

ESTUDIOS

ITAM

F I L O S O F Í A • H I S T O R I A • L E T R A S

EL INFORME DE CENSURA

Norman Manea

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

Manuel Olimón

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

José Ramón Benito

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

Ignacio Díaz De la Serna

LAS HUMANIDADES EN EL CONOCIMIENTO

Gerald Nyenhuis

RETORNO ÉTICO HEDONÍSTICO A PLATÓN

Jorge Aguirre

26

OTOÑO 1991

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

26

OTOÑO 1991

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

26

OTOÑO 1991

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES E INTERNACIONALES**

Rodolfo Vázquez

**JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO
DE ESTUDIOS GENERALES**

Carlos de la Isla

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, José Ramón Benito, Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Rafael Fernández de Castro, Raúl Figueroa, Arturo Grunstein, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Marcos Kaplan, Maribeth Kauss, Carlos Mc Cadden, María Eugenia Terrones, José Manuel Orozco, Nora Pasternac, Carmen Sánchez, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Emilio Zebadúa.

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: \$ 10,000 M.N. D.F. Extranjero 10 dólares.

Suscripción anual (4 números): \$ 40,000 M.N. D.F.

\$ 45,000 M.N. interior de la República; 35 dólares.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels. 550 93 00 ext. 443 y 328

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 2512

Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.

Av. Taxqueña 1798, Méx. D.F. C.P. 04280 Tel: 544 69 81

15500 México D.F. Tels. 784 66 96 y 784 67 22

Promoción y publicidad: Leopoldo Hernández

Tipografía en laser: Alma Camacho (ITAM)

Formación negativos, impresión y acabado: Multidiseño Gráfico, S.A.

Oaxaca núm. 1, San Jerónimo Aculco, México, D.F. C.P. 01000

Tel. 652 52 11 652 55 81 FAX 652 39 51

ÍNDICE

TEXTOS

EL INFORME DE CENSURA	7
<i>Norman Manea</i>	
UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO	37
<i>Manuel Olimón</i>	
LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD	57
<i>José Ramón Benito</i>	
TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS	69
<i>Ignacio Díaz De la Serna</i>	

NOTAS

LAS HUMANIDADES EN EL CONOCIMIENTO	81
<i>Gerald Nyenhuis</i>	
RETORNO ÉTICO HEDONÍSTICO A PLATÓN	86
<i>Jorge Aguirre</i>	

RESEÑAS

HROTSVITHA DE GANDERSHEIM, <i>Los seis dramas</i>	99
<i>Elsa Cecilia Frost</i>	
COSMOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN HROTSVITHA	102
<i>Luis Ramos</i>	
HROTSVITHA Y LA SABIDURÍA CLÁSICA	111
<i>Mauricio Beuchot</i>	

EL INFORME DE CENSURA (CON NOTAS EXPLICATIVAS DEL AUTOR CENSURADO)*

*Norman Manea***

"La libertad es algo más complejo y más sutil que la violencia", escribió Thomas Mann.¹

Más sutil, ciertamente. Pero, con todas sus implicaciones patológicas, ¿es la Violencia un mecanismo tan simple y tan directo? ¿Debemos tomar el brusco derrumbe del poder comunista en Europa del Este, en 1989, como la prueba decisiva de que el coloso era simplista y precario, construido con arcilla y fácil de destruir?

Eso significaría olvidar demasiado rápidamente la coloración turbia y subterránea del sistema totalitario –y no hay que perder de vista que, incluso en el mundo sutil y complejo de la libertad, existen rincones oscuros donde se pueden descubrir Violencia y Poder.

Los túneles secretos de la *Securitate*, revelados al mundo entero durante los combates de Bucarest, ofrecen una "visualización" espectacular del sistema de terror, de duplicidad y de corrupción por medio del cual la tiranía extendía sus ramificaciones a los círculos más amplios de la población; este aparato de intimidación era incomparablemente más

* Traducción de Silvia Pasternac.

** Escritor de origen rumano.

¹ En una carta a Erika y Klaus Mann, diciembre de 1938, *Letters*, p. 290.

Norman Manea

complejo y siniestro que aquel representado por los grupos de fanáticos que hemos visto, durante el levantamiento, listos a pelear hasta la muerte, y por todos los medios necesarios, para salvar su pellejo. En un país que cuenta aproximadamente con cuatro millones de miembros (oportunistas) del partido en el Poder, y que posee una vasta red de informadores dentro de todas las instituciones (incluso en los edificios de habitación), es difícil creer que el combate que tuvo lugar en Rumania a fines de 1989 sólo opusiera –como la prensa lo proclamaba– a la *Securitate* por un lado, al Ejército y el Pueblo por el otro. Basta con recordar que el número de miembros de la *Securitate* tanto en el ejército como en el pueblo era enorme... Las armas del Poder, en ese terrible enfrentamiento por la libertad, no fueron solamente esas que se vieron y se oyeron, sino también muchas otras: eran más numerosas, más sutiles e incluso más crueles, si se considera que las armas menos visibles tienen los efectos más duraderos, más profundamente clavados en la mentalidad de la sociedad. Será mucho más duro reponerse del largo y complejo proceso de degradación impuesto por aquellos que estuvieron recientemente en el poder, que resolver los múltiples problemas administrativos, económicos y materiales, en el sendero frágil y complejo hacia la democracia y la libertad.

La censura –la policía secreta del Lenguaje– fue, durante cuarenta años, una de las armas más temibles del Poder.

Los censores comunistas (oportunistas en los decenios recientes) son percibidos frecuentemente en el Oeste como simples burócratas obtusos, fanáticos e incultos. Frecuentemente lo eran y así permanecían a veces. Pero el socialismo "desarrollado multilateralmente"² refinó la *Institución del Poder*, y utilizó a personas instruidas, inteligentes y cínicas

² Nicolae Scaulescu inventó el concepto de Rumania como sociedad "desarrollada multilateralmente" en los años 70. Esta noción parecía anunciar el advenimiento dentro de una Rumania liberalizada de una sociedad socialista, de naturaleza probablemente superior al modelo estalinista del socialismo con su insistencia sobre la industria pesada. Este concepto fue ampliamente utilizado en la prensa oficial durante todo el desastroso período de atraso y de empobrecimiento de los años 80, cuando Rumania se convirtió en una dictadura nacionalista, estalinista y "no europea".

EL INFORME DE CENSURA

en esos puestos. Los métodos utilizados por la *Institución* evolucionaron igualmente durante los últimos decenios, volviéndose más "complejos" y más "sutiles". En pocas palabras, más pérfidos.

A finales de los años 70, la censura fue "abolida" en Rumania. El dictador mismo tuvo la idea de que la ambigüedad que había obtenido semejante "éxito" en la política extranjera rumana debía ser "desarrollada multilateralmente", en la política interior igualmente, a fin de evitar las objeciones (todavía tímidas) desarrolladas en la prensa extranjera contra el estalinismo represivo de Rumania.

La posición antisoviética de Rumania era utilizada como una prueba de supuesta "independencia", pero era también un pretexto para consolidar un Estado nacional-socialista bizantino que tomaba lecciones de tiranía de todas las fuentes, sin preocuparse por la geografía, la historia o la ideología. Este Estado mantuvo unas relaciones amistosas con Israel, y otras, muy estrechas, con los terroristas árabes. La política de "libre emigración" servía al viejo sueño nacionalista de "purificación" de la población haciendo entrar, al mismo tiempo, divisas fuertes en las arcas, ya que Israel y la República Federal Alemana pagaban por cada ciudadano liberado; al mismo tiempo, esta política le ganaba a Rumania el favor del Congreso estadounidense. Esta ambigüedad en su política extranjera atrajo hacia la dictadura rumana una sorprendente simpatía por parte del Oeste, como pudo verse por los gestos de cortesía de Charles de Gaulle, los panegíricos de Gerald Ford y Richard Nixon sobre la "libertad" reinante en Rumania, la marcada hospitalidad con la que el tirano fue recibido en las Cortes de Inglaterra y de Suecia, o también, entre otros numerosos ejemplos, las visitas y los estímulos frecuentes de los dignatarios alemanes occidentales. Ya fuera por ingenuidad o por cinismo, esto contribuyó imperdonablemente a intimidar todo intento de oposición en el interior del país.

Había llegado el momento, para la opinión pública rumana, débil, fácilmente manipulable y sin apoyo del extranjero, de ser definitivamente humillada y sofocada por el "genio" del *Conducator*. Iba a crear, en su República, una síntesis original del nazismo y del estalinismo —con algunos ingredientes artificiales de moda, a manera de condimento— bajo el nombre de "Nueva Democracia".

Norman Manea

Una serie de medidas contradictorias fueron tomadas al mismo tiempo: por un lado, el aparato de vigilancia y de represión fue reforzado, mientras que por el otro, se instauraron algunas formas de gobierno aparentemente más "democráticas", cuyo fin principal era alejar el descontento público del partido comunista y de la *Securitate*, y llevarlo sobre las administraciones locales (estechamente dirigidas desde arriba), los colegas de trabajo, los vecinos, los conductores de autobuses repletos, los empleados de las tiendas vacías, etc. Esta especie de "sustitución" de la causa por los efectos produjo, a corto plazo, resultados aceptables para el Poder.³

El concepto de "sustitución" se generalizó. No solamente como táctica falaz de gobierno, sino también en ámbitos concretos, como los alimentos o la ropa: los productos auténticos fueron reemplazados progresivamente por sustitutos que no solamente tenían una calidad incomparablemente inferior, sino que muy frecuentemente eran simplemente falsos. Lo mismo ocurrió en materia de cultura, e incluso en las "acusaciones", un muy pequeño número de críticos del "hablar claro", pertenecientes a los más altos peldaños de la élite, estaba autorizado a decir lo que otros no se hubieran atrevido siquiera a soñar. Al mismo tiempo que comprometía a intelectuales y artistas honestos, ya aislados y marginados, esto brindaba al Poder una distracción calculada al dar al público una bocanada de aire que sólo era un simulacro más: la "crítica", cualquiera fuera su tosquedad (y era frecuentemente muy primaria, perfectamente parecida al tema criticado), era automáticamente "dialéctica" y concluía invariablemente reafirmando una completa lealtad al *Conducator*, a su Estado y a su Ideología.

Los funcionarios pagaban impuestos "especiales" sobre todo tipo de servicios que habrían tenido que formar parte del deber de la administración, y un porcentaje mensual era retenido entonces de su hoja de

³ En "The end of Communism in Poland and Hungary" (*The New York Review of Books*, 15 de junio de 1989), Timothy Garton Ash utiliza el término "poder" (*the power*) en el mismo sentido cuando escribe a propósito de Polonia: "casi nadie imaginaba que el profundo abismo entre 'el poder' y 'la sociedad', entre Jaruzelski y Walesa podía ser llenado tan rápidamente".

EL INFORME DE CENSURA

pago para volverlos "copropietarios" de diferentes negocios en quiebra. Bajo la dictadura del proletariado, los trabajadores son los productores, los beneficiarios y los propietarios de todos los bienes, decía el *Conducator* con su "infalible sensatez".

La "Nueva Democracia" se extendió a estrategias de sustitución siempre nuevas. Enormes concentraciones de trabajadores (industriales, agrícolas, educativos y culturales) aclamaban periódicamente las "preciosas directivas" del *Conducator* concernientes a la fase siguiente del desastroso desarrollo del país, sobre el camino sonriente y sin fin hacia el comunismo. Existía una intención deliberada de extender el perímetro de la complicidad, hasta que la culpa estuviera por fuerza distribuida entre todos. Cada acto oficial tenía por lo menos dos aspectos, cuando no estaba, de hecho, "estratificado multilateralmente": uno era la representación cínica y grotesca de una farsa de "democracia popular", y el otro, el refinamiento sádico de los medios para engañar y aplastar a los ciudadanos.

Se volvió necesario, para dirigirse a la Milicia y pedirle permiso de ir al extranjero, obtener primero "la aprobación" de los trabajadores: es decir, obtener una recomendación de un comité de empleados que, a su vez, era informado por un oficial de la *Securitate* (uno de ellos estaba apostado oficialmente en cada institución) de la respuesta que el candidato debía recibir de sus colaboradores.

En los medios, una extraña retórica combinaba viejos esloganes estalinistas con un lenguaje más elástico, comercializable en el Oeste, y particularmente con las viejas obsesiones nacionalistas de la extrema derecha rumana, por buscar el nuevo régimen nacional-socialista, confusamente, una legitimidad.

Una nueva generación de *apparatchiks* había aparecido entonces: jóvenes egresados de las universidades que habían hecho doctorados, e incluso estudiado en el extranjero, en algunos casos; su cínica duplicidad dio resultados. El partido esperaba (a veces con éxito) reemplazar la actividad intelectual real (que estaba cada vez más aislada, laminada y aterrorizada) con ese sucedáneo de la élite privilegiada. Se publicaban todo tipo de novelas y de poemas, en gran número de ejemplares, que "desenmascaraban" el abuso de los tiempos pasados o de épocas más

Norman Manea

recientes; esos textos eran firmados por autores oficiales, bien pagados e hipócritas, cuyas "denuncias" eran propiedad de Estado incluso antes de ser escritas; los riesgos de estas "acusaciones", al estar cooptadas por el sistema, constituían una premisa de base para el vigoroso "debate dialéctico" en el cual participaban patéticamente. (Semejante "cooptación" era asunto de rutina, como cuando un abogado de la defensa reitera los argumentos del fiscal en aparente complicidad con él, pero en realidad con el fin de pervertir su sentido en favor de la defensa.) El éxito de estos "sustitutos" estaba asegurado por el hambre devoradora del público por cualquier tipo de pan, de carne, de libro, de ropa, de diversión o de información, por más falsificados que pudieran estar: no había nada más, e incluso estos *ersatz* eran propuestos con muy poca frecuencia, según los caprichos de la Familia reinante y de aquellos que estaban a su servicio.

A finales de los años 70, un decreto presidencial abolió la prensa directa (la censura), una de las pocas instituciones eficaces del sistema.

El trabajo de este organismo debía ser retomado, naturalmente, por... los trabajadores. En la práctica, como antes, no se podía, evidentemente, imprimir siquiera un aviso necrológico o un anuncio comercial sin la aprobación de los sustitutos convenidos de los trabajadores. Los periódicos, los editores, las revistas, los impresores, debían organizar la censura por el sesgo de los consejos internos "especializados".

Ahora bien, la autocensura que se había ejercido durante decenios ya no satisfacía las expectativas de la burocracia del partido. La sed de verdad era tan grande, tan vastas y tan variadas las intrigas (que no sólo apuntaban al mal, sino también algunas veces al bien), que el número de textos perturbadores para las autoridades aumentaba constantemente.

Las medidas correctivas llegaron pronto. La censura fue "reforzada" con gran variedad de filtros intermedios, bajo los auspicios de un Consejo para la Educación y la Cultura socialistas y de su nuevo Servicio de Lectura. Las operaciones de esta oficina se duplicaron, se triplicaron, se multiplicaron y se diversificaron a medida que la "purificación" de los textos se revestía con nuevas justificaciones cada vez más absurdas. Los más escépticos pensaban incluso que la verdadera meta de la "la abolición" de la censura había sido el deseo el Poder de suscitar un descon-

EL INFORME DE CENSURA

tento creciente y caótico, de manera que un número cada vez más grande de autores insatisfechos por el nuevo sistema "democrático" acabara por suplicar (por acusaciones, peticiones y otros medios democráticos) que se regresara a la vieja Institución central con sus métodos claros, lógicos y objetivos. En efecto, las tensiones crecientes de la vida cotidiana, en condiciones económicas catastróficas, estaban inevitablemente reflejadas con insistencia en textos cada vez más exasperados.

Esta era, entonces, la situación en Rumania en los años durante los cuales yo escribía mi novela *El sobre negro*. Tenía una cita de Thomas Mann colgada en la pared frente a mi escritorio: "La novela, a causa de su espíritu analítico, de su conciencia, de su actitud crítica innata, está obligada a huir de las condiciones políticas y sociales en las cuales la poesía puede seguir floreciendo tranquilamente en los límites sin ser molestada, dulcemente olvidada del mundo."⁴ Thomas Mann escribió estas palabras durante un período de frenesí nazi, cuando los políticos del Führer insinuaban que sólo los prosistas alemanes, y no los poetas (esos detentores del "genio del alma alemana") habían escogido emigrar; mi elección de esta cita no era pura casualidad.

Al mismo tiempo que escribía, yo debía luchar contra lo imposible, alrededor y dentro de mí. Cada día decidía detenerme. "Mi conciencia crítica moral está en un estado de constante exacerbación y cada vez más se me vuelve imposible continuar con el juego, quizás sublime, de la escritura de una novela mientras no haya 'hecho un informe' y descargado mi corazón de su ansiedad, de sus percepciones, de su pena, así como de su cargamento de odio y de desprecio", escribía Thomas Mann durante los sombríos años de horror.⁵ Mi "juego" jugado en un tiempo y un lugar de horror era desgraciadamente inseparable de esa torturante necesidad de aligerar mi carga malsana, insoportable y sin embargo —de manera bastante extraña— estimulante por la resistencia que engendraba. ¡Y sin embargo yo escribía! Una sola obsesión concentraba mis inquietudes: ¡que mi libro fuera "cooptado"! No debía ser bajo ningún caso cooptado por el sistema.

⁴ Extracto de una carta a Eduard Korrodi, 3 de febrero de 1936.

⁵ Extracto de una carta a Karl Kerenyi, 4 de agosto de 1934.

Norman Manea

No fue una casualidad que yo colocara en el centro de mi novela la Asociación de sordomudos, organizada según "los principios del centralismo democrático" y dentro del espíritu del partido. ¿Era esa una versión "socialista" de la organización clandestina de los ciegos en la novela de Ernesto Sábato *Sobre héroes y tumbas*? Eso y más.

Era un intento de encontrar una metáfora (relativa, como debe ser toda metáfora) para el mundo de engaño y de mutilación, para la opresión oscura e infernal, la comunicación fragmentada, sibilina, mutilada, la frustración lúgubre, insoportable. Y para escapar a una realidad inmediata, claro está: los hospitales y los investigadores, las colas sin fin (para conseguir pan, guantes, jabón, gasolina, papel de baño), la enorme charada enfática, el frío, los miedos y las bromas, la indiferencia, el agotamiento y el terror, e incluso las propias angustias del novelista. El hombre y el pueblo. La desesperación, el amor, el miedo, la culpabilidad, la debilidad, los sueños y las pesadillas.

En la primavera de 1985 reuní afiebradamente *El sobre negro* a partir de cientos de páginas angustiadas. El libro formaba parte del plan de edición de ese año: yo pensaba que era mejor intentarlo antes de que fuera demasiado tarde.

14 A finales de noviembre, los editores todavía no habían recibido ninguna noticia del Servicio de Lectura del Consejo para la Educación y la Cultura socialista. La respuesta llegó en diciembre. Adiviné por la turbación de los editores que no era favorable. No se podía tener acceso al Informe del censor. Durante todo el tiempo que la censura había funcionado oficialmente (durante un cuarto de siglo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial) estos informes habían sido considerados como secretos de Estado. Ahora que la censura había sido "abolida", estos informes se habían vuelto un secreto aún más secreto. ¿Informe del Censor? Los informes de la nueva Oficina de Censura ni siquiera estaban firmados, me enteré: estaban marcados simplemente con el número de identidad del lector (para uso de sus superiores, claro está). Los informes eran cuidadosamente conservados en los Archivos de la Verdad. La información podía transmitirse (oralmente, supongo) al director de la editorial o a algún otro funcionario digno de confianza;

EL INFORME DE CENSURA

jamás al autor, quien era así incapaz de sostener un diálogo con la institución (inexistente) o el censor (invisible).

Recibí finalmente las pruebas del libro, con discretos símbolos escritos con lápiz sobre los pasajes y las páginas ofensivos. Alrededor del 80% del texto. Intenté descifrar las objeciones del censor. Eran manifiestamente demasiado numerosas; no parecía haber ninguna posibilidad de que yo las evitara todas. Lo inadmisiblemente concernía tanto a palabras aisladas (por ejemplo colas, informador, comida, frío, café, senos, Dios, antisemitismo, dictador, sombrío, homosexual), como frases, capítulos enteros. No veía cómo se podía combatir a un censor tan concienzudo y hostil. Renuncié. El libro se quedó mucho tiempo sin tener ya un autor o un editor que se ocupara de él.

Comencé a sentir entonces los "efectos colaterales" de lo que se llama un "libro proscrito". Extractos de la novela, cuya publicación ya había sido aceptada por diversas revistas literarias, fueron retirados de ellas a último momento, cuando partían para la impresión. Artículos sobre el autor fueron igualmente suprimidos. La prensa comenzó a evitar su nombre, cada vez más sospechoso.

Releí nuevamente las pruebas. "Corregí" palabras y frases. Aquí y allá reemplacé algún pasaje. ¡Inútil! Presentado por segunda vez, el manuscrito fue devuelto intacto al editor y al autor. Se me dio a entender que el censor consideraba mis "mejoras" como insignificantes e hipócritas. Frente a un callejón sin salida como éste, un autor debe tomar una decisión difícil. ¿Continuar, con terquedad, luchando palmo a palmo para que el libro sea publicado, haciendo tan pocas concesiones como sea posible, pero aceptando hacer compromisos con el censor? ¿O bien renunciar a la publicación?

Renunciar a la publicación supone otro tipo de esperanza: una esperanza de cambio político, la posibilidad de una aparición en el extranjero, o que la solución pueda ser dejada al cuidado de la posteridad. En 1985-1986, la única esperanza de un deshielo político era una "solución biológica": la muerte, por mucho tiempo esperada y por mucho tiempo retrasada del *Conducator*. ¿Qué posibilidad había de enviar un manuscrito al exterior, siendo que los contactos con el extranjero eran ilegales y la vigilancia absoluta? ¿Y quién iba, en ese caso, a publicar una larga

Norman Manea

novela cifrada de una literatura casi desconocida? En cuanto a la posteridad, no solamente es una cantidad incalculable, sino que es también, paradójicamente, una "propiedad de Estado". Uno nunca puede tener la seguridad de haber encontrado un escondite seguro para un manuscrito a propósito del cual la Oficina de Censura (y sus asistentes de la *Securitate*) ya sabía demasiado. Muchos intelectuales creen seriamente que toda la "verdadera literatura" de un período sombrío como éste, está depositada en las cajas fuertes de la *Securitate*. Será seguramente obligatorio, para los historiadores de esta época de horror (en la prensa oficial, "los años ilustrados") consultar la inmensa biblioteca de manuscritos confiscados, almacenados en reductos, cajas fuertes y sótanos del Consejo Superior de la Seguridad.

Al comienzo de 1986, el editor dio el primer paso hacia el descubrimiento de una solución posible. Era el mismo método adoptado por el poder con respecto a sus sujetos y a sus propias instituciones: la de la sustitución.

El editor formaba parte de esas raras personas de su profesión que, en circunstancias de terror absoluto, todavía intentaban publicar buenos libros, incomodando al Poder, a pesar de las presiones ejercidas por la censura. Los editores, bien conocidos por los escritores, perseveraban en una especie de resistencia intelectual cada vez más desesperada y agotadora.

No me será fácil olvidar la mañana de enero de 1986 en que acompañé al director de la editorial a una florería. Llevó la maceta de flores en sus brazos hasta el edificio donde vivía alguien cuya ayuda había decidido pedir, después de larga vacilación. Era una persona con experiencia, que constituía una autoridad en el "campo" de la censura, y que todavía podía jugar el papel de lector "exterior" (consultante). Así, el editor buscaba entonces un "sustituto". Un re-lector "civil", pero que se especializara en las zonas oscuras de la censura. Un antiguo censor —eran bastante numerosos— con suficiente inteligencia y prestigio para firmar un informe en regla, con modificaciones aceptables por la Oficina de Censura, pero sin que la Oficina de Censura (inexistente) esté implicada oficialmente. El sucedáneo de informe, firmado por un individuo, podía ser mostrado al autor; esto parecía una posibilidad real de salir del callejón sin salida.

EL INFORME DE CENSURA

En marzo de 1986 recibí una "copia de trabajo" del informe de sustitución. Lo leí con mucha excitación. Nunca me había sido dado leer informes de censura. Frases y capítulos enteros habían sido cortados de muchos de mis libros y de artículos críticos relacionados con ellos. Había ocurrido incluso con un libro ya impreso: la distribución había sido retrasada, y el volumen fue "reestructurado" con la supresión de algunas de sus historias. Pero era la primera vez que tenía un documento de ese tipo en mis manos.

Claro, era un secreto de Estado desfigurado, pero eso me dio una idea de lo que debía ser el informe "original" en los Archivos de la Verdad. La forma "literaria" me sorprendió tan poco como me tranquilizó. Estaba seguro de que el censor verdadero podía haber escrito de manera aun más "sutil".

Estaba asustado. Sí, ípura y simplemente asustado! Esas líneas donde las similitudes entre el nazismo y la dictadura rumana actual, que yo había puesto en mi novela, estaban "descifradas"; sí, asustado. Tenía la sensación de que en cualquier momento la puerta podía abrirse y que me podían arrestar con base en esta "desfiguración". ¡Y podía imaginarme seguro en los Archivos de la Verdad!

Pero, ¿y la duplicidad? ¿La duplicidad del autor, la duplicidad del lector? ¿La duplicidad del editor, la del mismo censor y de su sustituto? La duplicidad como un relevo de la comunicación (de la vida cotidiana y de la creatividad). El autor —aunque honesto— que escribe bajo un régimen totalitario quisiera que las artimañas, las alusiones, los códigos y las imágenes crudas, directas y brutales que pone en sus escritos alcancesn al lector (al que se dirigen, en una especie de triste solidaridad implícita) y sean ignorados por el censor. En este punto la duplicidad pesa particularmente sobre el escritor cautivo.

Días y noches duros, llenos de dudas, de miedo, de asco. La lucha para encontrar soluciones ambiguas que satisficieran y socavaran, sin embargo, sutilmente, las exigencias del censor.

