masturbación moral en la que aísla el sexo de la relación yo-tú y se usan egocéntricamente, y la masturbación biológica que es la que nos interesa ahora, y que, a nuestro juicio, no debe presentar ningún escrúpulo de carácter ético. Es una exigencia biológica necesaria, semejante a lo que sucede con los tests de esterilidad que requieren, igualmente, del semen.⁸

La IA *post mortem* con semen del marido puede justificarse éticamente dada la fuerza moral e institucional del matrimonio aunque éste ya quede disuelto por la muerte del cónyuge. Coincidimos en esta valoración con los puntos de vista expresados por Rivero Hernández.⁹ Contra la IAC *post mortem* se aduce -como cuando se trata de mujer sola- que el hijo se vería condenado a nacer y vivir sin padre, lo que va en contra de su interés y bienestar. En efecto, el hijo tiene derecho a tener padre y madre pero "quizá el derecho del hijo en ese terreno no es tanto el de tener padre y madre como dos seres que le acompañen físicamente, sino a que ambos le proporcionen una serie de cosas que hagan visible una existencia a la que le han traído por exclusiva decisión de aquéllos". Por otro lado, la situación de la IAC p.m. no es igual a la de mujer sola, "En este caso el hijo nace (no sólo vivirá) sin padre. En aquél el hijo sí va a tener padre; no lo conocerá materialmente, no disfrutará de él, su protección y afecto, pero no es hijo sin padre, o de padre desconocido". El hijo tendría una relación de filiación, y con la familia del padre otra de parentesco. Además el hijo será hijo de matrimonio, si se demuestra que fue engendrado por el marido, aun pasados los 300 días, pues "el consentimiento para la fecundación p.m. del marido fallecido, conjugado con la decisión de la viuda a ser inseminada, responden a un proyecto común de dar vida a un hijo de ambos" y creemos que esta voluntad es el factor determinante para que podamos justificar la inseminación y hablar de hijo dentro del matrimonio. Además del consentimiento del marido, entre otros requisitos, habría que exigir que la inseminación tuviera lugar dentro de un plazo razonable (lo que hablaría de la buena fe de la pareja): un año, prorrogable, si hay causa justificada como puede ser alguna enfermedad de la mujer.

Con respecto a la IAD o heteróloga, es decir, con semen de donante, o la FIVTE con gametos masculinos o femenino, donados, no nos parece justificable, éticamente. Creemos que en esta posibilidad se lesiona el principio básico de la comunidad conyugal; se desvirtúa el sentido de la maternidad-paternidad humanas y trae problemas psicológicos con respecto a la asimetría en la relación madre-hijo y padre-hijo. En estos

⁸Véase Marciano Vidal, *Moral de Actitudes III*, Ed. P. S., 1985, p. 340. quien se apoya, a su vez, en la opinión de Haverling, Spoken, Di Ianni y Rossi.

⁹Véase Francisco Rivero Hernández, La Fecundación artificial "post mortem", ponencia presentada en el Congreso Hispanoamericano de Derecho de Familia.

casos, nos parece que la adopción es una alternativa más adecuada.

Consciente de que han quedado muchos puntos a discutir, vamos a finalizar esta nota con una breve reflexión sobre la maternidad subrogada. Sabemos que dado el embrión por FIV se produce a su traslado (TE) en el útero de la madre. Pero, en el caso de que ésta no pudiera gestarlo ¿sería justificable, éticamente, su traslado al útero de otra mujer para que se geste? El supuesto que estamos considerando es el de la gestación por otra mujer pero con aportación por la pareja de los gametos. Las posibilidades de la gestación en útero ajeno con aportación por la gestante del óvulo cae dentro de la AID, que ya consideramos en el párrafo anterior. Con respecto, entonces, a la sola gestación en útero extraño no vemos impedimento ético alguno para que se pueda llevar a cabo. Como es obvio, la noción que está implícita en la afirmación anterior es la de maternidad y aunque los informes y los proyectos de legislación se están inclinando por privilegiar la maternidad de gestación, los criterios no son tan claros. Desde nuestro punto de vista, la razón formal, lo que especifica la maternidad es la intención, deseo o voluntad de ser madre, con todo lo que esta intención significa en términos de cuidado, afecto, alimentos. Esta razón es determinante, por ejemplo, para justificar la adopción y no sólo la adopción limitada, que es la que acepta nuestra legislación vigente (402 C.C.), sino la adopción plena por la cual el niño se integra totalmente a la familia de los adoptantes. Pero junto a la maternidad intencional afectiva como causa formal nos parece que como causa material correspondiente debe considerarse el aporte genético de la pareja. Es éste el que individualiza o concreta la razón formal de la maternidad. Y es en la unidad de ambas causalidades, material y formal, que se define propiamente la maternidad. La gestación, que indudablemente conlleva un valor físico y afectivo reforzador que contribuye a la plenitud de la maternidad, no es un elemento necesario para su determinación. Bajo ciertas condiciones -y entre ellas una de las más importantes es la no mediación de un convenio lucrativo- no vemos razón para que no se pueda auxiliar a la mujer que está incapacitada para gestar, a través de un útero sustituto. Coincidimos, en este punto con Merino Gutiérrez cuando afirma que "en los casos de utilización de útero ajeno la gestación sustituta es secundaria respecto al material genético incorporado. En esta línea sería partidario de inscribir la filiación como matrimonial o no matrimonial en las condiciones ya señaladas por algunos autores de que concurra un acuerdo previo, antes de la implantación del embrión, que conste por escrito en documento público, entre la pareja y la mujer portadora; un documento del centro donde se practicó la implantación asegurando que el material genético corresponde efectivamente a la pareja y, por último, la ausencia de oposición de la gestante sustituta una vez que ya ha dado a luz".¹⁰ No está lejos el día en que se pueda gestar a la criatura a través de placenta artificial desde

¹⁰A. Merino Gutiérrez, *Los consentimientos relevantes y las técnicas de reproducción asistida*, ponencia presentada en el I I Congreso Mundial Vasco.

las primeras semanas o incluso desde la fecundación, lo que, sin duda, sería otra alternativa para solucionar los casos de incapacidad gestativa.

EDUARDO MILÁN

Reflexiones al pie del poema

El momento estético por el que atraviesa la actual poesía latinoamericana permite la formulación de la pregunta siguiente: ¿Cómo reacciona esta poesía frente a la actual situación ideológica que padece el continente y el mundo en general? Esta situación "ideológica" puede reducirse, a grandes rasgos, a cuatro o cinco problemas hoy muy claros. Uno: la crisis del proyecto moderno patentado en la caída de valores utópicos ordenados según perceptivas fundamentalistas; dos: la crisis de la idea evolutiva y lineal de la Historia; tres: la crisis o la clausura del proyecto de las vanguardias históricas de los años veinte; cuatro: la emergencia cada vez más insistente del llamado "pensamiento débil", *retombée* filosófica que rescata para el pensamiento occidental las zonas marginales o relegadas en calidad de deshecho por ese mismo pensamiento logocéntrico.

Hacer hincapié en esta "visión del mundo" en crisis no cae fuera de foco por la consideración, casi tradicional, casi canónica, del discurso poético-literario como correlato de una "idea" de la realidad. Por el contrario, en un momento en que la resolución del *impasse* estético actual pasa por la reconsideración de la así llamada *tradición*, un arqueo de la realidad actual supone un arqueo del "contenido" de esa tradición, utilizado siempre como soporte en el nivel del significado poético.

Una poesía como la latinoamericana, que subsistió buena parte de este siglo al calor de las preceptivas vanguardistas europeas de los años veinte, esto es, una poesía que llevó a cabo una reelaboración mestiza de esa realización práctica del proyecto de la Modernidad, debe practicar un profundo examen de conciencia a la luz crítica de la situación actual de Occidente. Al margen de consideraciones particulares tales como la de América Latina como un subcontinente o como una realidad neocolonial no resuelta —eufemismos infelices pero verdaderos—, el hecho es que la subsistencia de la poesía latinoamericana se dio siempre como ruptura (Darío y el Modernismo) o como diálogo (Huidobro, Vallejo, Neruda, Paz, lezama) con las metrópolis culturales europeas. Esto es: si otrora la crisis de las formas poéticas fue nuestra, la crisis actual del *contenido* también es nuestra. Y el contenido poético no sólo se articula como asimilación del contenido literario (literatura de la literatura) sino también como asimilación del contenido filosófico e histórico.

Si bien la poesía puede definirse esquemáticamente, en términos estructurales, como "la proyección cualitativa del paradigma sobre el sin-

tagma" (Jakobson), lo que privilegia objetivamente el carácter del significativo sobre el significado, también es cierto que, en momentos críticos como el actual, es necesario dar cuenta de qué es lo que ocurre con ese "resto del mundo" poético llamado significado. En términos temáticos, es comprobable el regreso, en la actual poesía latinoamericana, a tópicos literarios que pueden ser considerados, sin alargar la mano, como neo-clásicos, en la medida en que responden a una preceptiva mimética, a una dependencia de una norma de la realidad. Las vanguardias históricas y su herencia mestiza latinoamericana habían defendido la idea de lo temático como *insignificante*, en la medida en que proyectaron la realidad transitoria de la forma al terreno del contenido. El *revival* poético actual prevé un retroceso sustantivo: la revaloración de tópicos literarios que tienen base en preceptivas anteriores al estallido vanguardista, lo que en términos reales significa un relegamiento de la conciencia crítica en el nivel estético propuesto por las vanguardias, a la vez que proscribire toda posibilidad evolutiva para el campo artístico.

Frente a este panorama lo que entra en problemas es la tradición misma, por el riesgo de ser considerada como un simulacro más, como un fantasma de tradición. La tradición, para no ser traicionada, exige una lectura presentificante, lo que en términos prácticos significa un *atraerla* a un aquí y a un ahora, operación que sugiere el movimiento justamente contrario al regreso acrítico. Atraer la tradición representa la puesta en escena de la mirada crítica, única capaz de un trazado no complaciente de la historia literaria. El problema se complica especialmente por el momento en que vivimos ahora, cuando la secuencia evolutiva y lineal de la Historia entró en entredicho, lo cual deja un saldo de temporalidades plurales: todos los tiempos, todas las historias, todas las tradiciones. Una posibilidad no entrópica de focalizar una tradición sería el trazado de una *línea de concreción* sincrónica, lo que posibilitaría la emergencia de constructores del lenguaje: una tradición —hoy más que nunca necesaria, cuando comienzan a aparecer aquí y allá resabios de "literaturas nacionales"— global, una tradición universal de *hacedores*.

Reseñas

MARK PLATTS (compilador), *La Ética a través de su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988. ISBN 968-36-0530-3

El pensamiento ético y metafísico es de virtual significación para todo aquél que se ocupa de los problemas morales: el sentido del deber, la determinación de los hábitos virtuosos, la práctica de la justicia; o el uso de términos como "bueno" a partir de la dinámica de las intuiciones, emociones, prescripciones y reglas de utilidad. Es por eso que cuando aparece una publicación de calidad sobre esos tópicos uno se inquieta gratamente. Por un lado se se expresa la oportunidad de recoger los modos de argumentación que subyacen a la exposición de diversos autores y por otro lado se reflexiona una vez más sobre las intenciones filosóficas del pensamiento moral de algunos autores insertos tanto en la tradición como en el universo de discurso contemporáneo. El compilador ha reunido los trabajos de varios investigadores ligados a la revisión del pensamiento ético de filósofos del tono de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hume, Kant, Stuart Mill y Wittgenstein. Con eso pretende mostrar al lector el asunto de la moral, pues no se trata de agotar la historia de la ética sino de vivir los problemas morales. Cuando uno sube a un colectivo que va lleno de gente, el chofer es altanero, hay faltas de respeto, y se enfrenta una situación de robo por parte de alguno de los ocupantes, ¿qué hacer? Quizá la justificación de la violencia radique en la calidad de justicia que, desde la razón, gobierna las pasiones indicadas; pero también podría ser imprudente jugar el riesgo de perder la vida. Al mismo tiempo, como apunta Platts, en la introducción, las decisiones que se tomen dependerán de motivaciones psicológicas, creencias admitidas y hasta empíricamente sólidas, así como de los principios *prima facie* conforme a los cuales se oriente una teoría moral (cuya interpretación en aras a la descripción del caso pertinente corresponde a la filosofía del lenguaje). Las ideas de la gente se diluyen en los *conceptos* que se utilizan y las *creencias* sobre hechos que se inscriben en diferentes contextos. Dos personas —agrega Platts— podrán saber lo que entienden por "justicia" y, sin embargo, no compartir las mismas creencias acerca de algún hecho (que en cierto contexto podrá parecerles "caso de justicia" y en otros "caso de injusticia" o, peor aún, para uno de los contendientes "el caso es justo" mientras para el otro "el caso es injusto"). Con todo, no podemos involucrarnos en un relativismo crítico donde la capacidad de diálogo queda resuelta en términos de su más letal impotencia. De ahí que lo más importante sea recordar que muchas veces los adversarios que no saben cómo ponerse de acuerdo estén dentro de una misma persona, un poco al modo de ese super yo intro-

yectado y culpígeno que opta por un curso de acción que lesiona el principio del placer, o cuando menos ese yo contrario al propio yo que dice de lo que desea que no lo debe o viceversa. Habrá que insistir en que un "debe" no se infiere de un "es"; pero en más de una ocasión quisiéramos disponer de procesos de razonamiento más flexibles en la moral. Platts nos invita a vivir las teorías de los filósofos, y de entrada pide que dudemos de todo lo que nos han dicho.