Norman Manea

EL INFORME DEL CENSOR

"El marco de los acontecimientos y de las situaciones presentadas en la nueva novela del escritor Norman Manea es el Bucarest de hoy, según ciertas afirmaciones precisas ('tres años después del terremoto') se trata del año 1980, pero los detalles de la sociedad sugieren el presente inmediato. Nos encontramos en una primavera que sigue a un invierno muy rudo, clima que agrava el malhumor de las personas y sus condiciones de vida; una primavera vigorosa y viviente en cuya atmósfera el deseo ardiente de vida y de amor se siente con un máximo de intensidad. Las personas son descritas en las actividades habituales de la vida cotidiana, esperando frente a los kioscos, caminando por las calles y los jardines públicos, apuradas y ansiosas, en los tranvías y los autobuses, hablando de sus necesidades, de sus problemas y de diferentes acontecimientos y situaciones de su lugar de trabajo.

Los destinos de algunos personajes principales emergen a través de un gran número de escenas y una cantidad de glosa filosófica, histórica, moral y cultural; siguen los datos biográficos esenciales, al mismo tiempo que se dan nuevos elementos que sobrevienen en esta primavera y que aceleran el proceso de formación y de comprensión de sus propias preocupaciones. *Anatol Dominic Vancea Voinov* es el personaje que aparece más frecuentemente: es un antiguo profesor, actualmente empleado como recepcionista en el modesto Hotel Transit, tolerado por sus colegas y sus superiores a causa de sus conocimientos en lenguas extranjeras. Inteligente, receptivo, culto, *Dominic*, quien, en su adolescencia fue un estudiante bien educado, tímido y serio, se volvió luego perezoso, atolondrado, indiferente, despreciativo, y se burla de todo el mundo; utiliza un vocabulario violento, tiene una forma de vestir chocante y profiere discursos eruditos con el fin de intimidar a sus colegas, quienes son incultos, personas simples que sólo se interesan en cosas fútiles.

Sentimentalmente, *Dominic*, quien ha alcanzado la cincuentena, es solitario, triste y está fatigado. Descontento y desengañado, intenta resistir a una vida de conformismo y de compromiso por medio de una supuesta indiferencia y por la caricatura. Su destino estuvo marcado por algunas desgracias sufridas por los miembros de su familia en 1940: un

EL INFORME DE CENSURA

juicio que se entabló contra ellos sin razón y luego la desaparición de su padre (¿asesinato o suicidio?), tras haber recibido una carta de amenaza formulada en el estilo de los manifiestos de la Legión.⁷ La familia se dispersa entonces (le hermana emigra hacia Israel, el hermano hacia Argentina, la madre muere en la miseria).

Las investigaciones que emprende ahora Dominic, en esta primavera vivificante, aclaran las circunstancias del drama que atravesó a toda la familia: la carta de amenaza que había llegado en un sobre negro, había sido enviada por un joven enamorado de su hermana que después se esconde durante cuarenta años en una institución para sordomudos. Pero donde sea que vaya no puede comprender su pasado ni sus sentimientos de culpabilidad y sus causas profundas. Es, en lo esencial, una advertencia que incita a comprender que los pequeños acontecimientos pueden tener grandes efectos sobre las personas en condiciones de violencia, de miedo y de terror.

Otro personaje importante es *Matei (Mauriciu) Gafton*, un periodista retirado. Entusiasta durante el período del dogmatismo,⁸ ahora Gafton trata de compensar las "mentiras" que escribió enviando peticiones anónimas y cartas que señalan a las autoridades las irregularidades, las insuficiencias y las inexactitudes, tratando con esto, en tanto que "editor voluntario" colocado en el "centro de los acontecimientos", "en contacto con todo lo que dice y piensa el hombre de la calle", de mostrar "la verdad" y de traer la "justicia". Al mismo tiempo, estudia en la biblioteca los diarios del período fascista, la dictadura de Antonescu,⁹ con la intención de escribir un ensayo que demuestre "el asco de antes y durante la guerra y el entusiasmo y la exageración de la postguerra" (p.31). Este personaje representa también otra hipóstasis de la metnira vivida: cambió su nombre durante la guerra, tomando el de su mujer, que tenía un hermano en

⁷ Se refiere a organizaciones fascistas rumanas, como "La legión del Arcángel Miguel", después "Guardia de Hierro".

⁸ La propaganda del partido utiliza este término para referirse al período estalinista.

⁹ Ver nota 11.

Norman Manca

la Legión y era buscado. De esta manera, él, "el infinitamente perseguido, rechaza la persecución de los otros" (p. 52, 56, 218).

El antagonista de estos dos personajes es *Ianuli*, idealista típico, revolucionario coherente, personaje completo, con una vida ejemplar. Originario de Grecia, de una familia acomodada, *Ianuli* rompió todos sus lazos, abandonó su carrera universitaria y combatió en la montaña, arma en mano.¹⁰ Después de la guerra viene a Rumania y conserva, al pasar los años, las convicciones de su juventud, su "fe" pura. Privado de toda relación con su generación e incapaz de adaptarse a la nueva situación, lejos de su familia y de su casa, sin desear regresar puesto que todo ha cambiado allá, *Ianuli* se siente cada vez más alienado, marginado. Enfermo y resignado, traicionado por su mujer, abandonado por todos, sufre intensamente la psicología del aislamiento.

Otro dos personajes son de primera importancia para entender la significación de los argumentos de la novela.

Uno es el *Dr. Marga*, alma práctica y racional, confesor y consejero de aquellos que lo rodean, presencia que les es necesaria cuando intentan aclarar sus preocupaciones y sus dudas.

20 El otro es *Irina Radovici*, a través de la cual son abordados los problemas del amor. *Irina*, arquitecta, competente y sensible, fue empujada por los acontecimientos de su vida a los márgenes de la sociedad. Su curso universitario se interrumpió muchas veces, no fue autorizada a pasar su examen final, tuvo dos matrimonios fracasados; trabaja ahora para el periódico de la asociación de sordomudos y trata de encontrar las fuerzas para salirse de una historia de amor sin perspectiva, que la tiraniza. Su búsqueda de un equilibrio, que parece encontrar al final de la novela, la lleva a huir continuamente de sí misma y de aquellos que la rodean, y a una oposición exasperada que le roba toda su energía, a un retiro sin descanso y opresivo de la sociedad, a una austeridad dominada por las dudas y las preocupaciones.

Todas estas preocupaciones son de hecho referencias para la novela que planea escribir un extraño escritor, *Mynheer*, quien se encuentra

¹⁰ Se refiere a la guerra civil griega en los años que siguieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial.

EL INFORME DE CENSURA

actualmente en un callejón sin salida. Necesita estar inspirado, trabajar, pero está aislado y apático; está obsesionado por la idea de escribir la verdad sobre la vida y la gente, de no evitar compromisos, pero al mismo tiempo está lleno de impotencia, de dudas y de falta de coraje. Los personajes del libro, las hipóstasis de *Mynheer* (sus "sustitutos"), aparecen en el libro como los intérpretes de diferentes actitudes, estados de ánimo, formas de existencia, que el autor encuentra en su propia vida ("sustitutos" para esas categorías de personas). Mucho espacio de la novela está consagrado a los vagabundeos de *Mynheer* en las calles de Bucarest, a sus conversaciones con diferentes personas, particularmente con *Toma* (un personaje ambiguo, administrador e investigador), y a sus reflexiones sobre temas sociales, morales, culturales y artísticos. La finalidad de estas digresiones es volver explícitas muchas ideas y tesis que forman la base de los argumentos presentados en la novela: la necesidad de hacer una elección clara (elegir entre el "Sí" y el "No"), de vivir sincera y auténticamente y de condenar la falta de autenticidad en la sociedad, el amor y el arte; las relaciones entre la verdad y la belleza, ente el contemplativo y el racional, entre el ideal y la acción, etc.

Una revisión estructural del libro será necesaria antes de su publicación, con el fin de aclarar la significación ideológica de algunos temas y de algunos problemas, y con el fin de permitir el pleno desarrollo de los personajes principales, de su aptitud para integrarse en la sociedad, de la atmósfera y de las determinaciones exteriores de su existencia.

21

Algunas sugerencias:

1. La idea de un peligro de resurgimiento de las fuerzas del mal del período fascista en las condiciones actuales, está presente en toda la novela, lo que motiva la recomendación de no olvidar nunca las graves consecuencias de este período, de no admitir bajo ninguna forma la reaparición de tales tendencias.

Precisamente por esta razón, esta idea debe tratarse con más claridad.

En la forma actual de la novela, esta recomendación puede ser entendida en referencia a la situación en nuestro país. *Matei Gafton* trabaja

Norman Manea

en su estudio del período de la Legión y de la dictadura de Antonescu¹¹ con el fin de despertar la memoria de "aquellos que olvidan fácilmente". Está preocupado y escandalizado por el peligro de un retorno al pasado, por la tendencia hacia una "amnistía, o hacia un simple camuflaje del mal", por la tentación de "hacer del prestigio literario una plataforma de lanzamiento o de relanzamiento del mal", fomentando con esto "cálculos enteramente extraños a la literatura" (p. 17); percibe los errores de los editores, quienes al explotar a nuestros clásicos "retoman ideas retrógradas" expresadas por éstos en sus vidas públicas, defendiendo "la creatividad literaria del valor",¹² "disimulando" o "deformando" al mismo tiempo la verdad sobre su compromiso durante este período. Esta tendencia será la expresión de "la concepción del nuevo dogmatismo" en el problema de la "cooptación de los grandes valores espirituales del pasado" (p. 48). Hay referencias repetidas al saber de los medios en relación con la devastación del departamento de una mujer sola con el pretexto de que tenía animales allí. La gravedad de este violento "desvío de la atención", que se desarrolla en pleno día y bajo la mirada impasible de la Milicia, está acentuada (p. 10, 15, 32, 34, 38, 39, 41, 47, 59, 60, 111, 219, 331). Hacia el final del libro nos enteramos de que toda la familia de la víctima

22 | —la *Sra. Venera*— fue incinerada en los hornos crematorios de Hitler. Reconstruyendo la atmósfera de los años de antes y durante la guerra, *Matei Gafton* sólo retiene de los periódicos los títulos que muestran la instauración y la organización del mecanismo de la opresión durante el período de la dictadura de Antonescu, buscando pruebas de la idea de que esa atmósfera pudo haber sido generalmente favorable a la institución del fascismo¹³ (p. 13, 14, 30-31, 39 y 47). La escena en la cual

¹¹ Primero alineado con la Legión, el general Ion Antonescu reprimió a la Guardia de Hierro cuando ésta trató de tomar el poder. La dictadura militar de derecha de Antonescu duró hasta 1944, cuando Rumania, bajo la ocupación soviética, firmó el armisticio y cambió de bando para unirse a los Aliados.

¹² Se refiere a la reimpresión de algunos textos violentamente nacionalistas de los clásicos rumanos.

¹³ La propaganda del partido se niega a reconocer la gran preferencia con que contaron los movimientos de derecha y fascistas entre el electorado, antes de la Segunda Guerra Mundial.

EL INFORME DE CENSURA

Dominic se imagina a sí mismo encontrándose con fantasmas del pasado, personas asesinadas o desaparecidas, incluido su padre, se repite varias veces. Es éste un acercamiento parcial, ya que había un poderoso movimiento antifascista¹⁴ en nuestro país, así como una inteligencia con espíritu democrático, y ya que algunas medidas fueron tomadas por el propio Estado¹⁵ para salvar vidas humanas cuando la deportación hacia los campos de Hitler. El intercambio de opiniones entre *Ianuli* y el doctor *Marga* al final del libro, sobre la psicología del aislamiento, sobre las distinciones que hacen las personas comunes sobre aquellos que tienen otras nacionalidades cuando se presentan problemas o cuando hay penuria (p. 428, 433, 444-456) reduce la significación del libro. Dada la masa de problemas explorados a lo largo de la obra, la idea esencial del libro, su mensaje ideológico, encontraría mejor expresión y estaría enriquecido con un alegato para el compromiso, para la integración en una sociedad estable, auténtica y por el desarrollo positivo de los personajes en esta dirección.

2. La novela presenta una visión parcial, marcadamente negativa de la vida cotidiana y del clima social y moral en el que evolucionan los destinos de los personajes. Algunos rasgos que contribuyen a esto:

23

a) Además de los personajes centrales, que son en su mayoría solitarios incapaces de adaptarse, hay entre los personajes secundarios algunos tipos de categorías y de situaciones sociales significativos. El tecnócrata cínico y oportunista desprovisto de todo principio o de toda conciencia moral, que tiene también una función dentro de la jerarquía social (p. 95-98). En el lado opuesto de éste, el brillante ingeniero que después de recibir su diploma como primero de la clase, rechaza del gobierno

¹⁴ Uno de los lugares comunes más vivos de la propaganda es exagerar el movimiento antifascista (en realidad débil) en Rumania, antes y durante la guerra.

¹⁵ Con el fin de ganarse la simpatía del Oeste, el partido intentó efectivamente, durante los últimos decenios, retocar la imagen de la derecha rumana, en particular de su "actitud humanitaria" hacia las minorías.

Norman Manea

central las proposiciones que se le hicieron y queda como un ingeniero anónimo y común en un pequeño trabajo en la provincia con el fin de evitar hacer "concesiones". También hay dos adolescentes a quienes nunca faltó nada, amorales y repelentes: el muchacho, alcohólico y encerrado en un hospital psiquiátrico, utiliza un vocabulario extremadamente vulgar (p. 83-88), mientras que la muchacha, abordada en el metro por un borracho, acepta sus proposiciones (p. 108-109).

b) Las caracterizaciones morales, las relaciones personales, la atmósfera en los lugares de trabajo —en el grado en el que esto aparece en la novela— son todas completamente odiosas. El personal del Hotel Transit está compuesto únicamente por personajes incultos y primitivos, holgazanes, calumniadores, propaladores de rumores, informadores y amantes de las propinas ("cucarachas asalariadas") que cubren sus maquinaciones preparando cuartos para todo tipo de personajes importantes que realizan allí sus citas amorosas (p. 70-78, 231-252). Cada vez que doctores, enfermeras u hospitales se mencionan, hay siempre alguna insinuación de tratos especiales, gratificaciones, inmoralidad ("estafas que formaban parte desde hacía ya algún tiempo de esta actividad, que en otras épocas fue noble"). Ejemplos: p. 86, 317, 327, 361, 373.

24

La conversación entre dos oficiales, oída en el parque por *Irina*, revela el mecanismo según el cual una asamblea para una elección del partido se planifica en una fábrica, y la inmoralidad general (p. 92-94).

c) Siguiendo los vagabundeos cotidianos de los personajes, así como utilizando gran número de escenas y de capítulos independientes, la novela presenta una imagen de la vida actual, principalmente en Bucarest, bajo sus aspectos negativos, depresivos y grotescos: suciedad, calles malolientes, personas cansadas, agresivas, groserías, autobuses y tranvías repletos, colas fuera de las tiendas, polvo, oscuridad, etc. La estructura de la novela permite un examen de estos elementos que componen el fondo social, el contexto que influye y determina el estado de ánimo de los personajes. La imagen de Bucarest en los bellos días de la primavera podría proporcionar gran número de escenas y de personajes, en un marco luminoso y vivificante. Sin estas escenas, la novela es defectuosa:

EL INFORME DE CENSURA

es parcial y esquemática. Mejorar el texto por medio de la eliminación de ciertos capítulos, comentarios y excesos en el campo de la caricatura, de la ironía y de lo grotesco, enderezándolo al mismo tiempo por medio de la inserción de algunos pasajes afirmativos y positivos contribuiría al equilibrio y a la mejor expresión de la visión del libro como conjunto.

Aclaraciones necesarias sobre la significación de los personajes y del mensaje del libro.

* *Dominic*: Debe comprender al final que vivir en la mentira y en la indiferencia no es una solución: debería al menos dejar vislumbrar una pequeña posibilidad de integración en la sociedad (después de todo, es el personaje principal).

* *Ianuli*: Es un personaje muy importante (a pesar de tener tan sólo un pequeño papel) en cuanto al significado del argumento (los problemas de los extranjeros, la psicología del aislamiento, así como la suerte de los revolucionarios profesionales que combaten para defender su ideología). Debería dejarse claro que su posición de revolucionario rechazado hacia el margen de la sociedad, se debe al hecho de que no ha captado los nuevos problemas y las nuevas necesidades del período que siguió al combate como tal (esto debe ser explicado muy explícitamente). Las conversaciones del final y la narración a lo largo de la novela en lo que se refiere a la situación de *Ianuli* deben ser revisadas, ya que, en su forma actual, su historia podría ser entendida como implicando el fracaso de la lucha, de la participación activa en la construcción de la última fase del socialismo, y como significando al mismo tiempo la existencia de una oposición irreductible entre el ideal revolucionario y la lucha o la acción (ver en particular p. 424).

Norman Manea

* *Minheer*: Sería necesario que tuviera más fuertemente el papel de un "raisonneur"¹⁶ que ayude a aclarar el significado de los debates teóricos y de las reflexiones filosófico-sociológicas y morales; debería defender la importancia del retorno al curso natural de la vida, a una estabilidad bien enraizada, y la de la adopción de una forma de comportamiento constructiva, variada, no egoísta, etc. El tema de los "sustitutos", que aparece en numerosas ocasiones, y no solamente en aquellas que conciernen a las relaciones entre los personajes y el escritor o los caracteres y su modelo vivo real, debe volverse más claro. En algunas fórmulas, la idea de que vivimos en la mentira es, sin motivo, extendida al conjunto de la sociedad. Por ejemplo: "un sustituto en un mundo de sustitutos... Cada uno descubría en sí mismo el concepto de la sustitución, *ser otra cosa, escapar*" (p. 181). "La mayoría de nosotros se convierte en otra cosa, si no en el opuesto de lo que somos realmente" (p. 184). "¿Qué son los sustitutos atascados en otros sustitutos más?" (p. 322). "Los sustitutos hacen las veces de verdad" (p. 305, 306, 310, etc.).

26 | La idea del resurgimiento de las "fuerzas del mal", en las condiciones actuales, y de la recurrencia de algunos fenómenos relacionados con el fascismo, con la patriotería, etc. "La advertencia".

* El problema no debería parecer reflejar la situación de nuestro país. Si éste está implicado, se debe mostrar que eso se aplica al mundo moderno (los medios muestran frecuentemente escenas de neofascismo, neonazismo, etc., y también marchas por la paz, que podrían ser vistas y comentadas por los personajes).

* Los libros no deberían preocuparse por el problema de la literatura. (Por ejemplo: ¿deben ser valorados Eminescu y Alecsandri?¹⁷ ¿Lo

¹⁶ "razonador", "discutidor" (n. de t.).

¹⁷ Mihai Eminescu, Vasile Alecsandri: escritores rumanos clásicos. Hay algunas líneas antisemitas en sus obras.

EL INFORME DE CENSURA

mismo con Rabbi Mozes R.?¹⁸ Hay allí los gérmenes de un gran escándalo.)

* Las investigaciones de *Gafton* en la prensa (en particular del año 1940) no deberían limitarse a los títulos sobre Rumania, y deberían incluir títulos que señalen las actividades del movimiento antifascista rumano y las protestas de la intelligentsia de espíritu democrático. Carol, e incluso Antonescu, no deberían ser colocados al mismo nivel que Hitler.¹⁹

* Sería necesario tener cuidado para no dar la impresión de que hubo asesinatos, deportaciones, un verdadero holocausto aquí (la imagen de las filas de cadáveres evocada repetidamente por *Dominic* debe también ser revisada). No hay que olvidar que Rumania fue el único país que se negó a deportar a los judíos hacia los campos de exterminio nazis.²⁰

* Reducir el número de escenas y de comentarios marginales sobre la nota roja extraída de la prensa rumana (¿realmente?) concerniente a la devastación y el *incendio* del departamento de la mujer, por estar el pretexto de los animales tratado como un *desvío de la atención*. No habría que hacer creer que la agencia que aplica la ley —la *Milicia-toleraría* o "*cubriría*" *semejante acto* (no estamos en Alemania Occidental).

* *Revisar el último capítulo del libro*. El final debe ser cambiado. No debe ser un memorándum sobre la psicología del aislamiento y las

27

¹⁸ Rabbi Mozes Rozen, diputado en el Parlamento comunista desde hace veinte años, protestó en estos últimos años contra la frecuente publicación de textos antisemitas de autores rumanos, clásicos y contemporáneos.

¹⁹ El rey Carol II aceptó al principio colaborar con la Legión, y después reprimió el movimiento. Obligado a abdicar y abandonar Rumania en 1940, el rey cedió el poder a su heredero, el rey Michel (que tenía diecinueve años) y al general Antonescu.

²⁰ La propaganda del partido utilizaba esta mentira principalmente con el fin de ganarse la simpatía del Oeste.

Norman Manea

manifestaciones nacionalistas. No es el único problema explorado en el libro. En su forma actual, eso reduce la significación del libro y desorienta a los lectores. (El libro estaría entonces reservado únicamente a los iniciados, y tendría un interés limitado.) La teoría de la psicología del aislamiento –tal como está presentada– puede reducirse en su esencia a las ideas siguientes:

- Los extranjeros, en cualquier contexto (normal o anormal), conservan sus características distintivas que "no deben ser ni negadas ni utilizadas contra ellos", es decir que es "una diferencia que debe ser aceptada".

- El resto (la nacionalidad dominante o mayoritaria) no considera a los extranjeros como sus iguales; en algunas circunstancias ("inquietud, crisis, angustia, impotencia") el egotismo, el mal y la estupidez "estallan y buscan liberarse" por actos y actitudes egoístas (lo mismo ocurre en las situaciones "de embrutecimiento general e institucionalizado" ???). Incluso en las condiciones normales de todos los días, algunos fenómenos indican que la interacción es relativa: "tienen ustedes los mismos derechos para participar en el mal, pero no para actuar contra el mal, no para estar comprometidos"; se consideraría como una "impertinencia que ustedes mismos intentarían enseñar a los que los rodean lo que es justo", el visitante "no tiene derecho a comprometerse demasiado..." (*Ianuli* es humillado cuando es visto con sorpresa, en el instituto donde trabaja, porque "él mismo" tuvo la valentía de comprometerse en una organización de perfeccionamiento). En general, se debe evitar teorizar sobre el problema de las nacionalidades. Tenemos documentos y principios con respecto a eso; el problema de las nacionalidades ha sido solucionado en nuestro país.

- Sería necesario también ser cuidadoso en la discusión de la cuestión del exilio como otra forma "de expatriación", emprendida bajo los efectos de un deseo natural de "libertad", deseo de escaparse del horror de la rutina y del "cautiverio". (El problema de la "libertad"...) Hay reflexiones indirectas sobre este tema a lo largo de todo el libro.

EL INFORME DE CENSURA

Imagen negativa de la vida cotidiana.

Los capítulos y las escenas siguientes deben ser suprimidos:

* P. 63-67 (capítulo del avión y descripción del jefe de Estado –no tiene ninguna relación con el problema explorado en el libro).

* P. 83-84 (abreviar el capítulo con el adolescente alcohólico en el hospital psiquiátrico).

* P. 197-198 (la ley que reduce la escolaridad para los minusválidos "por razones de economía").

* P. 200-202 (extractos del diario de los sordomudos, presentación de los principios de organización de su asociación sobre la base del "centralismo democrático", su estatuto, etc.).

* P. 214-215 (comentarios insultantes y generalizadores sobre los estudiantes árabes en nuestro país).

* P. 206-208 (el mundo tal como lo ve *Dominic*).

* P. 70-80, 231-252 (escenas en el Hotel Transit que incluyen los "arreglos" para las personas importantes). Textos que incluyen también generalizaciones sobre los doctores.

Algunos personajes secundarios (¿y por qué no un personaje central?) que presenten una imagen positiva deben ser agregados. Por el momento sólo hay una escena de ese tipo, un grupo de niños pequeños. E incluso ellos parecen tristes, y están representados como autómatas reducidos a marcar el paso (p. 91).

29

El texto debe ser modificado en los pasajes siguientes:

* P. 20, 24, 27, 44, 54, 61, 90, 91, 96, 97, 98-100, 107, 114, 138-139, 217, 235, 263, 264, 266, 316, 326, 343, 346, 348 (imágenes de calles, suciedad, basura, oscuridad, colas, escasez de mercadería, personas cansadas, embrutecidas, caos, hambre).

* P. 12, 31, 89, 101, 268, 340 (referencias repetidas a la multitud apiñada en los transportes colectivos, p. 265: "El pasajero lucha o soporta. Luchar es soportar, nos enseñan nuestros historiadores locales").

Norman Manea

* P. 14, 77, 154, 194, 234, 245, 247, 302 (comentarios sobre la condición humana, como éste de las páginas 311-312: "La clase obrera no tiene nada que perder salvo sus desdichas").

* P. 8, 10, 57, 200-201 (caricatura del discurso político).

* P. 15 (robo de los paquetes de procedencia extranjera en el correo), p. 29 ("los tiranos de este siglo", refiriéndose a Hitler y a Stalin sin plantear distinciones entre ellos), p. 54-55, 263 (*Securitate*), p. 112, 353 (la ley concerniente a los perros), p. 196 ("el Año de los Minusválidos"), p. 222 ("enfermo de la historia"), p. 353-355 (bromas y chismes).

* * *

30

¿Por qué estaba asustado al leer? ¿Era por el choque de descubrir, por primera vez, un tipo de "lectura" que hasta ahora solamente me había imaginado, sin haberme encontrado con él nunca? ¿Era el recuerdo inconsciente de un tipo de miedo más profundo, de los tiempos de los campos de concentración nazis o del terror estalinista? ¿O bien esos viejos recuerdos eran despertados por los rumores alarmantes que corrían en Bucarest, en aquella época, a propósito de la extraña muerte de algunos de mis colegas escritores, de casas de intelectuales y de artistas que habían sido registradas, y –muy particularmente– a propósito de un ingeniero cuyo diario íntimo había sido descubierto y que había sido asesinado durante el interrogatorio de la *Securitate*?

Mi estado de sobre-excitación extrema me llevó a cometer un error. Esa misma tarde llamé a mi amigo a su casa. Expresé mi sorpresa y mi indignación. "¿Cómo? ¿Realmente se trata de eso? ¿Esta cosa supuestamente va a salvar mi libro? ¿Es ese el tipo de "ayuda" que tu milagrosa Persona nos prometió? Se supone que el texto debe ser literario y profesional –¡Parece el "nuevo estilo" ininteligible y pretencioso de los discursos de la Policía nuevo estilo!"

Hubo un largo silencio. Comprendí que había actuado muy imprudentemente. El teléfono de un "personaje dudoso" como yo estaba seguramente intervenido, al igual que el de una persona "oficial" como

EL INFORME DE CENSURA

ese director. "Ese reporte de lectura contiene algunas sugerencias. Nadie te obliga aceptarlas. No veo por qué estás tan exasperado." Estas palabras era pronunciadas con calma, pero él parecía incómodo y nervioso. "Ven a verme mañana a mi oficina y me dices lo que has decidido", dijo brevemente, enérgicamente.

Nos vimos en su oficina, con el editor del libro, a la mañana siguiente. El tono del director era oficial, como debía serlo (todos suponíamos que había aparatos de escucha de la *Securitate* en algún lugar de la pieza), pero el autor no podía controlar sus nervios, incluso en esas condiciones.

Al final de la conversación, el editor se autorizó un momento de franqueza: "Usted sabe, cada día, sobre cada libro, nos dan notas, reportes e incluso quejas mucho peores que esta que le preocupa tanto. ¿Qué pasaría si nos asustáramos cada vez? No publicaríamos un solo libro..."

Sí, estábamos todos enganchados en el engranaje: sin la interacción dinámica de la duplicidad y de la obstinación, del rechazo, de las relaciones personales y de la tenacidad, nada podría hacerse, ninguno de los libros que habían logrado colarse entre las mallas apretadas de la red de la Policía del Lenguaje habría podido publicarse.

De acuerdo con el editor volví al combate que consistía en parecer aceptar las objeciones del censor, sin reconocerlas sinceramente.

El libro fue presentado nuevamente a la Oficina de Censura en abril de 1986. Mi condición era que esta vez no fuera leído por el mismo informador que la primera vez. Los comentarios marcados con lápiz sobre mi manuscrito eran seguidos por la demanda directa (pasada oralmente por el editor, claro está) de suprimir otros detalles concernientes a la Asociación de sordomudos y de modificar la "estructura" del personaje de *Ianuli* (el viejo revolucionario no decía una palabra en toda la novela) y del final, que sugería que ese personaje así como el femenino principal estaban a punto de morir o de suicidarse. Era la tercera serie de cambios que se me pedía que hiciera. Para terminar, el nuevo censor envió un mensaje de que la publicación estaría recomendada. Él debía ser convocado para una entrevista particular de una media hora con el vice-ministro encargado de ese "sector", y debía recibir personalmente la aprobación final. Ese era el ritual con los libros "problemáticos".

Norman Manea

El libro apareció durante el verano de 1986. El director, ahogado por la presión de la Oficina de Censura, trataba de sacar beneficios sobre cada libro que publicaba. Por eso fue que lo imprimió en veintiséis mil ejemplares, tiraje excepcionalmente grande, al cual yo no había podido aspirar en veinte años de carrera de escritor publicado. El interés del público fue probablemente suscitado por los rumores que corrían cada vez que un libro era sostenido por la prensa y hecho picadillo por la Oficina de Censura: el libro se agotó en unos días en Bucarest. Mis amigos me aseguraron que en la versión de "sustitución" que había sido publicada, conservaba su agudeza crítica y su originalidad literaria. Las primeras reseñas, muy favorables, aparecieron en las revistas literarias del país al final de 1986. En diciembre del mismo año, me iba de Rumania.

El sucedáneo de informe me ayudó a hacer que mi libro se publicara. El censor me ayudó a publicar mi libro. Amigos próximos y enemigos desconocidos me ayudaron. Incluso el dictador ayudó a su manera, favoreciendo la ambigüedad (de la más siniestra especie, en función de sus posibilidades).

32

Soy un autor que no habría podido publicar durante el período estalinista. Mi generación creció durante el período torturado, angustiante (los "años iluminados") de la nueva dictadura. Nuestros libros se abrieron un camino en las tinieblas "iluminadas", constantemente cambiantes y cada vez más amenazadoras de este período confuso de asfixia creciente.

¿Estaba yo contento de ver mi libro frescamente publicado? Había sido un nacimiento difícil e inesperado. Mi bebé mutilado, aunque no fuera tal como yo me lo había imaginado, seguía siendo mío. Los lazos que nos unían, fuertes y asustados, correspondían a la época y al lugar donde habíamos intentado –luchando, mutilándonos, encadenándonos, defendiéndonos– resistir, subir juntos a la superficie.

El *ersatz* de Informe de censura no necesita probablemente ningún comentario. Tomando en cuenta el conjunto de la situación, con sus estratos de duplicidad, de la historia reciente y más antigua de este país ("la eternidad del lugar"), quizás debería empezar describiendo uno de mis pocos contactos con la *Securitate*. Un elegante joven de la "Sección

EL INFORME DE CENSURA

de los Escritores" me ofreció un cigarrillo Kent (que en Rumania se fuman muy poco: se utilizan como moneda de cambio en el mercado negro); era bien educado y tranquilo, hablaba francamente. Durante más de una hora discutió sobre Faulkner. Y habló de él con competencia, debo reconocerlo. Esto confirma el éxito con el que la *Securitate* logró en los últimos decenios reclutar a algunos de los mejores alumnos de la Universidad. Pronto me dijo que había leído todos mis libros y que los había "comprendido", insistencia que evidentemente no me provocó ningún gusto. ("¿Pensaba usted, por ejemplo, que yo no había captado las alusiones a Piero di Cosimo y los pasajes sobre el Carnaval en el libro que usted escribió hace diez años?") Me sentía incómodo, me agitaba y escogía mis palabras; me sentía extraño, confuso, alienado, como una especie de sordomudo tartamudeante, dudando del mundo en el cual vivía, y de porqué vivía, contrastando violentamente con él, tan distendido, racional y cortés, tan abierto y bienintencionado. Sólo al final de esta incómoda entrevista me preguntó de pasada lo que pensaba de diversos debates en las revistas literarias, mi punto de vista sobre algunos "grupos" y algunas "líneas de pensamiento", etc. No, no ejerció presión, no era un interrogatorio, tampoco me obligó a confesar: era tan sólo una conversación, con una duplicidad medida, educada. Me dirigió una sonrisa irónica, superior, cuando rechacé su invitación a otra cita "amistosa"...

33

Para escribir un verdadero comentario sobre el Informe, necesitaría comentar todo un largo período, casi un cuarto de siglo, de confusión, de escritura cifrada y de opresión viciosa. Sólo con esto, tendría con qué hacer un grueso libro.

Pero no debo dejar de señalar al vuelo los "consejos preciosos" de ese sustituto, algunas menciones de la sorprendente confianza que tenía en la corrección del error. Un sentido "moral" del orden y de la proporción que llevaría nuevamente a aquel que está errando, progresivamente, al camino recto. Esta extraña criatura—imprudente, excesiva e incoherente (como lo prueba la obra extraña que produce) puede sin embargo ser cooptado: por eso el censor-profesor perspicaz repetía su lección pacientemente y con optimismo. Era la Educación misma, la Educación con sus consejos, sus reproches, sus amenazas, sus castigos y sus recompensas,

Norman Manea

que nos siguen a todos, desde el nacimiento –en casa, en la escuela, en el ejército, en la iglesia, en el matrimonio, el Partido– hasta la muerte, y quizás incluso después, como nuestros descendientes conservan nuestra memoria. Los "buenos consejos" de las autoridades responden con frecuencia efectivamente a la necesidad de seguridad y de salud sentida por numerosos ciudadanos, tan necesarios para el Estado, en cuya educación éste invirtió tanto esfuerzo y tantas esperanzas.

No es función del arte revolcarse en la inmundicia por la inmundicia, no es nunca su tarea pintar a los hombres solamente en estado de decrepitud, tomar a cretinas como el símbolo de la maternidad, describir jorobados embrutecidos como representantes de la fuerza viril... El arte debe ser el servidor de lo sublime y de la belleza y promover así todo lo que es natural y sano. Si el arte no cumple esta tarea, entonces todo el dinero que se invierte en él es diaplidado.

34

Estas palabras sensatas no son las de mi censor (aunque sean muy semejantes a la opinión de todos los censores, donde sea, incluyendo al mío). No es tampoco una cita del senador Jesse Helms, con esa preocupación que tiene de no dejar que la obscenidad y la blasfemia se aprovechen del sostén que el Estado da al arte. No son tampoco las palabras del difunto Ayatollah que condenó al novelista Salman Rushdie a muerte. Tampoco son las reacciones de buen sentido de norteamericanos escandalizados de que se use una bandera de su patria como tapete en la entrada de una exposición, ni del número creciente de aquellos que defienden la abrogación del derecho de insultar a la bandera garantizado por la Constitución de los Estados Unidos. (Por supuesto, se aprende desde una edad muy temprana en pueblos de todas las nacionalidades a respetar la bandera de su país y quizás a quemar o a manchar de sus enemigos.) Son numerosos los que, en el presente o en el pasado, habrían podido pronunciar las palabras más arriba; de hecho, es Hitler quien las dice, en su fatal discurso de Nüremberg, en septiembre de 1935.

Después de descubrir esta cita de Hitler, no dejé de repetirla obsesivamente, por razones muy personales. Desde la infancia –los años nazis–

EL INFORME DE CENSURA

fui una persona "desterrada". Después vino la pesadilla del estalinismo, los fracasos complicados de los descongelamientos siempre inciertos que le siguieron, y mi confuso deseo de libertad frustrado se hizo más profundo. Puedo plantearme la pregunta: ¿hasta qué punto estoy ahora calificado para gozar de la libertad y de sus privilegios fragmentarios?

El Informe me siguió a lo largo de mi penoso viaje cuando abandoné Rumania. Leí de nuevo el manuscrito original de la novela, comparándolo con el refrito (de sutitución) publicado. ¿Cooptado por el sistema? No, no creo que ese libro haya podido ser cooptado por la fraseología dialéctio-cínica del Dictador. Truncado o no, alterado o no, "ellos" no podían cooptar el texto: pareciera que gané sobre ese punto.

¿Pero podía, de una u otra manera, ser cooptado en su conjunto? Ni las críticas favorables que habían comenzado a aparecer en Rumania cuando me fuí, ni siquiera un comentario admirativo en *Le Monde*, que afirmaba que *El sobre negro* prolongaba la tradición de Kafka, podían servir de contrapeso a la irritación que yo sentía releendo el libro. No era la desaparición, en la versión editada, de algunos sombríos detalles de la vida cotidiana lo que me exasperaba, ni el "suavizamiento" de numerosos pasajes. Era el efecto realmente perverso de toda esa codificación. El oscurecimiento. El exceso y la opacidad estilísticos. La desvitalización, los rodeos, el estropicio. La manera como la Oficina de Censura seguía siendo la ganadora, como por una acción de efecto retardado y un control a distancia, incluso si parecía que yo los había engañado y vencido. El escritor que se creía tan "comprometido" estéticamente, descubría todas las páginas, todos los pasajes, todos los capítulos que habían sido corrompidos por los mismos artificios que había utilizado (frecuentemente con un sentimiento de triunfo), como una parada contra la Oficina de Censura. Y se preguntaba si se trataba solamente ahí del descontento habitual de todo autor frente a una obra terminada desde hacía tiempo, o si era más que eso...

Un amigo me escritor de Bucarest el 21 de enero de 1990: "¿Qué durará, de toda la literatura que hemos escrito, de toda la literatura escrita en estos últimos cuarenta años? ¿Acaso se trata de una literatura contextual, que sólo tiene un valor circunstancial, no solamente cuando explota los hechos históricos, sino incluso cuando los ignora? Soy un

Norman Manea

pesimista, como sabes: podría ser que todo esto no sea más que un 'paréntesis' en la historia, desprovisto de sentido en el futuro e incomprendible para cualquiera que no lo haya vivido."

Accidentalmente, esta pregunta dolorosa entró en diálogo con otra que era su simétrica y con la que me encontré en la misma época, al final de un artículo sobre la literatura rumana de la posguerra escrito por otro amigo que vivía en París: "la literatura rumana encontró la fuerza de sobrevivir a la dictadura; ¿encontrará la de no decaer cuando ya no exista la coacción? Nadie puede responder a esta pregunta, pero debe ser planteada" (*TLS*, 19-25 de enero de 1990).

Hay que pagar un precio por desafiar a la tiranía (incluso por el sesgo de la literatura). A veces, los que lo pagaron, pagan otra vez más tarde un precio que no es desdeñable, por descubrir el sentido de la confrontación en una sociedad democrática. Pero tanto uno como otro tienen que ver con las premisas de la libertad, que es esencial a la humanidad, por más desconcertantes que puedan ser a veces estas contradicciones.

"La libertad es algo más complejo y más sutil que la violencia", escribió Thomas Mann.²¹ Los que se fueron al exilio, medio siglo después que el gran escritor alemán, confirman una vez más la verdad de estas palabras. ¿Serán confirmadas otra vez por los pueblos de Europa del Este recientemente liberados?

36

La diversidad de las opciones, los rigores de la competencia, la vulnerabilidad y el riesgo, las duras leyes del mercado y el estremecimiento de la aventura, los excesos y las inhibiciones que resultan del dinamismo productivo, quizás exagerado, de la democracia; éstos son sólo algunos de los aspectos de una sociedad libre.

Estamos conociendo el precio de la libertad después de haber conocido el de la tiranía. Y reafirmamos, por las heridas mismas hechas a nuestro destino, el valor de la libertad. Incluso cuando la libertad nos recuerda todo lo frágiles que pueden ser sus sutiles articulaciones, todo lo complejas y relativas que pueden ser las soluciones.

Muy especialmente en estos momentos, quizás.

²¹ Extracto de una carta a Erika y Klaus Mann, de diciembre de 1938.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO EN EL SIGLO XVII

*Manuel Olimón**

...puedo volver a asegurar a Vuestra Majestad que si hay en el mundo (hablo de los efectos de la naturaleza y no tratando de los de la gracia) mansos y humildes de corazón, son los indios, y que estos naturalmente parecen los que aprenden del Señor cuando dijo:

Que aprendamos de su Divina Majestad a ser mansos y humildes de corazón.

(Don Juan de Palafox, Obispo de Puebla escribe al Rey, 1640 -?-)

37

1. Acercamiento a una huella antigua

La opinión que unos hombres expresan sobre otros, es uno de los datos más delicados y profundos con los que el historiador cuenta para su trabajo de desentrañar y reconstruir el pasado. Es dato delicado, frágil, porque el riesgo de equivocaciones, de paso del egoísmo, de falta de consideración de conjunto, puede viciarlo. Pero es también profundo, porque se suele dejar impresa una huella que en el futuro ayudará más para la comprensión de las realidades

* Universidad Pontificia, México.

Manuel Olimón

humanas, de la interioridad vertida sobre la vida, de la conciencia y la decisión de los antepasados en la fisonomía de los pueblos.

En las páginas que siguen, trataré de reconocer una realidad social del siglo XVII novohispano. Dentro de ella, buscaré los condicionamientos que de alguna manera influyeron en la evangelización de entonces. Ella no era ya el anuncio primero, incitador de la fe, creativo y novedoso, sino un quehacer que suponía el asentamiento prolongado de una estructura cultural. Descubriremos, más en concreto, la opinión que de los indígenas mexicanos de entonces se formó un destacado representante de la cultura, de la política y de la pastoral en ese siglo, Don Juan de Palafox y Mendoza, acotándolo brevemente con otro opinante, apasionado y culto, Don Carlos de Sigüenza y Góngora.

La opinión global, diversificada y madura que se reconoce en ellos, contribuye no sólo a obtener una imagen de las maneras de juzgar entonces a los indios, sino que ayuda a percibir huellas que han superado las barreras de ese siglo y han penetrado en el ser de México.

38

Voy a utilizar como material de trabajo principalmente un escrito publicado por su autor en el propio siglo XVII. Se trata de un texto titulado *De la naturaleza del indio*, redactado por el obispo de Puebla de los Ángeles como informe al Rey después de la visita a él encomendada a la Nueva España. Haré referencia también en una parte de este escrito, al *Alboroto y motín de los indios de México*, título con que se publicó una carta de Sigüenza al Almirante Andrés del Pez en 1692.¹

La riqueza de estos testimonios es indudable y su orientación interior penetra con profundidad y ofrece un retrato bastante bueno de la realidad del indio en la sociedad barroca de la Nueva España.²

¹ Utilizo las versiones facsimilares: *Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio* (Biblioteca mexicana de escritores políticos), UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 1986, p. 47-97. *Teatro de virtudes políticas. Alboroto y motín de los indios de México* (Biblioteca mexicana de escritores políticos), UNAM/MAP, México, 1986, p. 149-215.

² En cierta manera este texto continúa lo que escribí sobre el *Manual de estados y profesiones: Perfil ideal del hombre cristiano en la Nueva España del siglo XVII*, EfMex. 7/20, 1989, p. 225-242.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

Al ir leyendo la larga carta palafoxiana e incluso al compararla con la misiva de Sigüenza y Góngora, van apareciendo delante de los ojos cuadros diversos, pero que reflejan con tonalidades complementarias el ser de una raza enmarcada en un ambiente en el que sus decisiones se encontraban subordinadas a las decisiones de los "mayores" (los españoles) y en el que la religiosidad no siempre era congruente con la conducta moral.

Contemplar estos cuadros escritos, no pintados, es contemplar un mundo que desfila ante nosotros como una galería viva y que toca nuestro ser nacional y cristiano. Las grandes gestas de la historia, la evocación de las obras monumentales y de las hazañas de la evangelización, se matizan y comprenden con mayor hondura a través de estos pequeños asomos al asombroso ser interior del hombre de otros tiempos. Así como la vida nuestra tiene infinitamente más momentos de cotidianidad y de mediana relevancia, la vida de los pueblos se integra con el gozo y el sufrimiento cotidiano, con la expresión de la bondad amable, de la hospitalidad sincera, de la justicia y la humilde industria, pero también con las carencias y negligencias, el rencor guardado y rumiado y el odio que en un momento se desborda. Sobre esta realidad, que totaliza la materia humana, se viene a anunciar el evangelio, se derrama el agua del bautismo y se celebra la eucaristía, vivo memorial de la muerte y resurrección de Cristo.

39

2. Observación palafoxiana de los indios de México

Don Juan de Palafox motiva su exposición en el deber y la experiencia suyas en la Nueva España y en la necesidad del amparo y la protección del Rey hacia los indígenas. Ha sido —lo recuerda— Fiscal de Indias por más de veinte años, "cuyo oficio principal es ser protector de indios",³ ha ejercido por disposición real el cargo de Visitador General del Reino novohispano, para lo cual se ha encontrado con un buen número de

³ *De la naturaleza del indio*, 48 (paginación de acuerdo a la edición de 1986). En adelante citaré únicamente la página.

Manuel Olimón

dificultades.⁴ Pero fundamentalmente ha sido obispo y en el ejercicio del cuidado pastoral de la grey, ha conocido los múltiples males que se ciernen sobre los indios.

Aquello que por ser fiscal o visitador se le ha ocultado, ha aparecido a la luz en su quehacer pastoral. Dice "...es más a propósito para conocer estos daños (aunque no para castigarlos) el oficio de prelado y pastor, el cual como por su ocupación se ejercita en apacentar sus ovejas, verlas y reconocerlas, llamarlas, enseñarlas y buscarlas por los pueblos y los montes, (pues) no se recatan los interesados ni los lastimados tanto como del juez o visitador, porque siempre hablan al prelado con la confianza de padre".⁵

Esas noticias, esos "daños", conocidos por el trato con los indígenas de su diócesis, que "llega a tener casi la cuarta parte de todo el distrito de aquella Real Audiencia de México",⁶ requieren atención delicada del Rey y del gobierno, la concreta insistencia en el cumplimiento de las leyes, muchas de las cuales, a pesar de contener excelentes prescripciones en su letra, en la práctica es vano su cumplimiento: "...ofreceré a Vuestra Majestad...los motivos que están solicitando la clemencia de Vuestra Majestad y el santo celo de sus ministros, (para) que animen estas leyes y las vivifiquen con su misma observancia... Porque las leyes sin observancia, Señor, no son más que cuerpos muertos arrojados a las calles y plazas, que sólo sirven de escándalo de los reinos y ciudades y (con los) que tropiezan los vasallos y ministros con la trasgresión, cuando habían de fructificar (siendo) observadas y vivas (en) la conservación, alegría y tranquilidad de esos mismos reinos y ciudades".⁷

Presentará en su escrito las dificultades por las que pasan los indios y propondrá, sacándolos de su experiencia, los "remedios que pueden aplicarse a esos daños".⁸ Pero de manera principal enunciará los valores de esos "utilísimos y fidelísimos vasallos de las Indias" que son los indíge-

⁴ Cf. 50.

⁵ 50s. (Ortografía modernizada y, cuando pareció necesario para la comprensión, ligeramente modificada.)

⁶ 48.

⁷ 51.

⁸ 52.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

nas. Propone: "...me ha parecido que era buen medio proponer a Vuestra Majestad las calidades, virtudes y propiedades de aquellos utilísimos y fidelísimos vasallos de las Indias y describir su condición sucintamente y referir sus méritos, proque todo esto hace en ellos más justificada su causa y en Vuestra Majestad más heroica y noble la razón de su amparo".⁹

La primera buena impresión que se tiene de los indios es cuando se reconoce su religiosidad. Ésta se muestra en la dedicación al culto, tanto en lo público como en sus casas, en el fervor que muestran en los actos religiosos, en actitudes de penitencia y de acercamiento a los sacramentos, así como en la manera con la que contribuyen al sustento de los ministros de la Iglesia.

Si en algo son espléndidos y pródigos estos hombres es precisamente en este punto. Dice Palafox: "No hay casa por pobre que sea, que no tenga su oratorio, que ellos llaman 'santo calli', que es 'apósito de Dios y de los santos', y allí tienen puestas sus imágenes, y cuanto pueden ahorrar de su trabajo y sudor, lo gastan en estas santas y útiles alhajas, y aquel aposento está reservado para orar en él y retirarse cuando comulgan, con grandísima reverencia y silencio."¹⁰

Juzga, a partir de las actitudes observadas, la profundidad que debe tener la fe cristiana en ellos: "La piedad en el culto divino, en que se explica la viva fe que en los indios vasallos de Vuestra Majestad está ardiendo, es grandísima."¹¹ Da a conocer su experiencia: "...si no es que en alguna parte, por falta de doctrina y de ministros haya alguna superstición, es cierto que en todas las demás de este Nuevo Orbe, son increíbles, Señor, las demostraciones que los indios hacen de muy fervorosos cristianos, como se ve en las cosas... que yo mismo he mirado y tocado con las manos".¹²

Es notable el trato que se tiene de parte de ellos hacia los pastores de la Iglesia. Observa: "...La humildad y el respeto, Señor, con que tratan a sus ministros y prelados... es admirable, besándoles las manos con gran

⁹ 52.

¹⁰ 57s.

¹¹ 59.

¹² 57.

Manuel Olimón

reverencia... allanándoles los caminos cuando van a sus visitas, previniéndoles comida, jacales y enramadas para su descanso y procurando agrandarles en todo con una solicitud y ansia atentísima".¹³

Concluye esta parte de su escrito afirmando con superior optimismo: "...dudo mucho que haya religión tan perfecta y observante que este exterior culto con mayor humildad lo ejercite y ofrezca".¹⁴

3. La virtud de base en el indio mexicano

Una larga motivación para recibir la protección del Rey hacia los indígenas, está basada sobre todo en la forma como ellos llegaron a ser súbditos de la Corona: sin gran costo y trayendo sus tierras innumerables bienes para el engrandecimiento del Reino español. Palafox describe con vivo realismo el caudal económico que esto ha significado: "Así como los indios son (los) vasallos que menos han costado a la Corona, no son los que menos la han enriquecido y aumentado. Porque no puede dudarse que muchos de los demás reinos de Vuestra Majestad y de otras coronas que hay en el mundo, aunque se consideren juntas, no igualan ni llegan a la menor parte de los tesoros que en tan breve tiempo ha fructificado la Nueva España en las minas del Potosí, Zacatecas, el Parral, Pachuca, Guanajuato y otras y en el tributos, alcabalas, tercios de oficios y diversos géneros de rentas..."¹⁵

La conquista de México, situada en tiempos de Palafox a más de ciento veinte años de distancia, trajo como consecuencia el asentamiento de la autoridad española en tierras americanas, un asentamiento que, por la poca resistencia de los indígenas, es juzgado como sencillo, fácil y "voluntario".

En un párrafo que podemos hoy considerar discutible, explica la doctrina común en su época acerca de la legitimidad de la conquista y del posterior dominio español sobre las Indias. Escribe: "Porque como

¹³ 58s.

¹⁴ 59. "Religión" está usada en el sentido de "orden o congregación religiosa".

¹⁵ 67.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

quiera que en sus principios no entraron en la corona real por herencia u otro de los comunes derechos, sino por elección de ellos mismos, (pues) voluntariamente se sujetaron al Señor Emperador Carlos V y por la aplicación de la Apostólica Sede a la corona de Vuestra Majestad por altísimos motivos y una justa conquista y jurídica acción para introducir estas almas en la Iglesia y apartarlas de muchas idolatrías, sacrificios humanos y otras barbaridades que les enseñaba el demonio a quien servían. Y como quien para sacarlos de aquella durísima esclavitud los traía al suave dominio de Vuestra Majestad, y de (ser) hijos de ira y de indignación, por este medio los reducían sus católicas armas a la libertad de hijos de la Iglesia y a gozar del honor de ser vasallos de su católica y religiosísima corona y de una excelsísima y devotísima casa como la de Austria. Claro está (pues), que es muy loable y ponderable y que pone en grave obligación a Vuestra Majestad el haber hallado a estos naturales tan fáciles y dóciles a este bien y tan suaves a inclinar la cabeza al yugo de la real dignidad y jurisdicción."¹⁶

Reconoce el obispo poblano que, a pesar de la facilidad con la que se impuso el gobierno hispánico en México, los indios no fueron en el momento de la conquista y en los años posteriores, gente cobarde, ruin o de poca fuerza, sino gente valiente y esforzada. Tituló al capítulo IV de su carta, "Del valor y esfuerzo de los indios y que su lealtad y rendimiento a la Corona de Vuestra Majestad no procede de bajeza de ánimo sino de virtud."¹⁷ Ejemplifica: "...en México se defendieron (ante los españoles) tres meses, ya muy desamparados... con grandísimo valor, y haciendo sus asechanzas y emboscadas, y engañando en ellas a soldados tan experimentados como Hernando Cortés y los suyos, padecieron increíble hambre y trabajos con grandísima fortaleza de ánimo. El último

43

¹⁶ 60. Acerca de la legitimación de la conquista, es de primera importancia el texto de Fray Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, de 1554. Cf. mi artículo: *Fray Alonso de la Vera Cruz. Una reflexión teológica frente a su tiempo*, EfMex 2/5, 1984. Un amplio estudio sobre el asunto del Imperio y el Papado: W.D. McCready, *The problem of the Empire in Augustinus Triumphus and late medieval papal hierocratic theory*, Traditio 30 (1974), p. 325-349.