Comienza el análisis con el tratamiento de las virtudes. Primero se hace el estudio desde Platón; ahí presenta Alberto Vargas la constelación equilibrada de la noción de justicia del filósofo; menciona la distinción entre la parte racional del alma y las pulsiones irracionales, centrándose en las primeras la condición de posibilidad de la recta moral por cuanto orientan a las segundas. Así —nos dice Vargas—, las acciones se educan ciñéndose al hábito del ejercicio de la virtud, y por lo mismo se dice que la moral se enseña, es aprendible. Nos ilustra claramente el autor la naturaleza del argumentar moral desde la lógica socrática del contraejemplo y la reducción al absurdo. Lo más interesante de la presentación radica en el modo cómo reconstruye Vargas la teoría siguiendo los diálogos sistemáticamente.

Dulce María Granja dibuja plásticamente la doctrina aristotélica de la virtud. Se refiere directamente a la *Ética Nicomaquea*, y nos habla de la disposición a actuar conforme al término medio como hábito adquirido que, en la línea de Platón, deposita en la razón y su prudencia la fuente del quehacer moral. Y nos recuerda que las virtudes intelectuales apuntan al ejercicio pleno de la actividad más propia del hombre, de modo que la felicidad se encierra en su plena expresión. La perfección del ejercicio de lo más peculiar en el hombre (como el "ver" del ojo) es su actividad intelectual. De acuerdo a ella se encaminan las virtudes morales a manera de ubicar en una distancia intermedia entre los excesos la posibilidad del placer. La autora nos recuerda que no hay hedonismo en Aristóteles; pero también explica brillantemente el eudemonismo que sí está vigente. Dice la autora: "Mientras más *tienda el ejercicio de la actividad a su realización perfecta* mas agradable es la actividad. La actividad es desagradable cuando tiene que ejercerse en condiciones difíciles y obstaculizadoras. Así, el placer no es una *energía* más, no es una más de las actividades del viviente. *Es el coronamiento de una actividad. El placer no es en sí mismo el fin de la actividad; es, para la actividad perfecta, un 'suplemento' de finalidad. El placer lleva la actividad a su perfección. La perfección a la que lleva... es una perfección adicional*". (28) Es decir que lo adicional o agregado es un fin superior al acto mismo que encierra el placer, es la hermosura del brillo y la inteligencia del alma.

Mauricio Beauchot dice en la introducción a su comentario sobre Santo Tomás de Aquino: "Los elementos o ingredientes principales que involucra la filosofía moral de Santo Tomás son siete... hay que tomar en cuenta *el fin último* de la vida humana, que determina toda la ética, pues según él se orientarán las facultades y actos humanos, y con arreglo a él surgirán las normas de moralidad; esto nos conduce a *la felicidad*

suprema, que consiste en la consecución del fin último y que impulsa a las facultades y a los actos humanos a realizarse; las normas de moralidad serán las que rijan esa consecución de la felicidad mediante los actos o la conducta; y tenemos que tratar también acerca de *los actos humanos*, que son todo el movimiento del hombre... otro elemento indudable son *las pasiones...* a ellas se suman *las virtudes*, que son esas actitudes que aprovecha el impulso de las pasiones para darles la conveniente dirección; y, finalmente, hay que analizar *la ley* y además *la conciencia* que son los principios directores o normas de moralidad". (42) El autor nos ubica dentro de la estrategia de explicación de la vida moral como actos pasionales que se impulsan hacia el placer evitando el dolor; sin embargo, se trata de actos cuyo fin último es la felicidad que se conquista cuando su orientación descansa en la razón (programa aristotélico), con la diferencia de que las virtudes de dichos actos se alcanzan al someterlos al dictado de una ley que la conciencia muestra para determinar a la voluntad. Ahí se ve con claridad que el aquinate sostiene un enfoque moral donde los actos virtuosos persiguen aquella felicidad que, empero, se adquiere cuando su determinación se ajusta al imperativo de la ley (anticipo kantiano). Pero lo que ocurre —afirma Beauchot— es que el quehacer humano centrado en el ejercicio de las virtudes apunta al sentido social del bienestar humano cuyo equilibrio se denomina "justicia". Ahí, el carácter proporcional de lo justo, lo mismo que el bien común, se separa de la mera idea de igualdad que algunos autores han manejado para calificar la justicia. Se trata de equidad proporcional en el sentido de las necesidades y derechos de los individuos a sus diversos niveles de potencial colaboración dentro del orden social. Lo que se debe a un niño no podrá ser lo mismo que aquello que se debe a un adulto. De modo que el bien que se da a cada quien es en cada caso proporcional a su deber y a su necesidad. Beauchot nos ilustra sobre la división de la injusticia en *general o legal y particular*. La primera ordena a las personas dentro de la sociedad; mientras que la segunda ordena a las personas entre sí dentro de la sociedad: o se trata de la conmutativa de parte a parte entre pares, o se trata del todo sobre las parte. El tema es relevante porque Rawls habla de un equilibrio entre las partes del todo justo que, en opinión de Santo Tomás, es demanda fundamental del sentido de lo social ordenado. Si bien Beauchot no cita a Rawls sí es verdad que nos muestra la actualidad del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Llama la atención que Platts comience el abordaje de Hume con el relato del entierro del filósofo. Se sabe que a su muerte algunos veían el cortejo de un egoísta; pero alguien sostuvo que el ateo que moría había sido un hombre honesto. Y con esa honestidad declara Platts que Hume es uno de esos extraños casos en los cuales uno asiste a la filosofía bien escrita, hecha prácticamente literatura. Nos presenta la modalidad de argumentación de Hume: primero habla de una proposición filosófica evidente hasta para el sentido común (hay objetos fuera de la mente, hay relaciones causales entre eventos); luego discute el valor de

verdad de la proposición obvia mostrando su carencia de bases filosóficas. De ahí pasa Hume —dice Platts— a la aventura psicológica de tratar de explicarse cómo es posible que la gente crea en proposiciones que no tienen base filosófica. El hábito y la asociación de ideas entran como dispositivos del aparato anímico del hombre, y —agrega Platts— lo más sorprendente es que Hume explica que la creencia en ese tipo de proposiciones se origina en la imposibilidad de que no creamos en ellas: nuestros ojos están cerrados a pensar de otra manera porque si así fuera no habría lugar ni al sentido común ni a la cordura más elemental. No hacen falta razones para eliminar el escepticismo porque nuestra mente está equipada de suyo para resistirlo. Y entre los hechos brutos que Hume descarta está la creencia básica de que hay hechos morales, y por ende actos buenos o malos en sí mismos. Explica el filósofo que la voluntad responde favorablemente a lo que siente conforme al esquema: si x desea y porque y estimula placer y no dolor, el sentimiento de x (favorable a y ; aprobando y) instrumentaliza la razón de x a indicar cuáles son los medios apropiados para alcanzar y . Es decir, el deseo de algo motiva a actuar conforme a las razones que sugieren el modo de satisfacer ese deseo. La moralidad —dice Platts— orienta acciones porque "para alguien que acepta una proposición moral, la proposición tiene una conexión necesaria, una conexión intrínseca, con sus acciones. Con todo, esa conexión entre proposición y acto no es cuestión de hecho porque la proposición no describe hechos buenos o malos; sólo indica que las razones para hacer algo dependen del sentimiento de aprobación que suscita. De ahí que recordemos que no se deduce un *debe* de un *es*: el deber descansa en el sentimiento psicológico de simpatía hacia los demás que fundamenta el orden social concomitante.

Platts culmina diciendo que el Hume vigente (el hombre de gran sensibilidad filosófica) es paralelo al talento que se levanta del sentido común a la duda y recae en el orden del sentido para mostrar, irónicamente, que nuestras bases son muy endebles pero inevitables.

Rebolledo Gout nos habla de Kant. Llena de sentido su exposición del deber como la disposición de una buena voluntad a someterse al mandato universal de la razón, mientras la voluntad fenoménica se orienta a partir de los apetitos o inclinaciones del deseo ligado a objetos; así, la causa noumenal del obrar moral es la razón pura práctica que, a partir de los postulados incondicionados de las ideas de Dios, libertad e inmortalidad del alma, determina sin condiciones a obrar por una ley universal de conducta, independientemente de las consecuencias del obrar mismo. Desde luego que la buena voluntad apunta a la felicidad al tratar al otro como un fin y no como un medio para sus intereses. Se reconoce que hay intereses prácticos de una razón empírica, y cuya máxima se rige en términos del imperativo hipotético; mientras que la razón práctica pura rige el obrar desde la ley del imperativo categórico.

Rebolledo formaliza el procedimiento de acción vía imperativo categórico mediante la siguiente fórmula: "Debo hacer X (acción) en las circunstancias C para alcanzar y (algún estado de cosas), a menos que las

condiciones Z se realicen" (91). Ese es el primer paso centrado en el agente. Lo que se debe se dice en primera persona; luego se extiende a las condiciones familiares de la vida diaria; y de ahí pasa el agente racional y sincero a universalizar sus máximas: *Todos deben hacer X en circunstancias C para lograr Y* de manera que al asumir la máxima se funda un orden social tal que, si se negara el contenido de la máxima misma se incurriría en contradicciones. Eso sucede cuando alguien dice "todos debemos mentir siempre que se requiera". Si actuáramos de acuerdo a la norma nunca sabríamos si el otro nos dice la verdad; y eso imposibilitaría la vida social. Interesante es la conexión que Rebolledo nos recuerda entre el obrar por el imperativo y fundar así la cooperación social.

Paulette Dieterlen toca finamente el tema del utilitarismo. Remontándose a Bentham nos permite recordar que "utilidad" se refiere a todo aquello que reporta un beneficio, ventaja o placer, un bien y la felicidad. De esa forma, los actos que maximizan ventaja, placer, beneficio o felicidad serán actos utilitarios. Lo interesante es que mientras para Bentham es lo mismo jugar matatenas que contemplar un cuadro de Leonardo (si ambos producen el mismo grado de ventaja), Stuart Mill distingue entre placeres superiores e inferiores, afirmando que es preferible ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho, pues no hay que confundir el utilitarismo con el hedonismo. Sin embargo, Paulette Dieterlen confiesa su escepticismo respecto a la tesis de Mill, porque: "A Mill le interesa demostrar que aunque a alguien, individualmente, le proporcione más placer jugar matatenas que leer poesía, a la larga una comunidad de lectores de poesía será más feliz que una comunidad de personas que se dediquen a jugar matatenas. Probablemente tenga razón aunque seguimos preguntándonos ¿por qué?". (105) La respuesta parece ofrecerla el propio Mill cuando argumenta que una sociedad educada encauza sus actos hacia placeres de sentido altamente comprometido con la comunidad; es decir, actos que no afectan a un tercero. Quizás una sociedad puramente hedonista choca con el grave dilema de su autodestrucción al ponderar las consecuencias. Finalmente es un hecho que las reglas morales codifican acciones que van encaminadas a la utilidad del mayor número el mayor tiempo posible. Dieterlen critica a Mill sobre la base de la falacia de composición que subyace a sus tesis: no por buscar cada quien lo deseable para sí se busca lo deseable para todos; y no por promover la utilidad mayoritaria es eso lo que debe hacerse, pues del es no se infiere un debe (como lo enseñó Hume). Si todos prefieren las matemáticas a la poesía no habría razones morales de peso para forzarlos a lo que consideramos es un "placer superior".