¹⁷ 62.

Manuel Olimón

rey llamado Guatemuz (sic), con ser de edad de veinticuatro años, después de haber defendido la ciudad con increíble constancia y fortaleza, cuando vió que ya no tenía gente, luego que retirándose le cogieron y llevaron a Hernando Cortés, perdida del todo su corona, tendido delante de él, se veía cautivo y le dijo: "Toma este puñal –sacándole de su lado– y mátame": como quien dice que sin imperio y libertad ya le sobraba la vida."¹⁸

4. El indio inocente y pobre

Don Juan de Palafox pone como punto de enlace de las virtudes indígenas, lo que él titula "inocencia" y que define del modo siguiente: "La inocencia es una privación de vicios y pasiones consentidas que en su raíz hace a los hombres admirables y por sus efectos y pureza de vivir, amables y dignos de protección con los reyes y superiores."¹⁹

Distribuye las áreas de las que procede esa inocencia, estableciendo cuán ajena es –"comúnmente"– a la raza indígena la codicia, la ambición, la soberbia, la ira y la envidia y, por el contrario, cómo está enraizada la humildad.²⁰

Hacia la conclusión del capítulo VI de su misiva, anuda las frases al respecto en un extenso párrafo que al lector moderno puede traerle la idea de inmovilismo y pesimismo, sobre todo por lo que expresa de que "ni aspiran más que a vivir y que se olviden de ellos". Leamos este párrafo: "...ellos no conocen la envidia porque no conocen la felicidad ni hacen caso de ella, ni aspiran más que a vivir y que se olviden de ellos. Y como quiera que su ambición es ninguna, no puede ser alguna su envidia, ni los deseos los inquietan a tener más (que) aquello que les dan, ni les afligen o entristecen ajenas dichas, porque no llegan a prenderlas y procurarlas. Están remotísimos de juramentos, blasfemias, murmuraciones, juegos y prodigalidad, vicios tan frecuentes en otras naciones,

¹⁸ 63s.

¹⁹ 69.

²⁰ Cf. 69-71.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

porque los de este género no se hallan sino en muy raros de los que habitan aquellas dilatadas provincias. Mande Vuestra Majestad, le suplico, ver si nación que está por la mayor parte exenta de vicios tan capitales... puede llamarse más inocente que las otras..."²¹

Si alguna característica revela la condición del indio más que alguna otra, se trata sin duda de su pobreza, de la que no puede decirse sino que es evangélica y apostólica: "...siguen a la letra el consejo de San Pablo y lo que el santo quiso para sí, cuando dijo: "En teniendo con qué cubrir nuestros cuerpos y con qué alimentarnos, todo lo demás nos sobra."²²

La pobreza del indio es, incluso, modelo de pobreza religiosa y franciscana. Refiere: "He oído decir a algunos religiosos de la seráfica orden de San Francisco... que si aquel seráfico fundador, tan excelente amador de la pobreza evangélica hubiera visto a los indios, de ellos parece que hubiera tomado alguna parte del uso de la pobreza, para dejarla a sus religiosos por mayorazgo y para que sirviese a la evangélica, que él escogió."²³ Y hace referencia a la tradición de que a un religioso franciscano que ejercía su ministerio en el obispado de Puebla le dijeron Santa Clara y San Francisco: "Los indios ejercitan la pobreza, obediencia y paciencia, que vosotros profesáis."²⁴

De esa pobreza del indio se sostienen en las Indias tanto la Iglesia como el Estado. Escribe el obispo: "...su desnudez, pobreza y trabajo sustentan y edifican las iglesias, hacen mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones y a ellos se debe gran parte de la conservación de lo eclesiástico. Y (en) cuanto a lo secular, su trabajo fecunda y hace útiles las minas, cultiva los campos, ejercita los oficios y artes de la república, hace poderosos los de justicia, paga los tributos, causa las alcabalas, descansa y alivia a los magistrados públicos, sirve a los superiores, ayuda a los inferiores, sin que haya cosa alguna, desde lo alto hasta

²¹ 71.

²² Cita el texto latino: "Habentes, alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus" (1 Tim. 6,8), y en seguida traduce. 75.

²³ 74.

²⁴ 75. Texto latino: *Indi paupertatem, et oboedientiam et patientiam quam vos professi estis exercent.*

Manuel Olimón

lo bajo, en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias y si se acabaran los indios, se acabarían del todo las Indias, porque ellos son los que las conservan... y como abejas solícitas labran el panal de miel para que otros se lo coman."²⁵

El cuadro que Palafox pinta de esta humildad interior del indio, no deja de ser también el retrato de la externa injusticia que se veía por todos los horizontes de la Nueva España y que tenía como blanco principalmente a la masa indígena. Una velada alusión a la falta de compromiso evangélico de las órdenes religiosas y de conformación a su primitivo espíritu, descubre al obispo que, en sus escritos y acciones se revela como deseoso de una profunda reforma de la Iglesia.

5. El indio paciente, magnánimo, parsimonioso y obediente

46

En la enumeración de los elementos que constituyen la condición virtuosa del indio mexicano, es Palafox extenso y pródigo en calificativos. La paciencia es continuación a lo largo del tiempo, de la humildad del indígena, humildad sometida a prueba prolongada por la relación constante con los demás miembros de la sociedad, que no pocas veces llegan al abuso con ellos.

Pone ejemplos y califica al indio con el título del evangelio, "humildes y pobres de corazón": "Si le dice a un indio un negro que va cargado que tome aquella carga que él lleva y se la lleve, y sobre eso le da golpes y le aflige de injurias... toma la carga y los golpes y los lleva con paciencia... ellos son en mi sentimiento (por lo menos en este material) los humildes y pobres de corazón, sujetos a todo el mundo, pacientes, sufridos, pacíficos, sosegados y dignos de grandísimo amor y compasión."²⁶

Es el indio también magnánimo, "liberal", hospitalario en extremo. Da y presta cuanto tiene con espíritu sano y abierto, siendo pobre. Por esta razón el valor de su dádiva es mucho mayor que si fuese rico. Le dice el obispo al Rey: "No parece, Señor, que siendo tan pobres puedan ser

²⁵ 76.

²⁶ 78.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

liberales los indios, (pero) ...es constante que son liberalísimos, como si fueran ricos. Porque como quiera que esta virtud no la hace mayor la materia sino el deseo, y en un príncipe suele ser menos dar una ciudad que en un pobre cuatro reales... Jesucristo Señor nuestro a la viejecita que ofreció al templo dos blancas alabó más que a otros que con menos afecto dieron muy grandes limosnas: así los indios... si tienen dos puñados de maíz, con gran gusto dan el uno a quien le pide. A todas horas están abiertas sus casas para hospedar y ayudar a quien los ha menester."²⁷

La "parsimonia del indio" la orienta el Visitador de la Nueva España sobre todo a su frugalidad en la comida y a la manera de comportarse en ella. A pesar de la poca comida, la resistencia a los trabajos, fatigas y caminatas es mucha: "...de esta parsimonia en el comer resulta que son grandes sufridores de trabajos; porque a un indio, para andar todo un día le bastan seis tortillas con la agua que halla en los caminos..."²⁸ "El sustento ordinario del indio... es un poco de maíz reducido a tortillas y en una olla echan una poca de agua y chile y la ponen en una hortera de barro o madera, y mojando la tortilla en el agua y chile, con esta comida se sustentan. Al comer, asisten con grandísima modestia, silencio, grande orden y con mucho espacio, porque si son veinte a la mesa, no se verá que dos pongan a un tiempo la mano en el plato y cada uno humedece su corteza con mucho comedimiento, y con una templanza admirable prosiguen despacio con su comida."²⁹ He ahí la "parsimonia", actitud más interior y profunda que una simple frugalidad exterior... El agua, las tortillas y el chile... el alimento secular del mexicano pobre.

A partir de ejemplos concretos, tomados de manera principal de las condiciones a las que los indios eran sometidos desde el punto de vista fiscal, de la administración de la justicia, de las disposiciones sobre el recogimiento en aldeas y ciudades, y en los trabajos en beneficio de la comunidad, profundiza Palafox sobre la obediencia que el indio muestra: "Aunque en todas las virtudes son admirables los indios, en ninguna más que en la obediencia, porque como ésta es hija de la humildad y ellos son

²⁷ 78s. Cita del evangelio, Lc. 21,2.

²⁸ 81.

²⁹ 81.

Manuel Olimón

tan humildes y mansos de corazón, son obedientísimos... no se les oye una queja ni un suspiro; insensibles no al conocimiento de la pena ni dolor, que bien conocen y ponderan, sino a su manifestación, ira, furor o impaciencia."³⁰

6. El indio discreto, agudo, cortés e industrial

Conforme avanza el texto que leemos y comentamos, avanza la convicción de la solidez interior del indio mexicano, del valor encerrado en su apariencia taciturna.

De la agudeza del ingenio de los naturales, de su capacidad para las ciencias, las artes y los estudios especualtivos habían hablado ya, durante el siglo XVI los misioneros pioneros y habría de hablar más ampliamente, en el siglo XVIII el Padre Francisco Javier Clavijero.³¹ Palafox observa también la profunda y discreta elegancia en el pensar y el expresar oralmente del mexicano: "Son despiertos en discurrir y muy elegantes al hablar... andando por la Nueva España visitando, he llegado a algunos lugares donde los indios me han dado la bienvenida con unas pláticas no sólo bien concertadas, sino tan elegantes y persuasivas que me dejaban admirado."³²

Expone su juicio: "...no les falta entendimiento, antes, lo tienen muy despierto, y no sólo para lo práctico, sino para lo especulativo, moral y teológico."³³ Ejemplifica con amplitud, narrando acontecimientos concretos de su experiencia, la agudeza, prontitud e industrialidad de los indios.³⁴ Reitera la presencia de la humildad en el ser indígena, ampliando su radio de acción hacia lo que denomina "cortesía, silencio y maña del indio":³⁵ "La cortesía -escribe penetrando en el corazón del indio

³⁰ 82.

³¹ En su *Historia antigua de México*, I disertación. Cf. mi trabajo: *Dos aspectos de la cultura mexicana en el siglo XVIII*, *Ef Mex* 3/8 (1985), 21-80 (74-79).

³² 83.

³³ 83.

³⁴ Cf. 85-87.

³⁵ 91.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

mexicano, de su peculiar estilo de relación humana— es grandísima, porque todos ellos son muy observantes en las ceremonias de reverencia y veneración a los superiores y no se verá ninguno que deje de estar atentísimo en este cuidado."³⁶

Le vale un elogio sumario la unión de tantas virtudes en el indio: "No conocen jactancia ni vanagloria, sino que aunque hagan excelentemente una cosa y con destreza, no hacen más cuenta y estimación que si no hubieran obrado cosa alguna o la hubiera hecho un vecino."³⁷ Encuentra en el trasfondo de la silenciosa y fina cortesía indígena, de su "maña", la buena educación y el arraigado respeto que se cultivaban en la formación de antaño. Parece que hubieran oído los consejos de los "viejos pláticos" a los que se refiere Fray Bernardino de Sahagún:³⁸ "Tienen mucha reverencia los plebeyos a los nobles entre sí, y los mozos a los viejos; éstos son muy templados y se precian de saber y enseñar a los demás, y ordinariamente enseñan a los niños y niñas a rezar, y no se desprecian de ello, por nobles y grandes que sean. Muchos de estos viejos nobles son amigos de saber sucesos y acaecimientos públicos..."³⁹

7. Paréntesis negativo. La opinión de Sigüenza y Góngora

Como contraste a la favorable —alguno diría favorabilísima— opinión palafoxiana sobre el indio de México, podríamos presentar la de Don Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Alboroto y motín de los indios de México*, fechado en 1692.⁴⁰

Impactado por el alboroto que se escenificó en la ciudad de México el 8 de junio del año citado, no solamente lo describió con vivos colores, sino que, haciendo uso de todos los recursos dramáticos de su barroco

³⁶ 92.

³⁷ 92.

³⁸ Cf. *Coloquios y doctrina cristiana*, Ed. Miguel León-Portilla, UNAM/Fund. de Invest. Sociales, México, 1986.

³⁹ 93.

⁴⁰ Cf. nota 1.

Manuel Olimón

lenguaje, expresó su opinión bastante desfavorable acerca de la intrincada y explosiva composición de la sociedad novohispana y su juicio sobre el "odio a los españoles" y la afición de los indios a las bebidas "espirituosas", entre las que destacaba el pulque.

Retrata el tumulto del cual fue testigo al menos en parte: "Abrí las ventanas a toda prisa y, viendo que corría hacia la plaza infinita gente, a medio vestir y casi corriendo, entre los que iban gritando: "¡Muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!", me fuí a ella. Llegué en un instante a la esquina de Providencia y, sin atreverme a pasar adelante, me quedé atónito. Era tan extremo tanta gente, no sólo de indios, sino de todas castas, tan desentonados los gritos y el alarido, tan espesa la tempestad de piedras...unos tremolaban sus mantas como banderas y otros arrojaban al aire sus sombreros y burlaban otros; a todos les administraban piedras las indias con diligencia extraña."⁴¹

Le parece que, durante la noche anterior se había celebrado una conjura de indios para causar el gran tumulto y, con él, un inmenso daño a la república. Afirma: "¿Quién podrá decir con toda verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería el primero quitarle la vida, luego al día siguiente, al señor virrey; quemarle el palacio sería el segundo; hacerse señores de la ciudad y robarlo todo, y quizá otras peores iniquidades, los consiguientes. Y esto sin tener otras armas que las del desprecio de su propia vida, que les da el pulque, y la advertencia del culpabilísimo descuido con que vivimos entre tanta plebe, al mismo tiempo que presumimos de formidables. ¡Ojalá no se hubiera verificado, y muy a nuestra costa en el caso presente, esta verdad, y ojalá quiera Dios abrirnos los ojos o cerrarle los suyos de aquí adelante!"⁴²

"Vivir entre tanta plebe", le parece a Don Carlos un terrible mal, que de alguna forma habría que evitar. Pasa revista, mediante ese curioso desfile de palabras que durante la época colonial se acuñaron para describir las razas del mosaico mexicano, a toda la ralea de miembros de

50

⁴¹ *Alboroto*, 197. Citaré de acuerdo a la edición de 1986 y sólo la página.

⁴² 191.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

esa pintoresca y explosiva sociedad, participantes en el "alboroto y motín" de la octava de Corpus Christi de 1692: "...siendo plebe tan en extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes, por componerse de indios, de negros criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre esta ruin canalla."⁴³

No se le ocurre a nuestro escritor preguntarse el porqué de esas situaciones, las cuales, sin duda, origen tenían en un desorden de estructuras agravado por la presencia de la autoridad y las estructuras sociales españolas. La causa le parece encontrarla en la ingratitud, el abuso y la presunción de los indios frente a la magnanimidad de un virrey que, por medio de esfuerzos extraordinarios había logrado superar una crisis agrícola distribuyendo maíz en abundancia. El juicio que expresa acerca de los indígenas es tajante: "...gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios creó, la más favorecida con privilegios y a cuyo abrigo se arroja a iniquidades y sinrazones y las consigue."⁴⁴ "A medida del dinero que les sobraba, se gastaba en pulque, y sabiendo de sus mujeres el que en la compra del maíz las anteponían aun a los españoles, comenzaron a presumir en las pulquerías ser efecto del miedo que les teníamos, semejante ocasión."⁴⁵

La superstición y sus instrumentos, estaban también como señales del odio que se incubaba hacia los españoles: "...Mucho tiempo antes de ir abriendo la acequia nueva... se sacó debajo de la puente de Alvarado, infinidad de cosillas supersticiosas. Halláronse muchísimos cantarillos y ollitas que olían a pulque y mayor número de muñecos o figurillas de barro, y de españoles todas y atravesadas con cuchillos y lanzas que formaron del mismo barro, o con señales de sangre en los cuellos, como

⁴³ 181.

⁴⁴ 184.

⁴⁵ 185s.

Manuel Olimón

degollados... prueba real de lo que en extremo nos aborrecen los indios y muestra de lo que desean con ansia a los españoles."⁴⁶

La manera de opinar de Sigüenza y Góngora, hombre "moderno" para su tiempo, puede tener como base la experiencia, muy distinta a la de Palafox, del indio ciudadano, obligado a convivir en un ambiente hostil con toda una gama diferenciada y distante de castas, razas y condiciones de vida. El indio rural, el de los extensos campos mexicanos visitados por el obispo de la Angelópolis, podía desplegar con mucha mayor amplitud su bondad natural y moderar más, llevando una vida con menores presiones, la inclinación a la pereza, a la bebida y al alboroto.

Aunque el choque psicológico del motín de junio de 1692 puede explicar el tono excesivamente riguroso del sabio mexicano, sus opiniones ayudan mucho para descubrir un perfil más matizado del indio sometido durante el siglo XVII novohispano, tan fascinante como complejo.

8. Los vicios del indio vistos por Palafox

52

"Los indios generalmente son honestos, y si no es que la turbación de los sentidos por las bebidas de raíces a las que son inclinados los arrebate, en las demás ocasiones proceden con grande modestia y circunspección."⁴⁷

En tres vicios, "sensualidad, gula y pereza, ...suelen incurrir los indios."⁴⁸ De acuerdo al obispo de Puebla de los Ángeles, aun con ser inclinados a ellos, "no puede negarse que son más templados que otras naciones con quien no deseo hacer comparación, ni es necesario."⁴⁹

Expone el mal y propone el remedio: "Y así este primer vicio de la sensualidad se reduce en los indios frágiles al primero de gula, en el cual dejan de incurrir todos los indios en cuanto al comer, porque son

⁴⁶ 186s.

⁴⁷ *De la naturaleza del indio*, 79.

⁴⁸ 71.

⁴⁹ 71.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

templadísimos. Y en cuanto al beber es certísimo que se enmendarían fácilmente si todos los pastores de sus almas y los alcaldes mayores pusiesen en ello cuidado especial para reformarlos, como lo hacen algunos."⁵⁰

La conclusión con la cual, casi al pie de su firma como "El Obispo de la Puebla de los Ángeles", Palafox y Mendoza rubrica su petición de protección al Rey, denuncia la negligencia y falta de apoyo de las autoridades asentadas en el territorio de la Nueva España, como fomentadoras de la prolongación de los males, que deben ser remediados con prontitud para bien tanto de España como de América.

Vale la pena hacer una cita extensa (la última del presente trabajo), elocuente en sí misma: "...Y también puedo asegurar dos cosas. La primera: que si entre ellos hay algunos ladrones, son los que se han criado y viven con los que no son indios, sino entre nosotros y otras naciones de Europa. Y raras veces hurtan los indios, que no los guíen, encubran, promuevan y guarden las espaldas otros de otras naciones, y lo mismo digo cuando incurren en los demás vicios.

La segunda: que cuanto mira a estas bebidas, que es su mayor fealdad, las dejaran fácilmente los indios si muchos superiores a quienes toca, cuidaran la tercia parte de quitarles ese vicio que otros cuidan de promoverlos a él. Pero como sobre el pulque, "vingui", tepache y otras bebidas impuras ha puesto la codicia su tributo, y la bebida del indio es la comida del juez, crece en el miserable la relajación al paso que en el rico la codicia.

Sin que pueda dudarse, Señor, que de la manera que debe la América a la Corona y católicas armas de Vuestra Majestad y a su esclarecida piedad, y de sus gloriosos antecesores, el haber desterrado de ella la idolatría y el comer carne humana y otros abominables y nefandos vicios que frecuentemente acompañan a la ciega gentilidad, le debería también, si quisiesen los ministros inferiores el desterrar de los indios este vicio, el cual, respecto de los otros es ligero y mucho menos vehemente para defenderse en él, por suplirse el beber estas bebidas los indios con otras mucho más sabrosas, que son lícitas.

Manuel Olimón

Con que este defecto en una naturaleza como la humana, tan llena de imperfecciones no hace que los indios desmerezcan la gracia y amparo real de Vuestra Majestad y su conmisericación y celo, mandar que se ejecuten eficazmente sus santas y religiosas leyes...⁵¹

9. Una tarea de luz

Nada mejor para penetrar en la entraña de la tarea evangelizadora en cualquier época de la historia, que acudir a los testimonios de quienes, en el ejercicio de su misión y de su responsabilidad, han retratado a los sujetos a los que ha de dirigirse el verbo fecundante.

Al tejer con estas abundantes y creo que jugosas citas de ese siglo tan distante y tan nuestro que es el XVII, una red para pescar, hemos obtenido –o al menos así me parece– algo más que la recuperación organizada de datos estériles y rígidos. El indio de México, el que aprendió a crecer en la cercanía de las flores y en la alegría de los cantos, surcó su rostro con la señal adusta de un yugo incomprendido después del "trauma de la conquista".

54

La fervorosa y penetrante mirada de Palafox, nos ayuda a conocer a ese indio de entonces y quizá también al de ahora, casi perdido en el inmenso piélago del moderno anonimato y de la identidad cuestionada y acosada. Nos da a conocer igualmente su perfil de pastor, más fino, recio y orientado hacia la santidad de lo que podemos pensar en un primer momento.

El "paréntesis negativo" del "alboroto y motín" tal como lo dibujó Don Carlos de Sigüenza y Góngora, es apenas un asomo a la tremenda problemática social, a la injusticia y a la violencia "institucional" de aquel tiempo aparentemente tranquilo y apacible, de aquella sociedad todavía poco conocida.

La tarea de evangelizar es tarea de siempre, no de un siglo o de otro. Lanzarse a conocer y reconocer el pasado, lanzarse a la busca de raíces,

⁵¹ 96s.

UNA VISIÓN DEL INDIO MEXICANO

es tarea no sólo de historiadores, sino de hombres conscientes y con deseo de vivir con un sentido en el horizonte.

De la vida de la Nueva España tenemos, como fuentes para el conocimiento histórico y vital, la piedra de monumentos y catedrales, la preciosa y familiar pintura y escultura y la palabra escrita, que reposa en abundancia esperando todavía lectores e intérpretes. Si la piedra colonial es todavía lámpara que lanza destellos, si la pintura colonial es espejo donde aún puede mirarse nuestra emoción y nuestro espíritu, la palabra escrita colonial es consejo vivo e incentivo para un mayor compromiso con el futuro.

El servicio que he sentido deber realizar hoy en estas líneas que terminan sea, trocado en gracia, aliento y luz.

EL PRESENTE DE LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD*

*José Ramón Benito***

Los acontecimientos recientes en Europa han cambiado las condiciones del mundo en proporciones que todavía no podemos advertir. Las características por las que solíamos escuchar que se clasificaban diversas regiones y muchos países, discutibles buen número de veces ya de por sí, se han vuelto más problemáticas, si no es que insignificantes. Tenemos que replantearnos la imagen del mundo, política, económica y socialmente, y habrán de redefinirse las fuerzas y los centro en torno a los cuales podrá configurarse la historia mundial. En cualquier caso, para ello hemos de esperar nuevos acontecimientos que ahora nos resultan imprevisibles: es el momento de "una expectación ante lo advenidero".

La categoría cultural concebida como Occidente, también sujeta ya a muy diversas interpretaciones, es ahora de nuevo sometida a intensos debates; resuenan nuevos ecos spepplerianos que reiteran su decadencia, así como voces contrarias que proclaman su nueva era. Si un mundo agonizaba en 1848, en la llamada "primavera de los pueblos", ¿no albordeará un Nuevo Mundo en el otoño de 1990?

¿Cuál es en todos estos cambios y cuestionamientos el lugar de América Latina? ¿Puede pensarse en una situación realmente nueva y propia de América Latina en el conjunto de las condiciones actuales del mundo y de la humanidad? Hablamos, claro está, desde el punto de vista histórico y cultural y no meramente en cuanto a la geopolítica y a la

* Ponencia presentada en el Seminario "Universidad e Integración Latinoamericana" organizado por la UDUAL y el Instituto de Integración Latinoamericana, que tuvo lugar en la Ciudad de La Plata, Argentina, en agosto de 1990.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

José Ramón Benito

economía, sin por eso desdeñar la influencia de estos aspectos y las conexiones que con ellos pueda tener una consideración más integral y radical; por el contrario, queremos subrayar su importancia. Todo esto nos lleva ineludiblemente al problema de la unidad y diversidad de América, de su singularidad e identidad, de su integración y, por tanto, de su presencia. ¿Hay una realidad histórica de América, entendida ésta como algo más que el acontecer periférico o la historia local? ¿Es realmente América, y particularmente América Latina, algo específicamente constitutivo en lo humano, y no sólo una denominación geográfica, "prehistórica", al decir de Hegel?

Esta temática, que surgió casi simultáneamente con los acontecimientos que le dieran origen, ya casi hace medio milenio, ha estado presente más o menos desde entonces. Como bien advierte Leopoldo Zea, es finalmente la discusión sobre "el ser de los hombres que forman estos pueblos". Sólo que ahora —y eso sí es cuando más desde el siglo XIX, y sobre todo difundido y generalizado ya entrado el XX— la pregunta se hace en primera persona: "¿qué soy como hombre y cuál es mi puesto entre los hombres?"¹

58

Si en verdad somos "esa raza intermedia", síntesis de pueblos y culturas, "un pequeño género humano" en el decir de Bolívar, ¿nuestro ser y nuestra historia son sólo del futuro, para pensarlo en términos nuevamente de Hegel?² ¿O nuestra tragedia histórica es no dar con nuestro presente, según dice Leopoldo Zea?: "En Iberoamérica se encuentran así, el futuro y el pasado. Lo que puede llegar a ser con lo que ha sido. pero falta la amalgama de un presente que ligue el uno con el otro (...) Iberoamérica es como toda la América el futuro; pero un futuro que no cuenta con el estímulo del presente (...) El presente iberoamericano no es sino un permanente afianzarse a un mundo que ya ha sido, a una experiencia que no es menester seguir repitiendo"³ ¿Acaso seremos

¹ *La Filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo veintiuno, 1969, p. 29-30.