Fascinante es la exposición de Enrique Villanueva sobre Wittgenstein. Para Villanueva se trata del pensamiento abrumador del gran filósofo. Las intuiciones fundamentales que Villanueva recoge son: Wittgenstein cree que el lenguaje describe los hechos, de modo que las teorías factuales nos ofrecen la descripción del mundo. Los hechos son

de tal naturaleza que entre ellos no encontramos hechos morales, porque las proposiciones de la ética son absolutas, en el sentido de que el uso de bueno en ellas refiere a algo más que convenciones prácticas (al decir "buena mesa" las propiedades y manipulaciones posibles de la mesa quedan establecidas), como si lo absoluto de la proposición ética nos invitara a ir más allá de los límites del lenguaje pretendiendo calificar hechos incalificables que no están en el mundo. En realidad, las proposiciones éticas hablan (en conexión con la estética) de modos de experiencia. Villanueva nos presenta tres: Wittgenstein dice que hay experiencia de maravillarse por la existencia del mundo, experiencia por sentirse absolutamente a salvo y experiencia por sentirse culpable de algo. Refiriéndose a la primera, la maravilla es un sentimiento que se dirige a lo que es posible: nos maravilla que exista una rosa porque podría no existir. Pero atrás de proposiciones de la forma "es bueno que exista el mundo" no hay proposiciones fácticas que el lenguaje contenga dentro de sus límites. Así, al comparar "la vida de Boris Pasternak fue valiosa" con "las joyas de la corona son valiosas" el símil aparente entre ambas se desvanece si nos damos cuenta de que los hechos que se busca encontrar atrás del símil no existen: si hay símil hay hechos, al no encontrar los últimos el símil es una ilusión. En realidad —explica Villanueva— Wittgenstein pensaba que las proposiciones de ética no tienen sentido no porque no se les haya otorgado uno, sino porque en su esencia carecen del sentido. Eso se debe a que el ámbito de referencia de esas proposiciones rebasa los límites del lenguaje y del mundo: refieren a lo que no se dice, por más que muestren algo que pretendemos expresar frustrantemente. Lo ético es una experiencia no un hecho a describir. Tal vez es una experiencia de sorpresa, seguridad o culpa que quisiéramos comunicar sin poder hacerlo.

Por último, Villanueva nos explica que el intento de dicotomizar los lenguajes y esferas de conocimiento es fútil y esquizoide para Wittgenstein. Delimitar la estrategia de una razón práctica y el modo como concreta en hechos los deberes y bondades que espera se den en el mundo, es una tarea por demás absurda toda vez que nos damos cuenta de que los valores absolutos no son hechos del mundo; y, por lo mismo, al situar ese absoluto fuera de los límites del lenguaje la fractura que producimos dentro de él es una fractura equivalente en nuestra conciencia, de alguna manera.

El libro es interesante. Falta por tocar los grandes temas de la metaética del siglo XX. Hablar del intuicionismo de Prichard y Ross; revisar el emotivismo de Stevenson; abordar el perceptivismo de Hare en sus diversas etapas y diluirse lentamente en las discusiones más recientes sobre la virtud (McIntyre), la justicia (Rawls), la organización del valor (Nozick) o el altruismo (Nagel); así como recorrer el siniestro discurso de los dilemas de vida y muerte. El recorrido hecho es ya suficiente para vivir el estupor. Platts pide esa vivencia y el desacuerdo con las teorías (visión crítica): lo que se muestra en ellas y que no se dice es perplejidad, consenso, rechazo y, desde luego, esperanza en las

posibilidades de la reflexión moral.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Antología del Festival Internacional de Poesía de la Ciudad de México, México, El tucán de Virginia, 1988.

A finales de 1988 sigue el debate de si la poesía es aquello que produce el encuentro silencioso entre unos ojos y un texto o si, por el contrario, es materia en voz alta, *palabra en el tiempo*, música conceptual para oídos atentos. Tengo presentes dos ejemplos de *poesía para el público*, de lírica dicha o declamada: la voz tronante de Maiacovski cayendo sobre las multitudes moscovitas y las denuncias épico-operáticas de los beatniks de San Francisco sobre la pasividad del flower-power. En ambos casos tales manifestaciones tenían un sentido común: eran manifestaciones al aire libre, donde la palabra poética cumplía un fundamento de palabra en la calle, de circulación de la lírica fuera de los compartimientos rituales y canónicos. Música fuera de la corte, lejos del príncipe y sus consejeros del lobo. Era un simulacro de poesía *viva*, de acercamiento entre arte y vida, de ruptura de los diques de contención que separan la estética del hombre cotidiano. Y eso estaba bien. Porque un festival o un recital de poesía debe tener un signo claro: debe ser un espectáculo y, si es un espectáculo comprometido con el público, debe ser un espectáculo transgresor.

El planteo puede ser pertinente o no serlo. Pero si recordamos que durante el Primer Festival de Poesía de Morelia, el beatnik Allen Ginsberg dedicó su lectura a una serie de campesinos que hacían plantón cerca del recinto poético, alguna que otra razón habrá. Ginsberg, al tocarle su turno dijo: "dedico mi lectura a esos campesinos que están ahí afuera y que, aunque no sé porqué están, seguramente tienen razón". Porque un festival de poesía es eso: un espectáculo, y un espectáculo que debería estar al alcance de todos. Aún para aquéllos que hacen plantón por cualquier motivo y que seguramente tienen razón. Recitales de poesía (o festivales) para media docena de elegidos no son festivales o recitales: son ejercicios de narcisismo que caen como hechos a la medida en estos momentos históricos a-utópicos y de completo vacío ideológico y moral.

Y cuando termina el espectáculo cortesano queda, merecido regalo para editores y poetas, el libro. Espectáculo aparte o espectáculo después, la *Antología* del Festival Internacional de Poesía de México 1987 se convierte en una antología de poesía mundial. Y bastante pobre por cierto. El libro incluye, además de los poemas, un portafolio fotográfico

de los poetas: poetas que jamás, por razones ideológicas o estéticas, aceptarían posar juntos, ahí están retratados como sorprendidos por la cámara en un momento de distracción de su tarea fáustica, órfica o proteica. Por ahí aparece también el organizador del festival, retratado junto a sus hijas sin más propósito que dejar un testimonio familiar de un evento que no tiene más interés que la reunión de cuatro o cinco amigos en un olimpo kitsch y, para colmo, latinoamericano. Porque el libro, como antología poética, como visión de la poesía mundial es pobre. Excepciones: entre los maduros: Enrique Molina, Roberto Juarroz, Octavio Paz, Alvaro Mutis, Michael Hamburger, Blanca Varela; entre los de mediana edad: Severo Sarduy; entre los jóvenes: Aurelio Asiain y David Huerta. No son muchos, si se toma en cuenta que el número de antologados es de 39 poetas. Pero son poquísimos como síntesis de lo que es la actual poesía del mundo.

¿Qué razón puede haber para editar un libro de ese tenor? Difícil saber. Pero, sin ninguna duda, no una razón específicamente poética.

EDUARDO MILAN

Eduardo Subirats, *La cultura como espectáculo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988. ISBN 84-375-0281-0.

Paren el mundo que me quiero bajar.
MAFALDA

Lo primero que debe decirse de este libro es que por su título no defrauda. Tras semejante inscripción se pasa revista a varios siglos de cultura en un pantallazo espectacular. Abundan datos, nombres, referencias y digresiones. Una de éstas, extendida todo un capítulo, fue publicada como adelanto del libro en el número 12 de *ESTUDIOS*.¹

Mas la profusión se alinea a un recurrente discurso: "El espíritu positivo, inaugurado por la filosofía científica del siglo XIX, se ha impuesto sobre aquel idealismo filosófico y estético que, desde Vico a Herder, quería la cultura como el resultado de la acción formadora de la intuición estética." La progresiva expansión de la tecnociencia moderna ha empujado a ésta hacia todos los ámbitos de la vida, lo que implica la irrupción de un tipo de cultura predominantemente tecnológica que absorbe y desplaza las formas tradicionales. Este totalitarismo ambiente con fenómenos cada vez más masivos gradualmente despoja a todos los

¹ "La cultura como obra de arte total", primavera 1988.

actos de su dimensión subjetiva, anulando por tanto las posibilidades de auténtica participación individual y colectiva.

Las originales manifestaciones de genuina vida cultural resultan suplantadas por productos artificiosamente fabricados. A este panorama que tiende a lo omnicomprendivo llama Subirats cultura como espectáculo, obra de arte total, gran teatro del mundo, pero sobre todo, sin inhibiciones, simulacro. El simulacro no es cultivo sino prótesis plástica, estéril, juego de espejos donde el hombre se mira y se ve reproducido infinitamente, con medios prestados, mejor dicho vendidos, mejor aún prostituidos.

Esta "hipótesis descriptiva" subyace más o menos explícitamente en los numerosos diagnósticos de la época, que dictaminan la muerte del hombre, el fin de la historia, etc., característicos de la circunstancia actual, "posmoderna". En este contexto Subirats hace una enmienda a quienes se habrían quedado cortos en el estudio, una amonestación a los que acusa de haber abdicado ante los problemas del mundo contemporáneo, y una propuesta —dice que superadora de sendas faltas.

En primer lugar, el enfoque de ciertos críticos de la Escuela de Frankfurt no sería capaz de ver algo fundamental, como es que "el significado cultural de la tecnociencia moderna no se agota con el infinito recuento de sus aspectos alienantes... ni siquiera con el esclarecimiento de su dialéctica histórica", que deja ver el progreso y la neo barbarie como caras complementarias del mismo proceso.

En segundo, objeta "el pesimismo filosófico estilizado por aquellas corrientes del pensamiento moderno que en el arte, la literatura o el ensayo han tratado de asumir intelectualmente la condición histórica del hombre moderno (y) sólo hablan en favor de este final de la historia". Por lo que entonces convoca a "la reconstrucción de las categorías críticas del análisis de la cultura", que "debe considerar en primer lugar aquella dimensión ontológica de la técnica como productora de la realidad".

Dice Subirats que, dado que "el envés de este optimismo sublime y entusiasta por la reduplicación espectacular de las culturas históricas, las formas de vida y la naturaleza es la muerte del arte", la salvación del hombre sólo puede darse por la recuperación de la dimensión estética de la vida. Por ello para cumplir con lo que manda el día "es preciso partir, en primer lugar, de nuestra memoria histórica, del recuerdo de aquella utopía de una cultura artística de las formas de vida, que formularon las filosofías de la cultura y la historia de Vico" y otros.

Estamos de acuerdo (¡si lo estaremos!) con que abundan publicadores *posmodernos* que ante el vasto espectáculo de devastación rehuyen al compromiso histórico con el divorcio histórico. Pero también creemos que el "querer es poder" simula un *wishful thinking* no siempre justificable. Además creemos también que, así como frente al escenario desolado los hay gozosos, solazados, regodeados, también los hay un poco asqueados por el sinfín del número sin fin, en quienes la imposibilidad de un optimismo sincero se revuelve mueca, acritud, sar-

casmo.

En un libro con tamaña multitud de presencias expresas se hacen más patentes ciertos ausentes que, impresos no son ausencias. Lo que sostiene el autor —y por cierto es el caso también de varios de su entorno— reverbera demasiado fielmente cosas que se vienen diciendo allende los Pirineos en los últimos 20 años, que en lo inmediato tocan piedra en las heterodoxas y sugestivas *Mythologies*² de Barthes (1957), para quien la mistificación, el ocultamiento, el escamoteo de la realidad se practica en el mismo acto de mostrar. Posiblemente también el libro deba alguna sugerencia a Schwartzberg,³ pero sin duda quien reclama ser acreditado con los insufribles gritos del silencio es Baudrillard, presente en este ensayo hasta con su terminología —condenado a la omisión quizá convicto de "abdicación".

La tesis de la cultura como simulacro se encuentra sustentada a lo largo de muchos ensayos del autor francés, varios de los cuales han sido agrupados por una editorial española, precisamente con este título.⁴ Mientras que cuando el catalán diga que "el simulacro sería algo así como el valor de cambio de las cosas, concebidas desde su significado esencial como valor de uso", no estará sino parafraseando al mismo pensador, que esboza esta tesis de inspiración marxista en *Le système des objets* (1968)⁵ y la desarrolla como estructura de su trabajo *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972).⁶ Baudrillard, claro, es interlocutor de los de la *Teoría crítica*.

En cuanto a la pretensión de salvación por el que llama "un discreto principio de esperanza" cifrado en el arte como acceso a lo absoluto, nos parece indiscreto por desesperanzador; lo encontramos ingenuo, excesivo y caprichoso, y hasta sospechoso de insinceridad. Sería más aceptable frente a la tremenda manifestación de vacuidad aguardar nuevas manifestaciones de lo numinoso: En el desierto —quizá porque no las hay— la fe mueve montañas o, por lo menos, cuando esto no ocurre, el creyente se dispone a peregrinar en su búsqueda. Pero superar esta caída por la mera contemplación estética, sencillamente lo encontramos insostenible.