² *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Barcelona, Zeus, 1971², p. 110.

³ "América en la Historia" en *Revista de Historia de las Ideas*, No. 1, Quito, 1959, p. 123.

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

utopía hecha de nostalgia y pesadumbre, si no es que de resentimiento y presunción? ¿América es "un no-ser-siempre-todavía", en la expresión de Ernesto Mayz Vallenilla,⁴ pasado y futuro que no logramos integrar y por lo cual nuestro ser se nos escapa siempre?

Aquí cabe un sentido radical histórico de integración de Iberoamérica, del que no me voy a ocupar propiamente pero que quisiera dejar consignado, ya que además está en el horizonte de lo que consideraré más adelante. No es posible separar estructuralmente identidad de integración. Aun psicológicamente una personalidad no integrada carece de identidad, al menos en el sentido subjetivo capaz del reconocimiento de sí mismo, que sería el que nos interesa precisar. Una identificación puramente exterior, o que sólo registra y consigna la desintegración del "objeto", no es sino constatación de falta de identidad, constatación de no-sujeto, de conciencia distorsionada o de no-conciencia. Es preciso llegar al ser para-sí de la conciencia para hablar de identidad humana, cultural e histórica. Un no ser para-sí-mismo es no ser sí mismo, sino un ser-para-otro y de otro, un ser en dependencia, un ser enajenado. No es posible la identidad sin la identificación con un ser como propio; sin que el ser humano se reconcilie "omnilateralmente con la sociedad",⁵ en y por medio del Verbo, del Logos, de la Palabra, algo que no ha de seguir siendo prestado⁶ sino hecho nuestro, "capaz de expresar nuestra alma", en el decir de Samuel Ramos.⁷ ¿Acaso si estamos divididos, fragmentados, perdidos, seremos capaces de tal propiedad y de tal comunicación? ¿Tenemos acaso qué comunicar si no es nuestro lo que nos es común con los hombres?

La perenne antinomia entre lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo

59

⁴ Cfr. "El problema de América" (Apuntes para una Filosofía Americana) en *Episteme I*, Caracas, 1957, pp. 467-501.

⁵ Ruedas de la Serna, Jorge, "La Representación Americana como problema de Identidad" en *El Problema de la Identidad Latinoamericana*, México, UNAM, 1985, p. 41.

⁶ Cfr. Zea, Leopoldo, *La Filosofía americana como filosofía...*, p. 28.

⁷ Ramos, Samuel, *El Perfil del hombre y la Cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1972⁵, p. 95.

José Ramón Benito

diverso, tiene que ser resuelta en el caso de América, en y por su ser histórico; en el caso de América Latina, en particular, por la vía de la integración y del reconocimiento de su multiforme unidad y de su común gestarse histórico. América tiene que afirmarse en la universalidad desde su circunstancia: "La pequeña humanidad" de que hablaba Bolívar, pequeña como distinción respecto a la totalidad en la que tiene que saberse y actuar con lo que le es propio –su propiedad– que es "lo que hace del hombre un hombre".

Y si es verdad que "la peculiaridad latinoamericana está, precisamente en esa su ineludible necesidad por dar expresión y sentido a lo que dentro de sí pareciera controvertido, opuesto, encontrado (...) en ese su permanente esfuerzo por dejar de ser eco y sombra de Europa", si la propiedad histórica y cultural de la América Hispano-lusitana tiene como problema el "trascender asimilando",⁸ esto no sólo es frente a Europa, sino también frente a sí misma. "Yo creo que si volvemos a empezar a hablar de lo argentino, de lo mexicano –dice Leopoldo Zea en un diálogo celebrado en la sede de la revista 'América Latina' de la Academia de Ciencias de la URSS, en 1980– entonces hemos empezado al revés. Consideramos que el mexicano no está solo, que es parte de una gran comunidad: América Latina (...) La división es obvia e importa ser más fuertes; tenemos que tener una gran unidad".⁹ Y momentos antes hablaba de que se estaba llegando más lejos, hacia la comunidad de países en desarrollo, vislumbrándose además una comunidad más amplia.

Regresamos así al punto en que habíamos dejado la pregunta por el lugar de Iberoamérica en la encrucijada de la historia actual, y por ello de su ser mismo. En la medida que la Historia se amplía hasta ser verdaderamente Universal y en ella todos los pueblos pueden quedar incluidos, sin subordinaciones ni discriminaciones, América puede ejercer su originalidad, entendida como el hacer de lo propio algo universal.

"La Idea de América es, pues, desde la invención del hemisferio, la de un domicilio predilecto de las mejores esperanzas humanas", mas no en

⁸ Zea, L., "Búsqueda de la Identidad Latinoamericana" en: *El Problema de la Identidad...*, p. 29.

⁹ En: *Nuestra América* III, 8, México, Cecydel, 1983, p. 125.

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

el sentido de Utopía, sino de una realidad actuante y natural, donde la libertad y la dignidad, como reconocimiento para todos los hombres habrá de ser patrimonio de esta tierra, "tierra no de liberación sino de libertad constitutiva, originaria y por derecho propio".¹⁰

Así fue vista la América Ibero por los hombres que tomaron clara conciencia de su ser y de su historia, los cuales "aspiraron a que nuestra América fuese también un mundo en el que la dignidad y el decoro humanos fuesen su centro (...) Un mundo que sin renunciar a la universalidad que implica participar en una tarea que debe ser común a todos los pueblos, mantuviese su individualidad, la originalidad de sus expresiones".¹¹ Un mundo capaz de asimilar toda su herencia y proyectarse por ella y con ella, hacia la invención de una nueva humanidad.

La novedad de América como la novedad del mundo que en ella se ha creído ver, como la novedad de la humanidad a que ha de dar lugar, no han de ser entendidas desde la negación del pasado sino desde su asunción. Si para que una nueva vida surja, muchas cosas deben morir, si hay que morir a muchas cosas, en la historia, como en la naturaleza, no debe tomarse como la extinción de los gérmenes de la vida sino como su transmisión fecunda: es sin más el "trascender asimilando" que antes decíamos caracteriza a América. Podría pensarse que en esto aparece, de manera flagrante, una terrible ilusión, si no un vergonzoso enmascaramiento, una imperdonable evasión ideológica, o cuando menos lo que se quisiera que fuera o hubiera podido ser América, pero que no ha sido. ¿Cómo afirmar que América Latina, tierra de dominación, de conquista y de explotación, sea constitutivamente libre? ¿Cómo desconocer, hasta el presente el sometimiento y la indignidad en que se encuentra su gente? ¿Eso es lo que puede aportar al mundo, o cómo puede aportar otra cosa desde esa su situación?

A menos de que partamos de una concepción que vea la historia totalmente determinada por su base material –y quizá ni en ella, si se reconoce una acción que trasciende esas mismas determinaciones– hemos de admitir la fuerza de las instituciones y de los planteamientos

¹⁰ Gómez Robledo, Antonio, *Idea y Experiencia de América*, México, FCE, 1958, p. 18, 25.

¹¹ Zea, L., "América en la Historia"..., p. 127.

José Ramón Benito

jurídicos y doctrinales como un impulso promotor de nuevas posibilidades. También las ideas hacen la historia, aunque quede por explicarse su fundamentación y sus vínculos con el resto de la realidad. Y sólo es humana cabalmente y por tanto histórica, aquella forma de existencia en que late la conciencia. Si las ideas pueden ser expresión e instrumento de opresión, también son gérmenes y fermento de libertad. Quién ha escrito que "no es la crítica, sino la revolución la fuerza motriz de la historia, de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría",¹² afirma que lo propio del hombre es que "antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro" y que al final brota un resultado; que "antes de comenzar el proceso (de trabajo) existía ya en la mente del obrero un resultado que tenía ya existencia ideal".¹³ ¿Lo que vale para el trabajo y la relación con la naturaleza, no valdrá, en algún sentido siquiera, para la relación de los hombres entre sí y consigo mismos, para la sociedad y para la historia? América ha significado y ha sido libre desde que fue concebida, al menos en la voz y el pensamiento de los que han podido captar mejor su propiedad. Es lo que Antonio Gómez Robledo llama "la ingenuidad de América", contemplada como nativamente libre y en pie de igualdad jurídica con Europa, "desde la atalaya espiritual de la universidad española", en la obra de Francisco de Vitoria.¹⁴

62

Pero también es innegable que para que América sea capaz de vivir su presente, que es su posibilidad histórica y su contribución al mundo, deberá ser libre no sólo como Idea, sino como existencia concreta de todo el hombre y de todos los hombres. Si no puede haber dignidad ni libertad sin condiciones materiales apropiadas, éstas mismas deberán ser procuradas y alcanzadas sin menoscabo ni postergamiento de la búsqueda y realización de los valores más altos del espíritu. Pero de ningún modo estos valores pueden ser falseados ni burlados con la pretensión de su logro, al margen de su irradiación y condicionamiento material; no pueden servir de pretexto, para evadir y ocultar el urgente reclamo de lo que exige una vida humana digna.

¹² Marx K., F.E. y M.H., *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular 1972, p. 40.

¹³ Marx, K., *El Capital*, México, FCE, 1978, 13r, Vol. I, p. 130.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 24ss.

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

La hazaña de la libertad es una hazaña de Humanidad: ése es el ser de América, no al margen ni en exclusiva, sino desde y con el resto de la humanidad. Si América ha sido desde su concepción, libre en una libertad más bien ideal y en constante conflicto con las condiciones de su desenvolvimiento, este proceso no puede ignorarse. Si en América Latina han tomado forma y fuerza tan diversos movimientos de liberación, durante todo ese desenvolvimiento, es porque en ella se ha acunado la libertad. Ella ha nacido como libertad, en constante contradicción, pero como libertad. Así, la propiedad, la originalidad de América, es simplemente expresión de su humanidad, de su apropiación de lo universal. Ignorarlo, negarse a reconocerlo es lo que impide a América participar en la Historia, fugarse de su presente y perderse en un pasado deplorable o bendito, pero irrescatable, o en un futuro sin raíces o sin expectación.

Lo hasta aquí considerado ¿es contrastable siquiera en un punto con los hechos? Fuera del entusiasmo que estos conceptos puedan despertar en un grupo reducido de adictos, por ello ya enajenados ¿significa algo viable? ¿Es asunto digno de presentarse a hombres prácticos, inmersos en la apremiante búsqueda y planeación de soluciones razonables? En otras palabras ¿qué significa para la existencia concreta?, y esta redundancia procede sobre todo para expresar lo que aquí se quiere.

Si decir que América nació libre significa decir que nació como Idea, ha de entenderse este término con Antonio Gómez Robledo, "como entidad ejemplar y regulativa de la realidad empírica", entidad aprehendida además no sólo con la razón, —sino como lo dijo también Platón— "con toda el alma" ... "Después de todo, el panamericanismo no es, en el mejor de los casos, sino una concreción parcial, la concreción jurídico-política de lo que podríamos llamar la Idea de América."¹⁵ ¿Será entonces totalmente irreal y estéril plantear el problema de América y el problema de su significado histórico como un problema académico, como un problema donde la Academia adquiere su pleno sentido de universalidad? En otras palabra: ¿qué significa la Universidad para América? ¿Qué significa la Universidad en América para el Mundo? Significa el

¹⁵ *Op. cit.*, p. 15-16.

José Ramón Benito

camino por el cual América puede recuperar su presente, significa el lugar –no lo agota pero lo recapitula–, en donde el pasado y el futuro de América han de reconciliarse, han de alcanzar su continuidad. Si América ha sido afirmada como ‘Tierra de Libertad’ desde una Universidad española, ha de ser la Universidad en América Latina y de América Latina el crisol de su realización, la mediación de su afirmación existencial, el paso de la Idea a la presencia viva y, es preciso recalcarlo, no de manera exhaustiva o exclusiva sino paradigmática; si se nos permite la expresión, como la Idea de la Idea. Y nuevamente aquí habrá que insistir en qué debe entenderse por Idea.

“La paradoja de nuestra generación –dice Toynbee– es que todo el mundo se ha beneficiado ahora con una educación dada por el Occidente, excepto el propio Occidente (...) Sin embargo, tarde o temprano, Occidente, a su vez deberá recibir la reeducación que las otras civilizaciones ya han obtenido gracias a la unificación del mundo por la acción del propio Occidente”.¹⁶ Habrá que tener en cuenta que para Toynbee Iberoamérica, no pertenece a Occidente. El mismo autor subraya que la historia es tarea nuestra, no una fatalidad inexorable.

64

Por tanto, la reeducación de que habla es una posibilidad... Posibilidad que requiere ser asumida por esas civilizaciones y que ha de darle cada cual según su propio ser y su propia recepción, posibilidad que requiere la disposición y la apertura de quien ha de recibirla. ¿Tendrá entonces algo de presuntoso ver en el ser de América una misión en el presente, y en su Universidad el ministerio de la tal reeducación?

La sugestiva y profunda reflexión por la que Alberto Caturelli concluye en dos caras de América: “América originaria frente a América des-cubierta”,¹⁷ se asienta en la llamada del ser a sobrepasar la patencia originaria y la misma conceptualización, hacia la inasibilidad de la presencia viva, lo cual sólo puede alcanzarse en el diálogo que es acogida al misterio del tú en “una comunión por vía de la verdad”.¹⁸ ¿Pero América,

¹⁶ Toynbee, Arnold J., *La Civilización Puesta a Prueba*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1967, p. 67.

¹⁷ *América Bifronte*, Buenos Aires, Troquel, 1961, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

ese "domicilio predilecto de las mejores esperanzas humanas", mantiene abiertas sus puertas para ofrecer y permitir ese encuentro? ¿No al clausurarse las universidades coloniales o de herencia colonial se ha condenado al pensamiento americano al aislamiento y al individualismo, a lo que Caturelli llama "la desolación", donde el que piensa "aparece como un dis-locado, como fuera de sí, como un demente situado más allá de toda comprensión".¹⁹ Es, dice el mismo autor, porque "la Universidad dejó de ser lo que era y comenzó a ser fábrica de profesionales sin teología ni metafísica".²⁰ Esta situación inhóspita del pensar en América es razón de su incuria y de su tragedia. "Sólo cuando por un ejercicio continuo de descubrimiento de América, es decir, sólo cuando por ese acto del espíritu, América comienza a ser objeto para el hombre",²¹ comienza a ser posible la relación dialogal. Así podrán crearse las condiciones que permitan superar las formas bastardas de cultura y de política, las sociedades y las ciudades de aglutinación. Esa develación es la tarea del pensar y su sede es la Universidad.

Cuando Latinoamérica intentó buscar su ser fuera de sí misma cayó en una serie de intentos fallidos de originalidad y sólo consiguió una lamentable indefinición. ¿Hasta qué punto ese lugar social de la verdad, la forma socialmente organizada de la inteligencia que es la Universidad, debe ser por lo menos redescubierto, para una reconstrucción o al menos un reencuentro de América consigo misma y con el mundo? Si la Universidad es la sede del pensar, requiere a su vez ella misma ser pensada. En otras palabras, para poder ejercer su función en la vida de la comunidad, la universidad no puede perder la conciencia de sí misma, de su compromiso y de su papel transformador dentro de la sociedad. Para promover la conciencia crítica debe ser autoconciencia y autocrítica.

"Pensar en la Universidad" es como intitula Pablo González Casanova su intervención en un foro sobre la Universidad Nacional Autónoma de México.²² A este pensar lo llama "pascaliano", fincado en el amor, un

¹⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 72.

²² En: *Cuadernos Americanos*, Núm. 20, marzo-abril 1990, México, UNAM, p. 96-110.

José Ramón Benito

pensar que como decíamos antes, siguiendo a Platón, ha de ser "con toda el alma"; pero podríamos agregar, con un alma encarnada, si no queremos seguirlo hasta su dualismo. Pensar en la Universidad significa pensar y amar al hombre y a la sociedad de la que la Universidad ha de ser el faro y la fortaleza; significa pensar desde el hombre y desde la sociedad, no para reproducir los patrones y las demandas ciegas que se les imponen y hacer de la universidad un dócil instrumento al servicio de fuerzas deshumanizantes y destructoras.

Sé que nuevamente podría parecer éste un discurso que olvida el conjunto de condicionantes en que viven nuestros países y en que viven por ende nuestras universidades, pero creo que es precisamente porque esa realidad es tan lacerante, porque parece no haber salida, que debemos pensar en la universidad. Si Latinoamérica es capaz de pensarse, si Latinoamérica es capaz de ir tejiendo no islotes, sino verdaderos núcleos de pensamiento, Latinoamérica podrá ser fiel a sí misma y al mundo.

66

"La Universidad originó, en las sociedades en que surgió, las posibilidades que hicieron de Europa la promotora del progreso y de la modernidad. La utopía milenarista se transformó en topía, en lugar concreto de realización de lo que parecía un sueño imposible." Esta afirmación hecha por Leopoldo Zea en su participación intitulada "La Universidad como proyecto de la sociedad", en el mismo coloquio mencionado sobre la Universidad de México,²³ podríamos traerla aquí a propósito del presente de Latinoamérica y de la Universidad en Latinoamérica. La crisis de la Universidad —dice el mismo autor— es consecuencia de haber perdido su universalidad, de haber perdido a la vez su libertad y de haberse convertido en "instrumento al servicio y en beneficio de un grupo cada vez más limitado de esa humanidad, marginando diversas experiencias de lo humano",²⁴ lo que acarreó la manipulación y la situación infrahumana de grandes sectores de la humanidad. "La Universidad, más que nunca, tendrá que contribuir a pensar, y a hacer, el proyecto humanista emergente."²⁵

La Universidad de América Latina debe ser capaz de recoger este

²³ *Ibid.*, p. 112.

²⁴ *Idem.*

²⁵ González Casanova, P., *op. cit.*, p. 105.

LATINOAMÉRICA Y LA UNIVERSIDAD

proyecto que bulle en el mismo ser de América y reunir de un extremo al otro del Continente la experiencia de humanidad que es el ser americano como testimonio de universalidad. En términos de filosofía lo dice Leopoldo Zea: "La filosofía griega, el voluntarismo romano y la filosofía cristiana hicieron posible la filosofía europea considerada como universal. Todas ellas a su vez permitirán al hombre de esta América, a partir de su realidad, expresarse con un acento que ha de serle propio y original; y al mismo tiempo filosofar, buscando el sentido de la ineludible realidad de la cual se ha originado América; América como parte que es de lo humano que va concretándose. Nada más, pero también nada menos."²⁶

Es preciso constituir la Universidad de América Latina. El currículum del universitario latinoamericano, sin descuidar las profesiones, no puede reducirse a la capacitación ni a la especialización de las mismas; debe estar situado, debe proceder desde y referirse hacia América Latina como un pensar qué es América para que, como lugar del presente de América, sea un pensar qué puede y qué quiere ser América. El lugar social del pensar en América, será 'nada más y nada menos', como lugar del presente de esa 'pequeña humanidad', *un pensar la nueva humanidad*.

²⁶ "Búsqueda de la Identidad Latinoamericana...", p. 16.

...TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS DEL MUNDO*

*Ignacio Díaz de la Serna***

Ton affaire en ce monde n'est ni d'assurer le salut d'une âme assoiffée de paix, ni de procurer à ton corps les avantages de l'argent. Ton affaire est la quête d'un inconnaissable destin. C'est pour cela que tu dois lutter dans la haine des limites –qu'oppose à la liberté le système de convenances. C'est pour cela que tu devras t'armer d'un secret orgueil et d'une insurmontable volonté. Les avantages que t'a donnés la chance –ta beauté, ton éclat et l'emportement de ta vie– sont nécessaires à ta déchirure.

*BATAILLE
L'Alleluiah*

69

Una de las características que llama la atención de quien penetra en la obra de Bataille es la sencillez del vocabulario que emplea. Los *tempos* rítmicos a los que recurre permiten que su pensamiento fluya con extrema soltura narrativa. Simple, sí, pero sólo en apariencia. El empleo de un lenguaje convencional esconde a la

* Fragmento del libro de ensayos inédito *Los Bufones celestiales*.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Ignacio Díaz de la Serna

vista del lector un paciente y herético trabajo de distorsión realizado sin concesiones sobre ese mismo lenguaje. Para emprender con éxito ese trabajo era indispensable, digamos, una falta completa de respeto hacia la filosofía. Bataille aprovecha cualquier ocasión para repetir hasta el cansancio que él no es filósofo. "Ya no leo nada", confiesa en 1943. La actividad filosófica no le interesa por estar imbuída de una delicadeza equívoca, de un evidente temor, de una coquetería insulsa. La considera insostenible a causa de la cobardía que la anima. Aquello que tiempo atrás le había atraído de autores como Hegel o Heidegger, se ha desplomado en su interior, hecho añicos. Cuanto más respetables son los filósofos, piensa, más se asemejan a viejos escleróticos de luengas barbas, cornudos imbéciles de una historia que transcurre a espalda de ellos.

Mas no debe engañarnos su repulsa; tampoco debe confundirnos la supuesta facilidad de su discurso. Bataille apenas tuvo reparo en adueñarse de varias nociones propias de la filosofía y aún de la teología. El propósito de este sarcasmo consiste en asegurar la comunicación de sus textos. Allí, cada concepto utilizado se desvía perversamente de su uso establecido. Quien afirme que la obra de Bataille es asistemática, no yerra del todo, pero yerra en algo. Si bien él se preocupa por otorgar a su pensamiento una apariencia de desorden, lo curioso es que el lector pronto cae en la cuenta de que dicho desorden está apuntalado con demasiada solidez. ¿Cómo explicar esto? Es innegable que Bataille quiso instalar su pensamiento en el vértigo del desorden, del exceso. Sin embargo, no pequemos de ingenuidad. Jamás lo habría conseguido si a la vez no hubiese buscado construir el más firme de los sistemas. Tan necesario es el sistema como imprescindible su parodia.

El título de *Summa ateológica* ¿no es ya una sonora carcajada frente a la voluntad de sistema? En efecto, el pensamiento a-teológico descansa por entero en la noción clásica de sistema, aunque la sobrepasa con creces. *Madame Edwarda* y *Le Mort* lo atestiguan. De una manera u otra, *Le Coupable* y *L'expérience intérieure* representan también el exceso que acabo de mencionar. Ocurre distinto con *Sur Nietzsche*, el último de los grandes textos que integran la *Summa*. En él se edifica concienzudamente el sistema a partir del cual se exceden las obras restantes, con una salvedad. Antes de la primera edición, Bataille ya había decidido

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

aligerarlo, por lo que suprimió múltiples fragmentos. Su estado final, tal como hoy lo leemos, oculta la genealogía misma del sistema. Para reconstruirla paso a paso, hay que hurgar en el cuerpo de las notas.¹ Pero sobre todo, no pueden omitirse dos textos fundamentales: *La discussion sur le péché* y *Le rire de Nietzsche*.² En ambos aparece un léxico místico y teológico. El discurso, por su parte, forma el corazón de la a-teología.

Situar la vida a la altura de lo imposible es a lo que aspira la experiencia espiritual a-teológica. Lo posible es la vida orgánica y su desarrollo; lo imposible, la muerte, la insensata necesidad de destruir. Mientras imaginemos que Dios existe, no hay imposible, pues la salvación lo elude. Un mundo sin imposible sería un mundo enteramente bueno. Como no podemos cerrar los ojos al mal, menos aún fingir que no tiene su imperio en el mundo, el cristianismo hubo de admitirlo, culpando al hombre de su existencia. Erradicar el mal equivaldría a expulsar del orbe a quien lo origina. De entrada, esta tentativa está condenada al fracaso. Actuando así, el hombre enfrenta paradójicamente lo imposible. Algunos resuelven apostar al futuro; otros regresan a Dios; otros más, a sabiendas de lo que son (de lo que es el hombre), presa fácil para lo imposible, se comprometen a vivirlo.

No rehuir lo imposible implica aceptar, en primer término, que si Dios está ausente, el hombre es un animal abandonado. Dios ausente, los animales se devoran entre sí. De poco sirven los bienes que el hombre acumule, el fuego, la paz, la ciencia, o demás somníferos en boga, hay en él un imposible que nada podrá reducir, ni para el más feliz ni para el más desdichado de los individuos. La diferencia radica, por cierto, en la evasión. La felicidad es sin duda una evasión atractiva, succulenta, pero tan sólo retrasa el cumplimiento inexorable de un plazo, no lo anula. A la postre, hagamos lo que hagamos, tendremos que encarar lo imposible.

Vivir hasta las últimas consecuencias lo imposible, ya puntualicé, tal es la experiencia espiritual a-teológica. Ahondemos en el significado que

71

¹ Desde la página 377 hasta la 486 del tomo VI de *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, 1973.

² *Le rire de Nietzsche* en *Ibid.*, p. 307-14; *La discussion sur le péché* en *Ibid.*, p. 315-59.

Ignacio Díaz de la Serna

Bataille atribuye a estas dos palabras. A-teológica porque en el sitio que antes ocupara Dios, todavía permanece algo. ¿Qué? Justamente lo que queda es un lugar vacío. Esta vacuidad es el asunto del que habla el pensamiento a-teológico. En cuanto a "espiritual", pocos vocablos han sido enarbolados tan a menudo para defender causas de distinta índole. Viejo, demasiado viejo, apesta a rancio. "Lo empleo —señala Bataille— en un sentido cercano a la tradición pero precisando: espiritual es lo que compete al éxtasis, al sacrificio religioso (a lo sagrado), a la tragedia, a la poesía, a la risa, o a la angustia. El espíritu no es del todo espiritual. La inteligencia no lo es. En el fondo, la esfera espiritual es la esfera de lo imposible."³ Por consiguiente, lo espiritual alude a una experiencia del límite, la experiencia de lo imposible mismo. El anhelo de salvación traiciona lo espiritual; es su negación rotunda. "Cada imposible es por lo cual un imposible deja de serlo."