El propio Vico, a quien recurre el autor, invalidaría este desesperado recurso, pues el napolitano suponía la Providencia a *tutti corsi e ricorsi*. Más que por lo quimérico resulta inconsistente por lo intempestivo, antes que utópico es ucrónico. Es ésta una nostalgia tan artificiosa como las veleidades que juegan a conjurar el vértigo impasible del flamante *Challenger* de Reagan al volante de un *Bel Air* que luce como nuevo, disfrazadas de James Dean (cuyo coche era un Porsche).

Muy en su tiempo sí es la problemática del libro y también su trata-

² Hay traducción al castellano: *Mitologías, siglo XXI*, 1980.

³ *L'Etat spectacle*, Flammarion, 1977.

⁴ *Cultura y simulacro*, Barcelona, Ed. Kairós, 1978.

⁵ Trad. cast., *El sistema de los objetos*, México, siglo XXI, 1969.

⁶ Trad. cast., *Crítica de la economía política del signo*, Méx., Siglo XXI, 1974.

miento, acorde con esa España que más que renovada se quiere removida, con sus indispensables punks y, según cuenta cierto periodismo ultramoderno ultramarino que llega hasta las Indias, lhasta con post punks!, simulacros *casi* idénticos a los que circulan allá donde nada es más repugnante que la moda de hace un rato, allá, allende...

ALBERTO SAURET

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mayo, 1989

460

◆ José Luis Martínez ◆ Ramón Xirau ◆ Adolfo Caicedo
◆ Alfonso Rangel Guerra ◆ Fernando Curiel ◆ Serge I. Zaitzeff

*Para el álbum de Alfonso Reyes
(1889 - 1989)*

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tels: 550-5559 y 548-4352

Suscripción
 Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de *veinticinco mil pesos 00/100 moneda nacional*
 Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dlls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

Ciudad

Estado

País

Teléfono

NOVEDADES LIBROS

HARRIET DOERR
PIEDRAS PARA IBARRA
(novela)

GUILLERMO SUCRE
LA VASTEDAD
(poesía)

JUAN GARCÍA PONCE
IMÁGENES Y VISIONES
(ensayo)

JULIETA CAMPOS
UN HEROÍSMO SECRETO
(ensayo)

EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V.

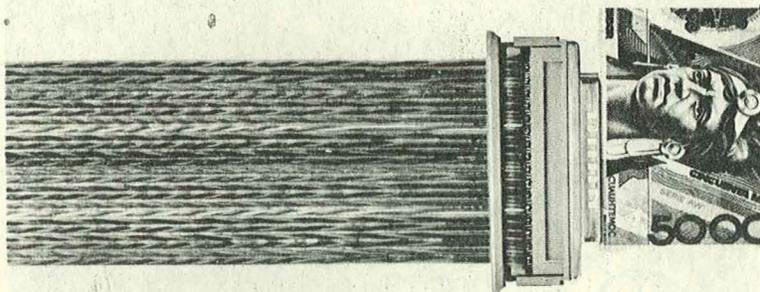
Av. Contreras 516 - 3er. piso

Col. San Jerónimo Lídice

683-50-08

10200, México D.F.

683-52-13



La Banca está muy bien conectada.

Las principales instituciones bancarias de nuestro país están bien conectadas con la tecnología más avanzada.

¿Se ha puesto usted a pensar en todo lo que hay detrás de un servicio bancario automatizado? Toda una red de sistemas IBM, para que usted pueda realizar desde las más simples hasta las más complejas operaciones bancarias a cualquier hora del día y de la noche, en unos cuantos segundos.

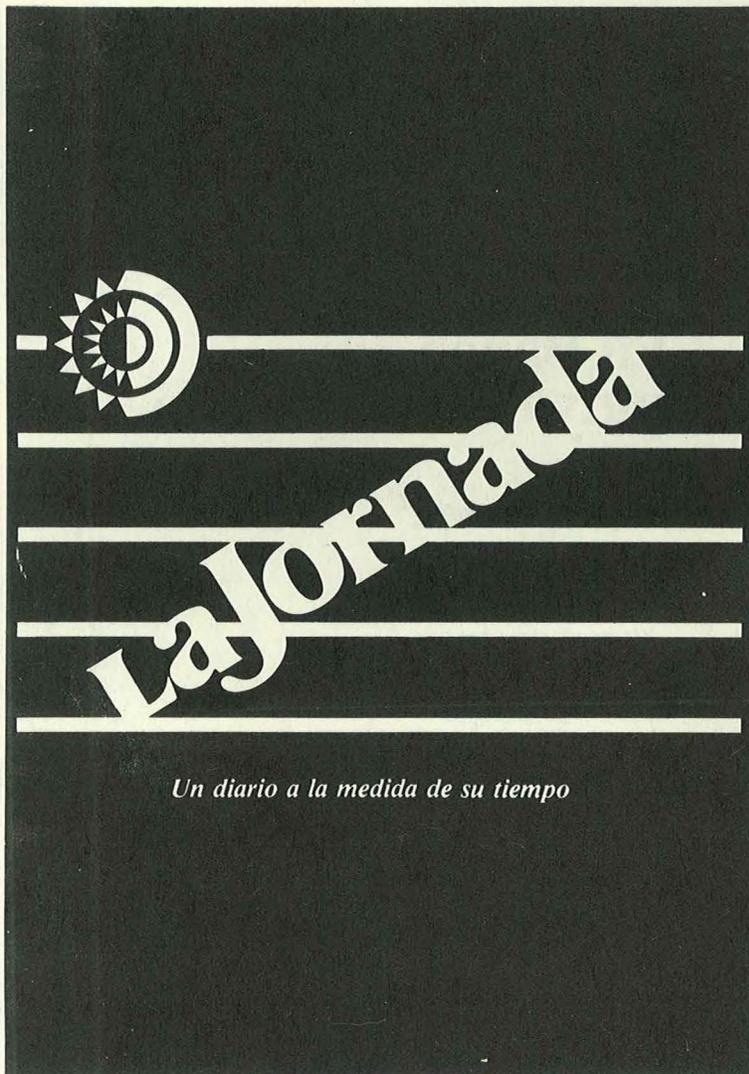
IBM de México, en colaboración con la Banca, continúa desarrollando nuevos y sofisticados programas para proporcionarle a usted mayor rapidez y seguridad en los servicios bancarios integrados.

Es muy bueno para todos que la Banca esté tan bien conectada ¿no cree usted?

IBM presente para un mejor futuro.



IBM de México, S.A. ©



LA GACETA
DEL FONDO DE
CULTURA
ECONÓMICA
abril de 1989

ALFONSO
REYES,
MAESTRO
DE
AMÉRICA



POR: ALATORRE,
LOAYZA, MARTÍNEZ,
MERQUIOR,
TRABULSE, SALAZAR
BONDY,
CUTTIEREZ
GIRARDOT, ZAVALA,
ETIEMBLE,
JAEGER Y OTROS.

De venta en librerías
de prestigio y en puestos
de periódicos
\$ 2 000.00



◁colección popular▷

Alfonso Reyes
**LETRAS DE LA
NUEVA ESPAÑA**

Fondo de Cultura Económica



◁colección popular▷

Jeffrey Burton Russell
SATANÁS

La primitiva tradición cristiana

Fondo de Cultura Económica



**CUADERNOS
POLÍTICOS**

54/55

**CARLOS PEREYRA:
TEXTOS POLÍTICOS**

Sobre Carlos Pereyra

**CARLOS MONSIVÁIS
ADOLFO SÁNCHEZ
VAZQUEZ**

LUDOLFO PARAMIO

LA GACETA
DEL FONDO DE
CULTURA
ECONÓMICA
abril de 1989

ALFONSO
REYES,
MAESTRO
DE
AMÉRICA



POR: ALATORRE,
LOAYZA, MARTINEZ,
MERQUIOR,
TRABULSE, SALAZAR
BONDY,
GUTIÉRREZ
GIRARDOT, ZAVALA,
ETIEMBLE,
JAEGER Y OTROS.

De venta en librerías
de prestigio y en puestos
de periódicos
\$ 2 000.00



◁colección popular▷

Alfonso Reyes
**LETRAS DE LA
NUEVA ESPAÑA**

Fondo de Cultura Económica



◁colección popular▷

Jeffrey Burton Russell
SATANÁS

La primitiva tradición cristiana

Fondo de Cultura Económica



**CUADERNOS
POLÍTICOS**

54/55

**CARLOS PEREYRA:
TEXTOS POLÍTICOS**

Sobre Carlos Pereyra

**CARLOS MONSIVÁIS
ADOLFO SÁNCHEZ
VAZQUEZ
LUDOLFO PARAMIO**

NOVEDADES

**PUBLICACIONES
EL COLEGIO DE MÉXICO**

Silvio Zavala

**El servicio personal de los
indios en la Nueva España,
tomo IV**

Jean-Pierre Bastian

**Los disidentes: sociedades
protestantes y revolución en
México, 1872-1911**
(editado con el Fondo de Cultura
Económica)

Fray Francisco del Valle

**Cuaderno de algunas reglas y
apuntes sobre el idioma pame**
(edición preparada por Alfonso
Martínez Rosales)

Marta Elena Negrete

**Relaciones entre la Iglesia y el
Estado en México, 1930-1940**
(editado con la Universidad
Iberoamericana)

Elías Trabulse (ed)

**Estudios acerca de la historia
del trabajo en México**
(Homenaje a Silvio Zavala)

Guido Gómez de Silva

**Breve diccionario etimológico
de la lengua española**
(editado con el Fondo de Cultura
Económica)

*Gerardo M. Bueno y Lorenzo
Meyer (comps)*

México-Estados Unidos 1987

De venta en las mejores librerías o directamente en:
Departamento de Publicaciones de El Colegio de México, A.C.
Pedidos por correo: Camino al Ajusco 20, 01000 México, D.F.
Pedidos por teléfono: 568 6033 Exts. 388 y 297

ESTUDIOS

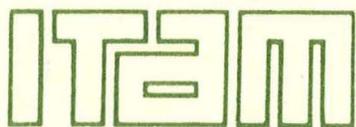
Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • EL PALACIO DE HIERRO • FARMACIA DE JESÚS • EL ÁGORA • BUÑUEL • EDITORES ASOCIADOS DE MÉXICO • EUREKA • EXTEMPORÁNEOS • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • GUSANO DE LUZ • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERÍA ERMITA • PALACIO DE BELLAS ARTES • EDICIONES QUINTO SOL • VIPS • FARMACIA GÉNOVA • ANDURIÑA • GRAÑÉN PORRÚA • ZAPLANA • GRAPHIS • JONTAB • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • NUEVA SOCIEDAD • MONTE PARNASO • E.N.A.H. • FARMACIA PEDREGAL • HOTEL CROWNE PLAZA • BOLÍVAR • DECATOUR'S • EDUMEDIA • FARMACIA VALLE DE MÉXICO • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • ESTUDIO • MUSEO DE ARTE MODERNO • SALVADOR ALLENDE • DE MANUEL • EL JUGLAR • REFORMA • ÁBACO • LUIS MOYA • DE TODO • PARÍS LONDRES • POLIS • HOTEL NIKKO • EL PALACIO DE HIERRO • MUSEO CARRILLO GIL • LA CASA DE LAS BRUJAS •

Búsqueda también en Monterrey y en Guadalajara

CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO POR LA CANTIDAD DE																															
SUSCRIPCION 4 NUMEROS	COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO																														
<input type="checkbox"/> \$ 20,000.00 Distrito Federal <input type="checkbox"/> \$ 25,000.00 Interior de la República Mexicana <input type="checkbox"/> 30 Dls. USA Extranjero	<input type="checkbox"/> \$ 6,000.00 M.N. República Mexicana <input type="checkbox"/> 8 Dls. USA. Extranjero.																														
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados <table border="1" style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 20px;">1</td><td style="width: 20px;">2</td><td style="width: 20px;">3</td><td style="width: 20px;">4</td><td style="width: 20px;">5</td><td style="width: 20px;">6</td><td style="width: 20px;">7</td><td style="width: 20px;">8</td><td style="width: 20px;">9</td><td style="width: 20px;">10</td><td style="width: 20px;">11</td><td style="width: 20px;">12</td><td style="width: 20px;">13</td><td style="width: 20px;">14</td><td style="width: 20px;">15</td> </tr> <tr> <td style="height: 20px;"></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td> </tr> </table>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15															
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15																	
Nombre _____ <div style="display: flex; justify-content: space-around; font-size: small;"> Apellido Paterno Materno Nombre </div> Ocupación _____ Dirección _____ Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____ Ciudad _____ Edo. _____ País _____ Teléfono _____ Matricula ITAM No. _____																															

The logo for ITAM, consisting of the letters 'I', 'T', 'A', and 'M' in a stylized, outlined, blocky font. The letters are interconnected, with the 'T' and 'A' sharing a horizontal bar, and the 'M' having a vertical bar that connects to the 'A'.