El que pretenda alcanzar la cima de la experiencia a-teológica debe sacrificar previamente aquello que suele consolarlo, desembarazarse de lo que santifica y alivia, desprenderse de toda esperanza, de toda fe en una armonía secreta. En suma, debe sacrificar a Dios, cuya miseria estriba en la voluntad humana de apropiárselo mediante la salvación. Lo espiritual exige dirigirse a lo más difícil de lo posible, a su verdad más desnuda y árida. Exige por igual exponerse sin reserva al aniquilamiento de lo que justifica lo posible, para querer decir sí a lo imposible, decir sí a la muerte, al mal, a la angustia y a la soledad. Un sí bienaventurado, trágico. Un sí divino que conlleva la renuncia a la garantía que proporciona lo posible para abandonarse a la pérdida de sí. "La salvación es miserable porque pone lo posible después, porque lo hace el fin de lo imposible. ¿Pero si coloco primero lo posible, de veras primero? no hago sino abrir la vía de lo imposible", responde en *Le rire de Nietzsche*.

Lo imposible es entonces la cima. Bataille condensa la aspiración a-teológica en una paradoja que ayuda a incrementar su desgarramiento: esa cima es moral. Sólo es moral nuestro consentimiento al mal y a lo imposible. Para la teología, Dios es la cima porque es el posible perfecto. De aquí dedujo que el bien es moral. Bataille sostiene lo opuesto. La

³ *Ibid.*, p. 309-10.

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

cima es la sensualidad, el mal, el crimen, debido a que la verdad del ser no está en su salvación –suerte de subasta en la que el mañana se vende al mejor postor– sino en su intensidad. Cada ser se vuelve intenso al buscar su imposible, el instante desmesuradamente sensual del arrebato erótico en que asentimos a la muerte. Si algo distingue a la sensualidad es su violenta oposición a la moral. Esta última tiene su origen en una trémula inquietud por el futuro; se relaciona con la avaricia, los proyectos a largo plazo, el cálculo, la capitalización. La primera, en cambio, es indiferente a toda expectativa más allá del ahora. A ella se vinculan el gasto, el potlatch y la comunicación.

Querer durar, preservándose, es la peor de las bajezas. Lo contrario, arder sin esperanza, es el infierno. Zonas contiguas a lo imposible como el vicio y el crimen, aunque no son la cima moral, indican al menos su presencia cercana, su accesibilidad. Únicamente contiguas, pues la cima es comunicación, el máximo desgarramiento sin llegar a parecer. Aclaro. Para Bataille, el ser tropieza con la nada (lo que no es el ser) y con el otro. En este sentido, el otro es también la nada, es lo *deseado* por el ser que se reconoce incompleto, creyendo que la otredad lo completará. La nada y el otro ponen en tela de juicio al ser. Esto explica que percibamos la otredad como una *mise en jeu* de nosotros mismos.

Ya que el desgarramiento es la ley de la comunicación, alcanzar la cima pide que ese desgarramiento sea el mayor. Bataille se refiere, por supuesto, al pecado, la comunicación más profunda. "Es decir, lo sagrado. Hay, de hecho, lo sagrado maléfico, otro benéfico. Mas lo sagrado siempre es peligroso. Lo sagrado es la fusión de los seres que sustituye su separación. El acto sexual. El sacrificio, la muerte, son la pérdida de los límites, pero uniendo la nada que descubre con una especie de más allá del ser (más allá de la nada), revelándose como deseable y más deseable que el ser."⁴

¿Pecado? ¿No es este término teológico una segunda carcajada en boca de Bataille? Lo es, al punto de utilizarlo para consolidar una interpretación sorpresiva que ofrece de las Sagradas Escrituras. Veamos. En opinión del cristianismo, ningún otro mal se equipara con la

⁴ *Ibid.*, p. 395.

Ignacio Díaz de la Serna

crucifixión. Mal de males, todo creyente asume su deuda ante ese sacrificio redentor llevado a cabo para rescatar al hombre del pecado original. "Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia. Entonces les dice: 'Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad conmigo'. Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba así: 'Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú'", describe San Mateo. Luego Jesús exhalará el espíritu, blanco de las mofas de cuantos lo rodean al pie de la cruz. La muerte que atenta contra el ser de Dios, apunta Bataille, establece la comunicación entre sus creaturas. Dios experimenta el desgarramiento a través del homicidio perpetrado por los hombres contra su Hijo, lo cual genera en ellos una culpabilidad imborrable que los amalgama entre sí. De no haber acontecido dicho sacrificio, cada uno, Creador y creaturas, habría conservado su integridad respectiva, eliminando cualquier posibilidad de comunicación. Por tanto, la crucifixión no es redentora, sino el pecado mismo. El bien está lejos de ser el resorte que mueve al hombre a relacionarse con Dios o, en última instancia, con sus congéneres. Es el crimen, el deicidio, lo que favorece la comunicación. Dios muerto, los hombres pueden *comunicarse* a través del recuerdo del asesinato que cometieron. La muerte de Dios, hemos de convenir, hizo factible la alianza entre los hombres, obligándolos a mirarse como seres absolutamente desgarrados que se comunican en la complicidad del homicidio.

74 Surgida del mal, la comunicación es el mal. Conviene señalar que su sentido es el de la angustia, y no moral, porque Dios está muerto. Gracias a la ausencia de Dios, la comunicación es posible. No cabe suponer a un ser pleno, intacto, comunicándose con otro,. La otredad le sería forzosamente desconocida. Sólo hay comunicación entre seres incompletos, frágiles, desesperados. Partícipes del crimen que es iglesia, desahuciados de la gloria, intentan remontar con todo su empeño la nada que los escinde. De esta manera, el mal ha sido, y será siempre, la fuente primordial de la vida comunitaria. Cada cual, arruinando en sí mismo y en el otro el deseo de integridad, se dispone a la comunión para llegar a la cima. En la cúspide de la experiencia espiritual a-teológica, el mal no se sufre; *se quiere*.

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

Una vez allá arriba, se ora con la desazón de los condenados a cadena perpetua: Padre mío que no estás en los cielos, santificado sea tu nombre porque aumentas los pecados del mundo...

* * *

La concepción del mal asociada al pecado, tal como está expuesta en *La Somme Athéologique*, descansa a ojos vistas en una voluntad perversa de desfiguración. El cristianismo mirado en *trompe-l'oeil* para volcarlo de una vez por todas contra sí mismo, para devolverle íntegramente su abyecta monstruosidad, es lo que Bataille se había propuesto. Y lo consiguió. En los tres libros que componen la *Suma –L'expérience intérieure, Le Coupable y Sur Nietzsche–* lo conduce hasta un límite del cual no hay regreso, pues queda restituido el sentido originario del mal. Con anterioridad, Nietzsche había desandado el trayecto de la moral cristiana, sacando a la luz la tergiversación de los valores que marcó su inicio y su apogeo. La rebelión de los esclavos anhelaba hacer del hombre un esclavo, forzándolo a compartir su suerte. Bataille recorre la misma ruta genealógica inaugurada por Nietzsche, pero con una diferencia. La transita en dirección contraria. Empuja así al cristianismo a reconocerse en su propia negación, propiciando él mismo su aniquilamiento. No lo niega, no lo combate con tal o cual razonamiento, lo que está probado desemboca sin remedio en una polémica estéril. Bataille optó combatirlo desde la entraña de su cuerpo dogmático. Al final, se precipita a su muerte definitiva, orillado por la voluntad que fue siempre suya, una voluntad de ocaso. Dios autodestruido, y la redención esfumándose con Él, ¿qué resta al hombre?

A esta pregunta responderá la otra *Summa* redactada durante los años posteriores a la Segunda Guerra. Consta igualmente de tres libros: *La Part maudite, L'Erotisme y La souveraineté*.⁵ Este último, a mi parecer, es una de las obras más turbadoras de Bataille, y por cierto, casi desco-

75

⁵ *La Part maudite y L'Erotisme* tuvieron diferentes etapas de preparación antes de alcanzar su estado definitivo. A *La Part maudite* antecedieron los escritos

Ignacio Díaz de la Serna

nocida. Desde el título indica el objetivo que persigue. Queda al hombre la tarea de recuperar su libre e ilimitada soberanía. Ya en *La Part maudite*, Bataille elabora el análisis histórico del hombre soberano en épocas pasadas hasta llegar al tiempo presente de las sociedades industriales. Soberano será el hombre contemporáneo cuando vislumbre que sólo él es el valor de sí mismo, cuando rescate la práctica de los arcaísmos que antiguamente sirvieron para conjurar la ilusión de toda esperanza. "No había en Dios, ni en los reyes, nada que no estuviera primero en el hombre, pero sé que el hombre actual es también el hombre alienado, y que sin la alienación que lo reduce, volvería a hallar en él lo que maravillaba en Dios o en la magnificencia de los reyes".⁶ Soberano será cuando determine apropiarse de aquello que le usurpó una soberanía falsa, como soberano fue el hombre antes de la invención de Dios, dueño de sí, único responsable de sus actos.

No basta denunciar la muerte de Dios. Es menester, además, liberarse de lo que justificó crearlo. Al inventar el trabajo –sostiene Bataille en *La Part maudite*– el hombre inventó el tiempo; inventando el tiempo, se fabricó las promesas más descabelladas. *La souveraineté* poco difiere en torno a este tema. Entre la enorme retahíla de promesas que el hombre se hizo, sobresale la promesa de Dios, pues el resto tuvo que subordinarse a ella. De Él provenía la contestación a todo. Pero el hombre fue aún más lejos. Al inventar la espera angustiante y consoladora del tiempo, inventó la espera de la muerte. Dedujo entonces que la muerte es lo que pone fin al tiempo, rompiendo con la espera de los beneficios que supuestamente acarrea el futuro. A guisa de bálsamo contra la desesperación, convino en inventar diferentes artimañas para reconfortarse de la muerte. La mejor: hacer que la muerte tuviese el mismo sentido que la espera, convirtiéndola en su apoteosis. De ese modo, Dios representó el sentido trascendente en que toda espera posible hallaba una ganancia provechosa. La muerte llegó así a validar la espera a condición de que se transformara en Dios.

Renunciar al consuelo que la idea de Dios ofrece implica desencan-

titulados *L'Economie à la mesure de l'univers* y *La limite de l'utile*. Una primera versión de *L'Erotisme*, después abandonada, se llamó *L'Histoire de L'Erotisme*.

⁶ O.C., t. VIII, p. 359.

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

tarse del tiempo, acabar con el hechizo que ejerce tiránicamente sobre nosotros. Para Bataille, los pensadores de antaño que se comprometieron de buena fe a liberar al hombre de su enajenación religiosa, no dieron el paso definitivo. Timoratos, su proyecto fracasó, ya que trocaron una deidad por otra. La desfascinación del tiempo exige meditar sobre el *instante* en que se reducen a nada las expectativas de la espera, meditar sobre el instante de la muerte. A ello se abocó Bataille precisamente en *La souveraineté*. Ese instante nos devela lo análogo negativo de un milagro. Verdad demente y verdad desgarrada. Porque milagroso es el instante en que la espera se resuelve en nada, en que somos arrojados fuera de la esclavitud a la que nos somete el aguardar. "Más lejos que la necesidad, el objeto del deseo es, humanamente, el *milagro*, es la vida soberana más allá de lo necesario que el sufrimiento define. Este elemento *milagroso que nos arroba* puede ser simplemente el resplandor del sol que transfigura una calle miserable en una mañana de primavera."⁷ El derroche, la pródiga dilapidación de las riquezas, el sacrificio, eran los gestos habituales, anteriores al invento de Dios, cuyo carácter ritual y social conjuraba la tentación envilecedora de la trascendencia. La muerte individual posee el mismo carácter aun en un grado mayor. Tan humillantes son las promesas del futuro, que el instante es preferible, y no sólo el instante, sino el instante trágico en que accedemos a pronunciar un sí lleno de espanto, un sí milagroso. ¿Qué otra cosa es el arte, la música, la poesía, la arquitectura o la pintura? Momento fugaz que sustenta el milagro.

La muerte destruye; la muerte reduce a nada. Por haber perdido el sentido sagrado del instante—fuese feliz o trágico, no importa—el hombre alimentó la vana ilusión del ser permanente. Lo que no es, sin embargo, es, adoptando formas diversas: sombra, alma, sustancia. El ser que somos, afirmamos todos los días para nuestro coleteo, perseverará. Convencidos por entero, apostamos a que el futuro, tarde o temprano, hará realidad los fines de la espera. Bajo esta perspectiva, es natural que vivamos aterrorizados por la muerte. Ella nos escandaliza. No dudamos ni un segundo en condenarla, en negarla de mil maneras. Para calmar-

⁷ *Ibid.*, p. 249.

Ignacio Díaz de la Serna

nos, llegamos al extremo de considerarla un pasaje doloroso, inevitable, hacia... ¡hacia la plenitud! Claro, ¿cómo podríamos sufrir sin recibir a cambio ninguna recompensa? Hemos querido creer que, muriendo, ascendemos a un ser cualitativamente mejor.

El hombre soberano no se representa la muerte. Existe en el instante, sin separarse de sí, prometiéndose una finalidad reconciliadora. Al menos no se representa la muerte como la interrupción angustiante de su espera, puesto que nada espera. Sólo el hombre sometido al tiempo muere verdaderamente; sólo se angustia quien ha caído en el tiempo, quien habita en un mundo donde prevalece la razón instrumental, la operación previsora, ahorrativa, que dispone de los momentos futuros. Baudelaire ya lo había anticipado en este admirable acertijo para teólogos:

Qu'est-ce que la chûte?
Si c'est l'unité devenue dualité,
c'est Dieu qui a chûté.
En d'autres termes, la création
ne serait-elle pas la chûte de Dieu?⁸

78

Propios del mundo construido sobre el furor infatigable del trabajo son las leyes y el dominio de la prohibición. Mundo siempre amenazado por los efectos reales e imaginarios de la muerte, el sentido sagrado que corresponde al hombre moderno es la transgresión de las leyes y de las prohibiciones mediante el homicidio. La soberanía es el rechazo de los límites que el miedo a la muerte obliga a respetar, asegurando así, en el ámbito de la paz laboriosa, la vida de los individuos. Por supuesto, el homicidio no es lo único que devuelve al hombre su soberanía. Pero con él contrarresta el temor de la muerte que gobierna los meandros de lo prohibido, deja de incubar en su interior los sentimientos que la muerte despierta.

Bataille lo dice sin ambages: tal soberanía es selectiva. Como la gracia,

⁸ Cf. *Mon coeur mis à nu*, en *Oeuvres Complètes*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 634.

TÚ QUE AUMENTAS LOS PECADOS

es *dada*. No hay modo posible de adquirirla. Quien carece de ella, jamás podrá alcanzarla. Al que la recibe, tampoco es posible quitársela. Si con algo puede compararse es con el destino de Sísifo. Inmerso en la instantaneidad, el hombre soberano provoca el milagro que se manifiesta a veces en forma de belleza o de violencia; asimismo en forma de tristeza fúnebre o de una exaltación sagrada. Ajeno a la usura, consumiéndose en una conciencia desprovista de objeto, conciencia de *nada*, ingresa en el reino divino de la ruina y de la gloria.

NOTAS

LAS HUMANIDADES EN EL CONOCIMIENTO

*Gerarld Nyenhuis**

Las novelas que encontramos en las librerías, los libros de poesía que las acompañan, junto con obras de teatro, son manifestaciones de nuestra cultura. Pero son muy pocas las personas que los toman en serio como una fuente importante para adquirir un conocimiento del mundo en que vivimos. Se les toman como un tipo de diversión, un pasatiempo o un entretenimiento, pero no para aprender algo verdadero de la naturaleza de la realidad que habitamos.

Se trata de ficción, emoción, sentimiento e imaginación, y todo esto, nos dicen, tiende más a confundir que a informar. La información en estas obras es inventada, creada y fabricada, y, por eso, afirman, no es confiable. Lo imaginado, por definición, no habla de la verdad. La ficción, hemos oído, es producto de una mente sin estribos, una fantasía que sirve más para escapar de la realidad, y no para adentrarse en ella. Si buscamos información confiable de nuestra realidad, nos avi-

san, tenemos que recurrir a las ciencias empíricas, y no a la literatura.

Esta actitud hacia la literatura es, desde luego, un producto de la revolución científica, iniciada en el siglo XVII y desarrollada en el fervor de la Ilustración del siglo XVIII. Fue refinada y llevada a nuevas alturas en el positivismo de los siglos XIX y XX. Este proceso es culpable de elevar la ciencia como una verdadera autoridad intelectual y relegar la literatura (y las otras humanidades) al *estatus* de mero entretenimiento. Es cierto que hubo protestas de tiempo en tiempo, pero, debido a que los mismos humanistas las hicieron, se las tomaron como una defensa de sus propios intereses. El efecto fue casi nulo, y la ciencia amplió su hegemonía.

La ciencia sigue dominante y todavía pone el marco, da la pauta, y establece las normas para lo que se pueda considerar como conocimiento. Sirve para enjuiciar a los otros que afirman tenerlo. Toda pretensión al verdadero saber tiene que sujetarse a los criterios del conocimiento científico.

* Universidad Iberoamericana.

NOTAS

Todo enfoque que no se somete queda eliminado en el acto. El poder saber es disponible solamente a los que dominan el método científico. Todo lo demás es conjetura, opinión e imaginación, que no merece el nombre de conocimiento. El estudio de la literatura puede ser un buen pasatiempo, pero, según este enfoque, no resulta en conocimiento.

Este legado de la Ilustración, ejemplificado por la filosofía de David Hume, quien insistía en que los argumentos deductivos de la metafísica, aunque lógicamente válidos, son empíricamente vacíos y no nos proporcionan información útil sobre la realidad, hace de la imaginación una fuente de error que, si confiamos en ella, nos conducirá a la abolición del verdadero conocimiento. Poemas, novelas, música, otras obras de arte y toda filosofía que no sea "positivista" no pueden considerarse como fuentes (ni potenciales) de conocimiento.

Aprender de la ficción

Los humanistas tomamos como nuestra tarea la de echar en reversa esta tendencia. No podemos tomar todo el campo de las humanidades como el área de nuestro trabajo, pero sí podemos tomar una parte como una ilustración. La parte de los estudios humanísticos que tomaremos para exponer en esta ponencia es el área de la

ficción, para saber si podemos alcanzar conocimiento por medio de ella.

Las novelas son las más conocidas obras de ficción, y, aunque comúnmente se acepta el hecho de que no es necesario que todo lo que está en una novela sea de ficción —puede haber algunas aseveraciones sobre el mundo real— se las toman como producto de la imaginación. Las novelas expresan fabricaciones, inventos y fantasías, que si se forman en una totalidad coherente, se hacen en un "mundo" de ficción que encuentra su realidad derivada del mundo "real". Sus semejanzas con el mundo llamado "real" son una parte esencial del mundo creado por el novelista, y el lector puede ser profundamente conmovido por lo imaginado, aún sabiendo que es imaginado.

Nos interesa saber que los que son conmovidos de esta manera por la novela, responden a sus sugerencias diciendo que han aprendido algo de ella, y lo que aprendieron tiene que ver con la realidad. Dicen: "De veras, así es la vida." Para ellos, la obra de ficción no solamente nos proporciona información sobre el mundo real; también nos orienta para entenderlo y contextualizar lo que en él nos pudiera ser demasiado confuso. Imparte intuiciones, enfoques, valores y ópticas que nos permiten ver al mundo a una luz diferente, de un ángulo nuevo, y así comprenderlo más completa y correctamente.

El hecho de que aprendemos algo de la novela les parece obvio. Pero la

NOTAS

pregunta de cómo aprendemos nos presenta un problema. El problema es cómo podemos saber lo que es la verdad si las declaraciones ficticias no son verdaderas descripciones de la realidad, sino que inventan su propia realidad. ¿Cómo podemos aprender la verdad acerca de nuestro mundo por este tipo de enunciados?

Hay una amplia suerte de literatura sobre el problema, y no podemos hacer resumen de toda ella aquí. Un punto importante que observamos de un repaso de los distintos enfoques sobre el problema es que tenemos que concluir que no hay solamente una manera de aprender. No siempre aprendemos de la misma manera. No aprendemos, por ejemplo, a jugar el tenis de la misma manera que aprendemos la historia, la geometría, tocar flauta o hacer galletas. Aprendemos la administración de una manera diferente de aprender una lengua, y aprendemos la segunda lengua y la tercera de una manera diferente de la primera. Aprendemos a cantar por otros caminos que aprendemos la moral, y no aprendemos a amar como aprendemos la química.

¿Qué aprendemos de la ficción? Parece obvio que adquirimos, de las novelas y cuentos que leemos, creencias fácticas (o factuales) acerca del mundo en que vivimos. Estas creencias, o sea creencias proposicionales acerca de nuestra realidad, por estar en forma proposicional, pueden ser correctas o incorrectas en sus afirma-

ciones acerca de nuestra realidad. Las correctas, nadie las puede negar, nos dan un conocimiento verdadero de nuestra realidad. Las incorrectas contienen información incorrecta, como cualquier afirmación incorrecta, y por eso son equivocaciones, pero no son diferentes de las afirmaciones "científicas" equivocadas. La ficción, entonces, nos proporciona proposiciones y creencias que fácticamente pueden ser verdaderas o falsas. Leer una obra de ficción es una fuente para adquirir estas proposiciones. Estas proposiciones nos pueden dar creencias verdaderas acerca del mundo en que vivimos.

Si la creencia que adquirimos de esta manera es verdadera, si la podemos "justificar", podemos decir que sabemos este dato, y tenemos conocimiento. (Se debe decir más sobre el proceso de "justificación", pero esto será tema de otro trabajo.) Desde luego, como se puede sospechar de lo dicho antes, estas creencias fácticas y verdades proposicionales no son el componente mayor de lo que aprendemos de la ficción. Sabemos esto del control de la prensa y las restricciones de las publicaciones que existen en todo el mundo. Hay cosas que nosotros mismos no queremos que se publiquen —la pornografía, por ejemplo. Esto muestra que estamos convencidos de que se pueden adquirir ciertas actitudes, valores y perspectivas —sean buenas o malas— de las obras de ficción. Tenemos que tomar decisiones

NOTAS

en cuanto a estos valores y actitudes. Ellos mismos nos ponen en tela de juicio. Afectan nuestra vida y nuestra orientación hacia ella, y, de una manera especial, nuestras relaciones sociales, sobre todo en la familia y con el gobierno. La totalidad de nuestra vida está íntegramente relacionada con estas actitudes.

Además, y hay que hacer énfasis sobre esto, la gran parte de lo que aprendemos de las obras de ficción es de una naturaleza práctica. No lo contrasto con una naturaleza "teórica", debido a que lo más práctico es la buena teoría. Más bien, quiero indicar que lo que se aprende de la ficción es inmediatamente aplicable y que se trata de adquirir habilidades y pericia. La más notable, desde luego, y nada despreciable, es la habilidad de emplear la lengua. La lengua es la tela de la sociedad y la pericia en su uso tendrá buenos efectos en la vida comunitaria.

Pero no me refiero a esto. Más bien me refiero a dos tipos de habilidades. El primer tipo es la habilidad de estrategia. El héroe de una novela nos puede proporcionar estrategias prácticas para manejar situaciones difíciles: estrategias que podemos usar o adaptar para situaciones similares en que nos encontremos. Intelectualmente la novela nos puede enseñar estas estrategias, capacitándonos a tomar en cuenta aspectos del problema que no conocíamos, y así poder pensar más constructivamente sobre él. La experiencia nos permitirá pensar más efi-

cientemente sobre los problemas de la vida, ya que los podemos reconocer por la experiencia vicaria que nos dio la obra de ficción. Así, las obras de ficción extienden o estiran nuestra experiencia y nuestro pensamiento.

Un segundo tipo de habilidad práctica no sólo amplía nuestro pensamiento, sino que radicalmente lo altera. La lectura de la ficción desarrolla habilidades que se pueden llamar conceptualizantes o cognoscitivas. Éstas son las habilidades que ofrecen nuevos caminos para pensar en nuestra realidad y nuevos esquemas para percibirla. El estudio de novelas, obras de teatro, cuentos y poemas puede capacitarnos en el empleo de nuevas estructuras conceptuales para enfocar situaciones tremendamente confusas. Nos permite ver objetos antiguos, demasiado familiares desde una nueva luz. Revela ángulos nuevos para percibir situaciones excesivamente conocidas, pero mal entendidas. De esta manera, la obra de ficción nos ayuda a percibir nuevos aspectos de objetos y situaciones, a observar inadvertidas relaciones entre ellos y entre otros acontecimientos, que, antes nos pasaron ignorados.

También la lectura de obras de ficción nos habilita para saber cómo se siente estar en ciertas situaciones, complejas y exigentes, sin que la salida sea fácil. La empatía que se aprende de una obra de ficción es una calidad esencial de la vida social. El poder sentirse en la situación de otros es una

NOTAS

experiencia indispensable para la vida en comunidad. Mediante esta empatía aprendemos la experiencia universal y nos sentimos ligados con todo ser humano. Por ella entendemos al otro, y tenemos la seguridad que él nos pueda entender también, o por lo menos, podemos hacernos entender. La ficción nos da una nueva y eficaz inserción en la raza humana.

Esta conciencia, esta empatía, este darse cuenta, es notablemente no proposicional. Es un sentido que no puede ser captado en fórmulas matemáticas o por descripciones científicas. Se comunica solamente por obras de arte, por novelas y cuentos, por poemas y música. Apela a la imaginación y requiere que la imaginación sea desarrollada y disciplinada. Ninguna medida exacta, ninguna ecuación algebraica, ninguna descripción científica puede hacerme sentir cómo se siente un huérfano, o cómo sufre la viuda joven, cuyo marido fue asesinado; pero un poema o una novela sí puede hacerlo.

Todo esto es conocimiento práctico; tiene que ver con la vida, con el ser humano, con la sociedad. Es conocimiento esencial y debe ser obligatorio para cada universitario (y todo hombre).

EL PLACER DE LO BUENO Y EL BIEN DE LO PLACENTERO: RETORNO ÉTICO HEDONÍSTICO A PLATÓN

*Jorge Aguirre**

86

Voy a referirme a la ética en el mundo contemporáneo. Muy difícil el tema, tanto por la ética misma como por la multiplicidad de pensadores, líneas, corrientes, filosofías y métodos con que nos hallamos en el siglo XX. Abordar la ética en el mundo contemporáneo puede significar, en grandes rasgos, poder abarcar alguna de las tres siguientes posiciones: a) La ética como normatividad. Es decir, la ética en su aspecto formal, preceptivo, legalista. Una ética de la fría y categórica función del deber por el deber mismo. Es la ética de postkantismo y del neokantismo; la que hemos heredado de las Escuelas de Baden y Marburgo. b) La moral, más que la ética, del utilitarismo y del hedonismo. Es la traducción de la "voluntad de poder" en aras de un auténtico rescate del hombre y

su inmanencia. Esta posición puede fluctuar desde un hedonismo vulgar hasta el existencialismo más matizado. Pues el existencialismo, en un sentido noble, también es utilitarista, por lo menos en favor de cierta noción de la existencia. c) la versión analítica de la ética, que ahora comentaremos un poco más.

La versión analítica de la ética sin duda tiene como cimiento la magna obra de George E. Moore *Principia Ethica*.¹ En mi particular opinión esta obra es la primera consideración formal sobre axiología. Si se cree que exagero, permítaseme revisar brevemente la historia filosófica de comienzos de siglo. *Principia Ethica* es publicada en primera ocasión en 1903, y posteriormente en una segunda edi-

* Universidad Iberoamericana.

¹ 1983, México, UNAM, Trad. Adolfo García Díaz,

NOTAS

ción—por cierto, sin cambios— en 1922. Mientras E. Husserl ya había publicado *Investigaciones Lógicas* en 1900, y preparaba *Ideas de fenomenología pura* (1913), *Lógica formal y trascendental* para 1929 y *Experiencia y juicio* para 1939. Scheler por su parte, publicaba *El sentimiento en la moral* en 1912, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* en 1913-1916, *Esencia y forma de la simpatía* en 1913, *Acerca de la subversión de los valores* en 1919 y *De lo eterno en el hombre* en 1921.

Pero obviamente, esta cronología no explica porqué es una obra de axiología, sólo indica la prioridad de su publicación. En esta obra Moore sigue el modelo newtoniano de los *Principia mathematica philosophiae naturalis*, pues desea constituir la en "prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia". Para ello elabora una denuncia, la cual se ha convertido en un tema clásico de nuestro siglo: el olvido del valor y del bien como géneros en lugar de valores y bienes como especies, preludiando la denuncia heideggeriana del olvido del ser por el ente—pues M. Heidegger contaba 14 años cuando se publica por primera ocasión *Principia Ethica*.

Tal denuncia se realiza bajo la formulación de la llamada "falacia naturalista" (o "naturista", como traducen algunos), que en su expresión más simple consiste en "identificar el bien con algo que es bueno".

Y también tiene como propósitos,

según palabras del mismo Moore, descubrir los principios fundamentales del pensamiento—razonamiento—ético; establecer esos principios y, por supuesto, responder a la pregunta ¿qué es bueno en sí? Con esto considera Moore que salva los obstáculos de la falacia naturalista.

A la pregunta sobre lo bueno en sí, se pueden otorgar dos respuestas. Primeramente lo bueno en sí es indefinible y, por tanto, debemos atenernos a la intuición. Más adelante explicita: "... cuando denomino tales proposiciones 'intuiciones', pretendo meramente afirmar que son incapaces de demostración; no doy por entendido nada respecto a la manera u origen de nuestro conocimiento de ellas".² Y la otra respuesta considera que: no hay una noción que pertenezca exclusivamente a la ética, dado que el conocimiento y la existencia de cualidades materiales son un constituyente esencial del *summum bonum*. Esto quiere significar, dicho llanamente, que Moore está tomando en cuenta las posiciones de empiristas y hedonistas, sobre todo las de Stuart Mill y Sidgwick.

En *Principia Ethica* no postula estas respuestas, sino que procede a un análisis sobre la cuestión de si lo bueno en sí es lo deseado, lo querido, lo que causa placer. Mientras que en el capítulo tercero hará una severa crítica al hedonismo, que en su expresión más esquemática, consiste en:

² *Op. cit.*, p. ix.

NOTAS

1. Tesis: el hedonista sostiene que "ninguna parte de la existencia humana, excepto el placer, es deseable". Luego, lo que causa placer es bueno en sí.

2. Antítesis: "el placer puede y debe distinguirse de la conciencia del placer", y cuando ocurre tal distinción, entonces:

3. Síntesis asumidora: "la conciencia del placer también es deseable", por lo que "la conciencia de cualquier estado del sujeto es deseable". Por lo tanto, no es el placer aislado de la conciencia lo único bueno en sí.

88

Como se percibe con claridad, resulta que el punto central de la crítica de Moore es "poder y deber" *distinguir* placer de la conciencia del placer. Ésta es deseable por placentera; la conciencia en sí misma es deseable. Pero ¿cómo distinguir entre placer y conciencia del placer? Y ¿cómo saber que la conciencia es placentera? Moore, para solucionar estas cuestiones, recurre al *Filebo*. Es decir, opta por un retorno ético-hedonístico a Platón. (Abordaremos a éste más adelante con detalle, mientras tanto veamos otra versión de la ética analítica.)

Gilbert Ryle en una de sus obras más conocidas, *Dilemas*, aparecida por primera ocasión en 1954,³ y también en *Plato's Progress* de 1966—dig-

na de atención para nuestros propósitos—aborda conflictos y soluciones inconciliables entre diversas teorías sobre un mismo problema. Dos posturas resultan inconciliables cuando, aunque igualmente persuasivas, una nos parece repudiable —y, por tanto, preferimos la otra. Ahora bien, las preferencias se basan en teorías que discurren con iguales categorías pero en conceptos y concepciones diferentes, con nociones básicas dismiles.

Un ejemplo de estas diferencias *concepcionales* sobre las mismas categorías se presenta con el dilema del placer. Veamos la primera teoría que constituye un extremo del dilema: la teoría psicológica que concibe como su tarea científica la de duplicar en el mundo de la mente lo que los físicos hicieron con la materia, es decir, deseo, placer, aversión y dolor, serán términos equivalentes a presión, impacto, fricción, atracción, aceleración, etc.

Los axiomas de tal teoría son: todos los deseos mueven la conducta. Todos los deseos son deseos de placer, por lo que, toda acción está intencionada al incremento de placer y al decremento de dolor y, consecuentemente, la eficacia del placer consiste en la intensidad, prolongación y mezcla de ambos. Establecidos estos axiomas, su proposición consiste en sostener que el placer es una sensación. Y finalmente su corolario, que la sensación placentera es susceptible de variaciones cuantitativas.

³ Trad. Hugo Margáin y Enrique Villanueva, 1979, México, UNAM.

NOTAS

La ética que se desprende de tal sistema es totalmente mecánica; el bien sumo, o simplemente el bien, consiste en procurar placer. Éste se eleva a la medida de todas las cosas, y la prudencia consiste en su exacto cálculo, depende de la intensidad y durabilidad o la capacidad de permanencia y frecuencia.

Ryle critica a esta teoría en cuatro aspectos: Primeramente porque el placer no puede ser la contrapartida del dolor, pues el dolor se puede describir a un médico como palpitación, punzada, ardor, según lugar y frecuencia; pero el placer no lleva esta determinación. En segundo término no puede ser sólo una sensación, pues las sensaciones no pueden conocerse sin cierto grado de conciencia (no se puede disfrutar o detestar algo indistintamente, es decir, cuando disfruto, para hacerlo, tengo que saber que estoy disfrutando). En tercer lugar critica que el placer sea al mismo tiempo causa y efecto de sí mismo, vgr.: "dondequiera que hay tal acción humana, hay placer" y "dondequiera que hay placer, hay tal acción humana". Finalmente dirá, el disfrute no puede ocurrir por sí sólo. El enunciado: "alguien ha estado disfrutando" por sí mismo carece de sentido, como "alguien ha estado interesado", "alguien ha estado absorbido". Los verbos transitivos de estos enunciados requieren los objetos de disfrute, interés y distracción.

Como se evidencia, resulta que el punto medular de la crítica de Ryle es

el segundo, el que atiende al estado en el cual el placer no puede obtenerse sin cierto grado de conciencia.

Moore y Ryle coinciden en la crítica capital al hedonismo: el placer puede constituirse en tal, bajo la condición de la conciencia. Es pues la conciencia el elemento esencial de lo placentero. Pero, cuál es la teoría que expone y defiende Ryle como contrapeso de su "dilema"?

Dice textualmente: "No obstante, tenemos aún nuestros momentos platónicos..."⁴ Y comienza por exponer la analogía platónica entre el hombre considerado como un micromodelo del Estado y éste, su respectivo macromodelo, para discutir cuál de las vidas placenteras (la del gobernante-filósofo, la del tirano o la del comerciante) es la más auténtica. Elucida la cuestión afirmando que en los tres tipos de vida opera la misma condición para descubrir cual es la más feliz: la conciencia de sí, sometida a los criterios de experiencia, inteligencia y razonamiento. Ryle recurre a Platón, y aunque no cita directamente ninguna obra, no hay duda de que alude a la *República*.⁵ Ahí se discute esta misma cuestión debatiendo que es el filósofo quien obtiene una vida feliz auténticamente placentera, pues forzosamente en su historia personal ha tenido que experimentar los placeres del honor y del dinero, subordinándolos a los del saber, mientras

⁴ *Op. cit.*, p. 76.

⁵ 580a-587c.

NOTAS

que el ambicioso y el avaro desprecian la sabiduría, ya que carecen de la experiencia y conciencia que les permita gozarla. En estos breves pasajes se prelude la discusión que posteriormente se aborda en el *Filebo* sobre los placeres puros o lícitos y los impuros, así como la naturaleza misma del placer. Pero en ambos Diálogos Platón sostiene el mismo criterio; es la conciencia y no la cesación del dolor "menos real" (el físico) lo que constituye en verdaderamente placenteros a los procesos que nos restauran en nuestra naturaleza. Pues la ciencia es el movimiento más real de plenitud, dado que satisface el vacío fundamental del hombre.

90

Retornemos pues a Platón, desarrollando una re-lectura pausada, amplia y centrada de nuestro tema, tal como se encuentra en el capital texto *Filebo o del placer*, ya que la tesis central, a más de develar la naturaleza misma del placer, consiste en argumentar su posibilidad, si es auténtico, como bueno, inclusive en sentido moral.

La primera definición del placer que se somete a discusión es la postura sostenida por Eudoxio frente a Platón, en la misma Academia: el placer es el bien universal, tesis que es analizada y desechada. La razón por la cual no puede sostenerse estriba en las mismas objeciones que hemos recogido en Moore y Ryle: placer sin conciencia, no puede ser placentero.

La segunda definición estudiada

proviene de Espeusipo, quien considera que el placer es la cesación de dolor, es decir, la búsqueda del equilibrio propiciado por los contrarios hasta alcanzar el estado neutro. Esta tesis es rechazada por razones que veremos a continuación.

Y la tercera definición propuesta, que parece proceder de Aristipo, fundador de la Escuela de Cirene, sostiene que el placer es *génesis*.⁶ Esta postura es adoptada y explicitada por Platón, al sostener que el placer es bueno, incluso en el aspecto moral, aunque no es el bien.

Pero el Diálogo comienza discutiendo cuál elemento debe predominar para alcanzar una vida humana más perfecta, si el intelecto con su erudición, saber enciclopédico y hábito de investigación teórica o, por otra parte, la actitud dedicada exclusivamente al deleite, el disfrute y lo gozoso. Y después de una larga reflexión se considera que el elemento predominante debe constituirlo la vida mixta, es decir, la que está mezclada de inteligencia y placer, la más digna de ser vivida por un humano. No una vida de pura intelección o erudición, ni tampoco una dedicada sólo a lo placentero. Una vida exclusiva de saber, sin deleite alguno, no es para un humano, pero, del mismo modo, una vida exclusivo de deleite, donde no intervengan la conciencia, la memoria—aunque sólo sea para reconocer y anticipar el

⁶ *Filebo*, 54c.

NOTAS

gozo del deleite— ni la inteligencia para procurarse un mejor cálculo de placer más intenso y perdurable, tampoco merece la pena —y ni siquiera la posibilidad— de ser vivida.

En una argumentación más detallada (el *Filebo* expone dos) tendríamos, en orden de prioridad, que los elementos componentes de la vida mixta son: la medida, la proporción, la belleza, el intelecto (como *nōus*), la verdad —emanada del intelecto—, las ciencias con su universalidad, y los placeres puros en último lugar.

Diés sostiene a lo largo de su muy erudita introducción,⁷ que Platón en este Diálogo deja de ser tan ortodoxo y como se nos había presentado en los Diálogos de juventud o de transición a la madurez. Y sin embargo, no deja de ser prudente. Esto explica la enorme lejanía que el placer (y apenas el placer puro) ocupa respecto al primer puesto en la lista de prioridades para la vida humana.

El Diálogo, como señalé, expone dos enumeraciones para asignar una escala de valores a los elementos que deben conformar la vida mixta. Ambas escalas son deducidas a partir de la postulación de cuatro géneros supremos. Aquí, en el *Filebo* son: *peras*, como lo limitante, el fin, el límite correspondiente a la *phrónesis* en el hombre. Luego el *apeirón* como lo in-

finito o indeterminado, es decir, lo caótico en el universo. En tercer lugar la mezcla de ambos, consistente en lo mixto de ilimitado y limitante, que produce lo limitado, finito, "entitativo", que en términos antropológicos podemos considerar como la vida mixta y feliz; la más elegible de entre todas las posibilidades humanas. Y por último, la causa de la mezcla, que es el *nōus*, definido como inteligencia, y para el hombre como la sabiduría.

Respecto de la mezcla elaborada con los dos primeros géneros supremos es interesante la noción de *posón*, como la cantidad exacta que nace de la limitación de lo ilimitado por el límite y, consecuentemente, la noción de *gésin eís oúsian*⁸ —que viene enunciada en el Diálogo con mucha anterioridad, pero complementa la tercera y definitiva definición del placer, como habíamos dicho: el placer es *gésin*— interpretada no como la fase pasiva del *oúsian ágein* del *Sofista*⁹ o la del *Parménides*, *oúsias metalambánein*,¹⁰ sino como una fase activa donde el devenir se promueve hacia el ser, donde la generación se produce hacia la existencia. Al respecto Diés comenta con toda precisión:

On à fait grand état de ce *gésin eís oúsia* et l'on a souvent voulu y voir une telle nouveauté dans le

⁷ Platón, *Oeuvres complètes*, tome IX. 2a. partie, *Philébe*, texte établi et traduit par Auguste Diés. Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1978.

⁸ *Filebo*, 26d.

⁹ 219b.

¹⁰ 163d.

platonisme, qu'elle y serait comme le manifeste d'une promotion du devenir a un plus haut degré de valeur ontologique.¹¹

Y en eso coincide con otras de las reconocidas interpretaciones no ortodoxas del Platón posterior; por ejemplo Burnet señala:

...ese es el nuevo sentido que Platón le da al término ser (*being*, en el original) en ese pasaje (*Filebo* 25 e y ss.). La doctrina pitagórica simplemente identificó la Forma con ser y lo Ilimitado con devenir, pero Platón distingue el estado que la mixtura también es verdaderamente ser. El proceso de mixtura o mezcla es un devenir (*genesis*) pero éste es un devenir que tiene ser, por esto resulta *genesis eis ouisia* y la mixtura misma es ser, verdadero ser que posee devenir (*gegéneméne ouisia*). Justamente como el camino que encontramos en *Timeo* (35 a), que ser (*ousia*) es mezcla de lo Uno y lo Otro.¹²

Natorp, por su parte, hace notar de modo sobresaliente que: "Es ist sehr zu beachten, dass hiermit, zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit, das Wer-

den einen ganz positiven Sinn erlangt, usw..."¹³ Y Robin, en sus comentarios acerca del *Filebo* destaca "que el devenir no está excluido de la realidad verdadera... un devenir que no se perpetúa en su devenir, pero un devenir que deba fijarse".¹⁴ Bajo este marco tendremos que considerar la definición de *hedoné como genesis*.

Esos cuatro géneros en el *Sofista*¹⁵ son: el movimiento; el reposo; la existencia, lo idéntico; y lo distinto. ¿Por qué Platón dice en el *Sofista* que los cuatro géneros supremos son éstos, y posteriormente en el *Filebo* dice que son otros? J. Lachelier, basándose en un pasaje de Plutarco, establece una correspondencia de identidad entre los géneros del *Sofista* y los del *Filebo*.¹⁶ Nosotros pensamos que no se trata de una incongruencia, pues es frecuente que Platón no recurra a la elaboración de un discurso "exacto" que, entendiéndose bien, no es lo mismo que verdadero. Platón sabe que la letra mata al espíritu (vgr. encontramos una indicación en el *Fedro*; como el pasaje es muy largo me permitiré citar el resumen que hace Jowett en su conocida versión:

¹³ Natorp, P. *Platos Ideenlehre* Ed. Düz, Lipsia, 1903, p. 308.

¹⁴ Robin, L., *Platon*, Alcan, Paris, 1935, p. 155. La traducción es mía.

¹⁵ 248 ss.

¹⁶ Lachelier, J. "Note sur le Philébe de Platón", en *Revue de metaphysique et morale*, Paris, marzo, 1902.

¹¹ *Op. cit.*, p. xxviii.

¹² Burnet, J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Macmillan, St. Martin's Press, new York, 1968, p. 269-270 en epígrafe 249. La traducción es mía.

NOTAS

La escritura es muy inferior al recuerdo. La escritura es como la pintura: siempre está silenciosa y, al contrario que el habla, no se la puede adaptar a los individuos. Pero hay otra clase de escritura, grabada en las tablillas de la mente. ¿Qué hombre sensato plantaría semillas en un jardín artificial, para que produjeran fruto o flores a los ocho días, y no en un suelo más profundo y adecuado? Por diversión, puede plantar sus bellos pensamientos en ese jardín, pero si su pretensión es seria, los implantará en la suya y en otras naturalezas nobles).¹⁷

También pueden verse otras referencias con respecto a la *sinousia* en mi "Conocimiento metódico y no metódico; so-pretexito para una digresión acerca de la dialéctica según Platón".¹⁸

Lo anterior nos obliga a pensar que Platón pretende hacernos caer en la cuenta de que el movimiento, como lo describe en el *Sofista*,¹⁹ es real. El movimiento existe, aunque no es parte de la existencia, es decir, no pertenece a la realidad. El movimiento, dice ahí, es un género que le corresponde a la existencia, que no es ella, pero que tiene facultad para mezclarse con ella,

así como el género "reposo". Y que, sin embargo, movimiento y reposo no se pueden relacionar. Ambos reales, ninguno es la realidad.²⁰

Ahora bien, en el *Filebo*, el tercer género es la "mezcla" de *apeiron* y *peras*. Es en la mezcla donde se produce la vida mixta y en ella el placer. El placer es un hecho de tipo "mixto", nacido por causa del *nöus*.

Notemos que Platón desea persuadirnos de que el movimiento es del género de lo mixto (pues *Sofista* es anterior a *Filebo*),²¹ que ambos existen aunque no sean la existencia, y que se dan por ella y en orden a ella.

Placer es mixtura, placer, en consecuencia, no puede ser el bien universal (primera tesis expuesta y refutada en el *Filebo*). El movimiento no es el fin. Es el camino hacia el fin, es un ser que existe en razón de la existencia, del fin, pero no es el fin. Su término se da con el fin.

Platón introduce en su argumentación una taxonomía de los placeres.²² Esencialmente lo divide en puro e im-

²⁰ Cfr. Gómez-Lobo, A. "Autopredicación", en *Platón: los Diálogos tardíos*. Actas del Symposium Platonicum 1986, editado por la UNAM, 1987.

²¹ En esto sigo a David Ross quien expone en *Teoría de las ideas de Platón* (trad. José Luis Diés Arias, Ed. Cátedra, Madrid, 1986, p. 16), una cronología de los Diálogos según estudio comparativo de los principales especialistas, donde todos coinciden en este punto: Arnim, Lutoslawski, Ritter, Wilamowitz.

²² *Filebo*, 52 ss.

¹⁷ *Fedro* 275c5-277a4.

¹⁸ En *Revista de Filosofía*, No. 68, Universidad Iberoamericana, México, 1990.

¹⁹ 248-253.

NOTAS

puro. Impuro es aquel cuya ausencia causa un dolor y cuya presencia lo evita. De manera que la vida placentera en este sentido será una vida neutra, donde un vacío se llena, donde la necesidad toda vez satisfecha produce el estado de anulación; no más movimiento, no más ir a cumplir nuestra finalidad, no más parecer-se al arquetipo ideal que íntegramente nos integra (nuestra *oúsia*).²³ Éste es el placer que considera la segunda tentativa definitoria procedente de Espeusipo, por eso es descartada. Ejemplos de esos casos hay muchos; como el placer de la comida, del dormir y de la "comerzón".

Pero por otra parte, el placer puro es aquel cuya ausencia no es dolorosa y cuya presencia es agradable. Enumera entre otros, el placer de los bellos colores, sonidos, luces y el placer de las ciencias (*mathémata hedonás*).

Dicha taxonomía, a mi modo de ver, parece tener dos defectos. Primeramente, considerando al placer impuro como la mengua de un dolor, sea éste el hambre, el cansancio o la "comerzón", creo que debe concebirse sim-

plemente como una satisfacción. No es el bien supremo, ni el elemento de más importancia en la vida humana, como hemos dejado en claro con las dos primeras definiciones. Sin embargo, la adquisición de este sencillo —o mejor debería decir, subordinado— placer no necesita de un comer, dormir, o "rascarse" continuo para acabar con el dolor. En este sentido no veo cómo es posible considerar al placer como *genesis* hacia la existencia íntegra que nos integra, si tales satisfacciones, o mejor dicho, movimientos hacia la satisfacción, no pueden ser eternas, porque son necesarias pero no suficientes, y por lo mismo tampoco permanentes, dado que la clasificación de placer impuro que ahora nos ocupa se encuentra categorizada como una de las formas de lo que es el placer en sí, de acuerdo con la tercera definición. Por esto mismo indiqué que me parece mejor denominarlo placer "subordinado"; así como en la vida humana hay movimientos que son vitales en el sentido de que, si bien no son los quehaceres principales del hombre para llevarlo a su perfección, son necesarios para poder efectuar los superiores, o más cercanos a la plenitud de la realización. De este tipo de movimientos son comer, dormir y sanar, cuando las necesidades que cubren son auténticas y no falsamente creadas en el hombre y puestas fuera de su propio *eidos*.

Por otra parte, considerar al placer puro como aquel cuya ausencia no es

²³ Para una mayor información del difícil término *oúsia*, son muy recomendables: Kahn, Ch. H., "Language and Ontology in the Cratylus", en *Exegesis and Argument*, Van Gorcum, Aseen, 1973, p. 152-176. Schuhl, P.M., *Le joug du Bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia*, en *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Flammarion, Paris, 1952, p. 121-122. Loriaux, R., *L'être et la forme selon Platon*, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p. 21-34.

NOTAS

dolorosa, implica afirmar que aquello no poseído no daña y, por tanto –aquí está mi objeción– no hay razón para poseerlo. Bien podríamos tenerlo o dejar de tenerlo y no importara en lo más mínimo para nuestras vidas. El placer puro, como el de contemplar las bellas formas esquemáticas de la geometría, o la belleza de la luz, no posee para nuestra realización ningún objetivo, no adquiere relevancia alguna. Si el placer puro no tiene ningún fin en nuestra existencia, su pureza es de una dignidad superior a la humana. El placer puro, al ser gratuito, resulta vano en su procuración.

Es muy llamativa la denominación de la ciencia (*mathémata*) como uno de los placeres puros. Hago notar que el texto original dice *mathémata* y no *epísteme* o *sophía*. Aquí parece que Platón nos da un pista para que no procedamos en las objeciones que le hemos puesto. El atento lector no sólo sentirá que es llamativa la inclusión de la ciencia, sino que inclusive es sospechosa. Más aún si recordamos los pasajes de *República* donde ha justificado los placeres legítimos por el razonamiento y la inteligencia, y aquel otro en donde "la ciencia atrae el alma, de lo que deviene a lo que es".²⁴ Lo placentero del saber no puede ser puro, en el sentido de lo opuesto a impuro, tal y como se ha descrito. El placer del saber está hartamente mezclado

de vacuidad, de presencia y ausencia de dolor, e incluso de necesidad.

¿Por qué hablamos de lo placentero del saber? Porque es lo que encontramos en la tercera tesis expuesta en el *Filebo*,²⁵ y finalmente es lo que creemos. Pues el saber también es *génesis*, (tesis expuesta desde el *Banquete* en donde: "ninguno de los dioses filosofa, ni desea hacerse sabio")²⁶ y la *génesis* se sostiene y produce necesariamente en orden a la *oúsia*.²⁷ Al movimiento le hemos concedido el ser.²⁸ El placer es un movimiento que, si es auténtico, se da en orden al ser y al bien. El movimiento –se ha aclarado– no es el ser, ni por lo tanto, el bien, pero es el camino de lo bueno al bien. El placer que es movimiento se da para ser. Movimiento no sólo es *dynamis*, como capacidad activa de ejercer una facultad o como capacidad de recibir la acción de otro. Todo ente es *dynamis*,²⁹ pero es *dynamis* porque es *physis*. *Physis* como movimiento hacia la *oúsia*. El placer, en consecuencia, es *génesis*, *dynamis*, *physis*, la actuación del hombre hacia su propia *oúsia*. Por esto mismo, Aristóteles concede en su crítica a Platón que: *pása hedoné génesis éstin eís physin aisthete*.³⁰

²⁵ 54c.

²⁶ 202e.

²⁷ Reiterado en *Filebo* 54d, tal como se anticipó en 26d.

²⁸ *Sofista*, 248.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Todo placer es una *génesis* consciente restauradora del estado natural, 1152 b 13. Igual en 1152 b 34.

²⁴ 580 ss., 521d3 y 522e6 respectivamente.

NOTAS

Placer es moverse existiendo para ponerse en la existencia. Todo movimiento que coadyuve y auxilie al advenimiento en el ser es placentero. "Conservarse en el ser y alejarse de la nada" es el cometido de la *physis*. Conservarse en el ser quiere decir ejercer la *dynamis*, la cual nos lleva a la *areté*, como se desprende del ejemplo acerca del medicamento que encontramos en el Diálogo *Cármides*.³¹

El placer no es el bien, así como Eros no es la perfección; pero puede ser bueno, así como Eros es bueno, porque son movimiento hacia el bien. El placer que se mueve hacia la *oúsia* es el movimiento del saber; tal como lo anunció Platón cuando afirmaba: "tiene placer el sabio en la práctica misma de la sabidura",³² "el hombre prudente halla su goce en la moderación".³³

El movimiento placentero, restaurador de nosotros mismos, es impuro, porque la virtud no es el automovimiento de la perfección. Es impuro ya que el hombre resulta insuficiente ontológicamente (no se puede mover a sí mismo). El hombre consiste en una paradoja inacabada y por acabar-se. Es impuro así como Eros no es ni divino ni humano, sino hijo de Penía y Poros. El placer, entonces, es hijo del

movimiento y del reposo, según nuestra interpretación del *Sofista*; de *apeiron* y *peras* según el *Filebo*. El placer de la virtud es un erótico movimiento producido hacia la existencia.

La impureza de este placer auténtico, para decirlo con otras palabras, consiste en que su movimiento es la fundación del *peras* en el *apeiron*, de la unidad en lo múltiple. Si moverse hacia la íntegra existencia de sí mismo es placentero, es porque con este movimiento deseamos no movernos. Si el placer es buscado para satisfacer una necesidades porque se desea realizarse. No es mero juego inútil como el movimiento de la moda. Es movimiento por mover-se, para conseguir el "se"; el *se* implica el *soy*, y éste al *ser* y al no-ser. Al no ser, porque sin éste ¿por qué —o mejor dicho, desde dónde— mover-se?

Placer impuro porque el hombre tiene un hambre de saber, que es añoranza de ser, se encuentra ávido de su propia completud. Tal necesidad es provocada por su insuficiencia ontológica, por su contingencia, pues no puede saber-se, ni mover-se, a sí mismo, sino es por otro, que es el uno, el mismo. Su contingencia es el dolor originario de la humanidad. El dolor de la ausencia, pero no la ausencia de lo que nunca se ha poseído. Lo que nunca se ha poseído, no duele. Es el dolor del olvido; de lo poseído y perdido. De ahí que la *anámnesis* sea placentera.

Bien podemos concluir afirmando que si la auténtica *génesis* es *anámnese*

³¹ 156b. Cfr. mi trabajo sobre *La noción de 'areté' en los Diálogos de Platón*, Universidad Iberoamericana, México, 1985.

³² *Filebo*, 12-13.

³³ *Idem*.

NOTAS

sis de oúsia, entonces lo único auténticamente placentero es la búsqueda de sí mismo, que consiste en entregarse a la virtud.

RESEÑAS

Los siguientes textos fueron leídos por sus autores durante la presentación de esta obra, versión de Luis Astey, profesor del Departamento Académico de Estudios Generales, en la sede del Fondo de Cultura Económica, el 24 de abril de 1991.

HROTSVITHA DE GANDERSHEIM, *Los seis dramas*, traducción, introducción y notas de Luis Astey, 1990 México, Fondo de Cultura Económica - ITAM, 304 p. ISBN 968-16-3374-1.

99

No recuerdo ya cuándo oí o leí por primera vez el nombre de Hrotsvitha. Lo que sí sé es que el nombre (cuyo significado desconocía) me pareció tan poco usual y a la vez tan atrayente que puse lo que estaba de mi parte por saber algo acerca de su portadora. Busqué, pues, en enciclopedias y diccionarios biográficos quién era esa monja y fue bien poco lo que hallé. Nacida en 935 ingresó a la abadía de Gandersheim a los quince años y allí murió en el año 1000 o 1001. En un santoral alemán del siglo XVII la encontré registrada como santa, si bien el doctor Astey me ha dicho que no es cierto y parecería ser éste un ejemplo más de esos brotes de agudo nacionalismo a que tan propensos son los alemanes. En una enciclopedia se la llama "el primer poeta de lengua alemana" y en otra se asegura que sus dramas iniciaron el teatro cristiano, ya que la autora "concibió la primera idea de estos trabajos leyendo a Terencio y su intención fue la de proporcionar a modo de un contraveneno contra las inmorales obras del escritor romano" (Espasa-Calpe, art.: Hrosvitha). Si el teatro había servido para presentar los actos vergonzosos de las mujeres impúdicas, bien podía celebrar también la virtud de las vírgenes cristianas. Y esto fue todo, aunque debo decir que por casualidad aparecieron en lecturas posteriores otras monjas alemanas como

RESEÑAS

Santa Hildegarda (1090-1179), la llamada "Sibila del Rin", o Santa Gertrudis (1256-c. 1301), a cuyo nombre se agrega el apelativo de "Magna". La primera tuvo correspondencia con papas, emperadores, reyes y santos y su influencia sobre ellos fue notable. En cuanto a sus conocimientos, baste mencionar que se dice que Dante tomó de ella su visión de la Trinidad. La segunda, menos interesada en la vida fuera del Claustro, llegó a ser una de las grandes figuras de la mística. Pues bien, la vida y obra de estas mujeres me confirmó algo que venía sospechando de tiempo atrás en relación con nuestra Sor Juana, a saber, que durante siglos el claustro fue el camino de libertad para las mujeres con inquietudes intelectuales. O, lo que es lo mismo, que Sor Juana, si bien única por su genio, es un caso más en cuanto a la elección de la vida religiosa para satisfacer sus propios intereses.

Pero volvamos a Hrotsvitha. Dado el interés que ya tenía por ella, el trabajo de Luis Astey fue no sólo una sorpresa, sino un magnífico regalo. Por fin me es posible conocer los famosos seis dramas y también ¿por qué no? esperar que más adelante se añada a este libro el resto de la obra de la canonesa de Gandersheim.

La lectura de los dramas, cuyo análisis literario soy incapaz de hacer, fue la última pieza que faltaba a mi hipótesis. Son prueba más que suficiente del ambiente de libertad intelectual que reinaba en las abadías. Si las monjas —o cuando menos aquéllas a las que les interesaba— podían leer a Terencio, autor lascivo si los hay, bien puede concluirse que también tenían acceso al resto de la cultura escrita. Es más, Hrotsvitha imita sin cortapisas el estilo de Terencio y quizá copia también situaciones, ya que su corta edad al ingresar al monasterio no permite pensar en experiencias previas. En efecto, lo que más llama la atención es el desparpajo con el que esta mujer pinta situaciones atrevidas. A diferencia de los hagiógrafos que presentan hombres y mujeres tan buenos (iy tan aburridos!) que nos hacen dudar de su existencia y pensar que las biografías de quienes se distinguieron por su virtud siguen al pie de la letra un machote intitulado: "Lineamientos para una vida santa", Hrotsvitha se esfuerza por describir no sólo la virtud sino los mil artificios de la maldad. Lo que de inmediato nos plantea la pregunta acerca de qué pudo leer, aparte del tantas veces mencionado Terencio, que le permitiera este conocimiento de las pasiones humanas. Hay en la página 21 de la "Introducción" del doctor Astey una nota (33) que me parece importantísima. Se resume en ella lo que un siglo antes del nacimiento de Hrotsvitha se reguló sobre la condición de las canonesas tanto en el concilio de Chalons como en el de Aquisgrán. Nos enteramos así de que las canonesas no sólo podían recibir visitas masculinas en el locutorio, sino también de que, previo permiso, podían salir y entrar en el claustro. A lo que se añade

RESEÑAS

que dentro de la vida monástica podían escoger entre el trabajo manual o la lectura. Así, como señala Astey, otra de sus obras, *Pelagio*, bien pudo originarse en el relato de algún viajero que visitara Gandersheim. Por lo demás, qué duda puede haber de que Hrotsvitha eligió una vida dedicada a los libros. Porque si en sus escritos las huellas de la Biblia son evidentes, lo son también las de la Patrística, no sólo de San Agustín y Boecio, sino de otros Padres anteriores a ellos, como también las de los poetas latinos y cristianos, entre ellos Prudencio y Sedulio.

La obra de esta mujer tiene un profundo sentido de edificación cristiana, pero considero que también debe señalarse su maestría teológica. No se trata de obrillas fáciles cuyo trasfondo no vaya más allá de los conocimientos religiosos comunes, sino de un manejo cabal de la teología. Ya se trate de la inconmensurable gracia divina, del Dios increado y creador, del Hijo, dualidad de naturalezas y unidad de persona, o de la "cooperación" del Espíritu Santo, Hrotsvitha sabe bien de lo que habla e incluso alcanza una cristología muy refinada.

Para terminar, habría que mencionar la labor de Astey. Sin embargo, como ya dije al principio, no puedo juzgar desde el punto de vista lingüístico y literario ni a Hrotsvitha ni a su prologuista y traductor. De lo que sí puedo hablar es tanto de los sorprendentes conocimientos de esta monja como de los no menos sorprendentes de Astey. De hecho, en cuanto a este último, no se sabe qué admirar más, si la erudición desplegada en la "Introducción" y las notas o la tersura de la traducción.

Sería de desear, por lo tanto, que los intereses e inquietudes del doctor Astey reflejados en este libro produzcan otros muchos más.

ELSA CECILIA FROST
CCYDEL-UNAM

RESEÑAS

La época de Hrotswith está llena de miseria para la mayoría de la población y de violencia en los altos estratos sociales, la disputa por los bienes de consumo se hace con la angustia de no contar con víveres para el día siguiente; es el imperio de la ley del más fuerte. Se trata de la época oscura de la vida de la Iglesia Occidental, si ha habido alguna. El siglo X está sembrado de sombras que hacen de esa centuria uno de los períodos de la historia de Iglesia en que la simonía y el nicolaitismo invadieron buena parte de las instituciones eclesiásticas y a una gran mayoría de los clérigos. El papado había venido a ser botín codiciado de las casas imperiales e instrumento del Sacro Imperio Romano Germánico, que ponía a su guisa al frente de los obispados y aun del papado a personajes incondicionales para sustituir a los italianos que no eran de fiar, sobre todo si estaban apoyados por la nobles dinastías de Roma.

La perenne estabilidad de las instituciones eclesiásticas daba a éstas una solidez de la que carecía el Estado mismo. La Iglesia no dejaba de progresar aun en las épocas de mayor crisis, gracias a su capacidad de asegurar un aparato sólido de autoperpetuación y retroalimentación. En el siglo X la reforma monástica de Cluny dio al papado una institución sólida para asegurar, primero la disciplina y luego la oportunidad de contar con un brazo internacional de comunicación en todo el mundo. Las instituciones monásticas nunca tuvieron dificultad en hallar benefactores que les apoyaran para sobrevivir en la época de mayor penuria, y contaban con una economía planificada, de forma que sus necesidades eran anticipadas y proyectadas para períodos muy largos en los que se podían acumular experiencias y mejoras técnicas.

Gracias a múltiples exenciones y privilegios, la institución episcopal había logrado obtener no solamente ventajas fiscales sino el dominio mismo de varias funciones económicas en la creciente ola de mercaderes que aventuraban al comercio con el Oriente y aun con los árabes.

Los obispos reclamaban del Emperador privilegios que casi siempre eran concedidos, sobre todo si los prelados eran parientes del monarca. Los monasterios estaban, las más de las veces, gobernados por hijos, legítimos o no, de los nobles y por ello éstos los dotaban con tierras, molinos, derechos de peaje y terrenos para ferias. Con mucha frecuencia en el siglo X se concedió el producto de las regalías a los obispos, constituidos en señores feudales, siervos de reyes o

RESEÑAS

emperadores a quienes debían censos, tasas y contribuciones. Los diplomas consagraban a estas concesiones derecho a crear mercados, acuñar monedas, recaudar impuestos indirectos en los puertos, etc. Algunos textos aluden a los mercaderes que usaban estas plazas y pagaban impuestos. "La abadía de Gandersheim estaba autorizada a recibir una tasa de mercaderes que llegan del Rhin, atraviesan el Saale para alcanzar el Elba."¹

Los monasterios jugaban un papel económico muy importante, tanto los de hombres como los de mujeres, y para 990 la institución cluniacense había alcanzado proporciones inmensas, que les permitían estar exentos de los censos y juramentos de fidelidad debidos a los señores. Añádase a esto que los señores feudales vieron reducido su poder cuando el uso de la moneda se hizo más general, y algunos obispos y aun los monasterios adquirieron el derecho de acuñar su propia moneda. Lo cual provocará un aumento de la demanda de este medio de cambio. También indica que los monasterios estaban muy inmersos en las tareas temporales de los reyes y emperadores, es decir que la vida económica les tomaba buena parte de su tiempo.

Los monasterios eran propiedad de los grandes terratenientes del siglo X y su influencia se dejaba sentir en la vida social tanto como en la economía. Originarios de familias aristocráticas, los abades y abadesas tenían posibilidad de hacer cumplir sus deseos incluso por encima del poder feudal. Los monasterios se diseñaban para satisfacer necesidades de la clase noble. Amplios espacios, solemnes claustros, arquitectura de altos techos y largas bóvedas, que albergaban cómodamente a los monjes nobles, y más modestamente a los legos y los esclavos; instituciones monumentales, con todas las dependencias necesarias para funcionar como aglomeraciones de autoconsumo, autosuficientes.

Si bien el siglo X no fue época de abundancia, fue ciertamente de crecimiento, la población aumentó proporcionalmente al incremento de las cosechas, y con la satisfacción de las necesidades más apremiantes, la paz volvió a brillar paulatinamente.

Las monjas del siglo X

Hrotswith pertenece a esa generación de mujeres cultas que en la paz y el ocio de sus castillos utilizan el tiempo libre para cultivar el espíritu en lo más alto de sus vuelos.

¹Doehoerd, R. *Occidente durante la alta Edad Media*, Barcelona, Labor, 1974, p. 171.

RESEÑAS

Cuando Hrotswith ingresó en el monasterio de Gandersheim era abadesa Gerberga, una sobrina de Otón el Grande con la que tuvo estrecha relación, especialmente de carácter intelectual. Por sus escritos sabemos que nuestra autora leyó no solamente a Terencio sino también a otros autores clásicos como Virgilio, Prudencio, Seludio, etc. En lo que se refiere a su esquema filosófico-teológico, se apoya fuertemente en Boecio.

Las traducciones editadas recientemente por el Dr. Luis Astey,² han vuelto a poner de relieve la importancia de estas instituciones religiosas en su tiempo, y los dramas, aparte de todo el interés lingüístico que suscitan, también revelan contenidos teológicos nada despreciables.

Hay dos puntos importantes que quiero resaltar en estas breves páginas: La cosmología de Hrotswith en el Pafnucio; y Las implicaciones del concepto de Dios como forma sin materia.

La cosmología de Hrotswith tiene un marcado sabor pitagórico y en general de las cosmologías de los griegos, luego transvasadas por los escolásticos, en este caso por Boecio. Se trata de la comparación del microcosmos del ser humano con el macrocosmos universal; y de hacer la dialéctica comparación de la concordia de los contrarios en el compuesto humano y en el cósmico.

104 | La Cosmología de Hrotswith

Hrotswith sabe que el mundo es una armonía de cuatro elementos (Pafnucio: *armonica moderatio concordantium*, fol. 109r³). Al igual que Heráclito sabe que la razón (*logos*) rige todas las transformaciones del Fuego, que es la causa de la armonía universal (Heráclito, Diels 22B5⁴). Procediendo todas las cosas de un mismo principio, los contrarios de hecho son también una misma cosa: De la

² Hrotswitha de Gandersheim, *Los seis drama*, traducción, introducción y notas de Luis Astey, 1990, México, ITAM-FCE, Sección de Obras de Lenguas y Estudios Literarios, p. 304.

³ Que la armonía es una mezcla o composición de contrarios lo decía Aristóteles, *Del Alma*, I, 4, 407b: "El alma es una suerte de armonía, pues afirman (algunos filósofos) la armonía es una mezcla y composición de contrarios", C. Egger *et alii*, *Los filósofos presocráticos*, n. 150, t. III, p. 118.

⁴ Esta armonía es a la vez cósmica y musical. "Es sabio convenir que todas las cosas son una" dice Heráclito; y de todos los que ignoran esto o no convienen, se lamenta de este modo: "No entienden cómo al diverger se converge consigo mismo; armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira" (Diels 22B50-51, Ehlers, no. 631).

RESEÑAS

lucha de los contrarios con la que se unifican las oposiciones de cosas diferentes brota una "bellísima armonía" (Heráclito, Diels 22B80).⁵ Para Hrotswith "el mundo mayor ha sido integrado de cuatro elementos contrarios por el designio del Creador". Esto es lo que hace la *symphonia* de las realidades, puesto que *Symphonia dicitur modulationis temperamentum*.⁶

Antropología y cosmología

Para Hrotswith el fundamento último de la antropología es el carácter espiritual del hombre que lo hace diferente de todo lo demás, *el anima spiritualis*, elemento que a la vez hace al ser humano diferente de los animales y semejante a Dios. Porque Dios es forma sin materia.⁷

Esta armonía sinfónica produce lo más admirable del mundo, que es resultado no solamente de los elementos materiales contrarios, sino de lo más contrario que se pueda imaginar: el cuerpo y el alma. Para Hrotswith esto es obra que solamente puede ser armonizada por Dios mismo: *ad nutum creatoris*. Y según el principio de Heráclito transmitido por Aristóteles, de las cosas más discordantes surge la más bella armonía.⁸

La armonía de los discordantes de que se habla en el compuesto humano, concuerda en un elemento que recibe los contrarios que es la substancia (*usía*).

Hombre y mundo son una concordancia de contrarios, una concordia de discordantes, los cuales conjuntados en una substancia, se hacen y manifiestan como unidad. En la substancia se encuentran unidos por una razón de proporcionalidad. La razón de proporcionalidad en la substancia opera como elemento de distinción, de forma que los elementos que por alguna razón de proporcionalidad se unen resultan ser realidades iguales a sí mismas, pero diferentes de cada una de las demás. Esta razón de proporcionalidad las constituye en substancias aparte o naturaleza diferente.

Abruptamente aparece en el discurso de Pafnucio la pregunta de sus discípulos sobre la música, que el eremita clasifica entre las disciplinas del cuadrivium. Hrotswith pone en boca del eremita un discurso amplio y bien informado sobre la música tal como aparece en Boecio.⁹

⁵ Ver C. Eggers, *Los filósofos presocráticos*, no. 623, p. 347.

⁶ Pafnutius, fol. 110 v. en la edición K. Strecker, citada por Luis Astey, p. 186.

⁷ Calimachus: "*Divina substantia, quae vere et singulariter ...es(t) forma sine materia.*"

⁸ Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 2, 1155b. (Tr. esp. en Eggers *op.cit.* no. 624, p. 347.)

⁹ Boecio, *De musica*, PL 63-1, cols. 1167-1300.

RESEÑAS

Con esto Hrotswith nos hace notar dos cosas: primero que los monasterios de su tiempo eran mansiones del saber, donde se leían y releían los manuscritos más apreciados del tiempo, entre los que se encontraban los de Boecio y sin duda también los de Casiodoro.

Porque no hay que olvidar que es la misma época del Gerberto de Aurillac, gran amigo de Otón III, de sabiduría enciclopédica, que estudia en Aurillac y en Vich (Cataluña) matemáticas, ciencias naturales y filosofía. Era igualmente competente en las siete artes liberales, por lo que había sido llamado a dirigir la escuela catedralicia de Reims. Arzobispo de Ravenna, fue elegido Papa y tomó el nombre de Silvestre II. En esta época Odilón dio un impulso extraordinario a Cluny, cuyo lustre permanecería por más de dos siglos. Con Nilo Romualdo en Italia hicieron de la vida eremítica un paradigma de cultura monástica.

Por eso este eremita (*hermicola*) Pafnucio declara: *plene sum nescius, non philosophus*, ignorante, no filósofo; de plano incipiente. Lo que sabe no es sino "una gota que salpicó del banquete de los padres sabios y que él captó al vuelo, como de paso, sin pararse a hacerlo de propósito".¹⁰

Pero Hrotswith también quiere hacer notar que las filosofías no son el fin de la vida de un cristiano; son más bien las actitudes, las acciones las que determinan el destino final del hombre, tanto del ignorante como del filósofo. "Lo que ofende a Dios no es ciencia conocible, sino la injusticia del sabio" (evidentemente porque lo hace a ciencia y conciencia). Para Hrotswith la ciencia es buena porque intenta conocer al creador del sujeto conocedor como el objeto conocible: de forma que el que conoce todo lo que Dios hizo con su peso, medida y orden, saca de este conocimiento más amor a su Creador.

Hrotswith es una religiosa cenobita conciente de que el estudio es positivo para las monjas, que les sirve para la vida monástica y que existen hombres eremitas sabios alrededor suyo, sabios que son justos, buenos.

Sin embargo insiste en la prioridad de la tarea de la conversión del pecado a la virtud como objetivo final del eremita. En el drama que nos ocupa el protagonista se disfraza de paisano para poder entrar de incógnito en los ambientes de vida galante y rescatar a Taide, caída en el vicio de la prostitución.

La teología, ciencia de Dios, utilizada por Hrotswith es también boeciana. Este teólogo romano que fue Boecio había bebido en fuentes aristotélicas el hylemorfismo y bajo esa luz interpretaba los datos revelados en la Biblia, es decir de manera escolástica. Él hace la distinción muy aristotélica entre materia y forma; aquello que cualifica una substancia es la forma que adviene a la materia. Solamente Dios no tiene materia ninguna: la substancia Divina es Forma sin

¹⁰ Pafnutius, fol. 111r ed. cit., p. 189.

RESEÑAS

Materia y no puede ser un substrato (lo que impide que cambie o se multiplique), por lo tanto Dios es Uno.

La muerte de Taide por su terrible penitencia de confinamiento a un estrecho espacio murado da oportunidad a la autora para componer una bella oración que expresa mucho de su teología.

En la oración final del Pafnucio, Hrotswith trae una descripción de Dios y del hombre que hace honor a su maestro Boecio y dice así:

1. Qui Factus a nullo,
2. vere es sine materia forma,
3. cuius simplex esse hominem,
4. qui non es id quod est
5. ex hoc et hoc fecit consistere
6. da diversas partes huius solvendae hominis,
7. prospere repetere principium sui originis,
8. quo et anima coelitus indita
9. caelestibus gaudiis intermisceatur
10. et corpus in molli gremio terrae suae materiae, pacifice foveatur
11. quoadusque, pulvereae favilla coeunte, et vivaci flatu, redivivos artus iterum intrante,
12. haec eadem Thais resurgat perfecta, ut fuit, homo, inter candidulas oves collocanda
13. et in gaudium aeternitatis inducenda;
14. Tu qui solus es id quod es, in unitate trinitatis regnas et gloriaris
15. per infinita saecula saeculorum.¹¹

107

Comentario:

1. Hecho por nadie, sin factura, que no proviene de nada anterior a él, origen sin origen, Hrotswith sabe que se trata de Dios ingénito y fuente de toda generación. El Dios de Hrotswith es el Absoluto, Todo Otro, Alteridad suprema, ser sin par, del cual nada se puede pensar. Es un Dios aristotélico, boeciano.

¹¹ La cito en latín porque una traducción literal resultaría incomprensible. El esfuerzo de Luis Astey es loable.

RESEÑAS

2. "Eres en verdad forma sin materia", es decir, no sujeto a cambios, pues el sustrato de los cambios es la materia. Dios inmutable no es compuesto sino simple, el Uno, pura forma, puro acto (sin potencia), dinamismo puro sin que algo de él pueda ser pasible o susceptible de perfeccionamiento o cualquier otra mutación.

3. La "existencia (*esse*) simple" de este Dios "hizo consistir al hombre de una cosa y otra (materia y forma substancial)". Dios simple produjo lo compuesto, Dios pura existencia sin ninguna materialidad, hizo al hombre de materia y de forma, lo hizo compuesto, por tanto mutable y corruptible; pero Dios no se puede repetir a sí mismo, ni crear otro Dios igual, que no fuera él mismo.

4. "Da a las diversas partes de esta (constitución) del hombre que se ha de disolver." La constitución del hombre, el cuerpo y el alma, se han de separar por la muerte: la materia del cuerpo humano y la forma substancial del alma.

5. "Retornar con felicidad al principio de su origen." La súplica de que las partes regresen felizmente a su origen está cifrada en la selección de los términos; Hrotswith usa *prospero*, *pro-* y *-spero*, que se puede traducir por "encaminarse con esperanza hacia el principio de su origen". Estas últimas palabras no son tautológicas, pues vimos en 1. que la "forma sin materia" es el Principio de toda la realidad (*arjé* en griego), de su origen o nacimiento, o creación o producción; todo esto alude la palabra *origo* (derivada del verbo latino *orior*): nacer, principiar. Al límite podríamos aceptar una traducción como "Concede a las partes bien diversas del hombre, que además se han de disolver, retornar a Dios Principio de su existencia".

(...)

8. "Introducida (*indita*) el alma desde el cielo en este principio" puesto que regresa esa parte (el alma), una vez desligada, a su principio, que es Dios; lo hace por un llamado divino y una introducción al ámbito celestial, o sea, desde el cielo (*caelitus* medieval por *coelitus* clásico).

9. "A fin de que el alma participe de los gozos celestiales", propiamente que sea mezclada con los gozos celestiales.

RESEÑAS

10. "Y que el cuerpo (*foveatur*) sea estrechado *en el suave seno de la tierra*." La tierra es el origen del cuerpo y a ella regresa. Hrotswith piensa que el regreso del cuerpo a su origen es como un abrazo suave, en el regazo materno de la tierra. "Por la tierra, su materia sea abrazada pacíficamente." Hay que notar el adverbio *pacifice*, porque ese abrazo de la inhumación concede al cuerpo, con la terminación de sus fatigas, la paz.

11. "Hasta que el polvo de la ceniza (a que quedó reducido el cuerpo) se congrege y el hálito de vida entre de nuevo en los revividos miembros del cuerpo." El polvo de las cenizas se junta para formar de nuevo el cuerpo y el soplo vivaz,¹² es decir que da vida, entra nuevamente en los miembros del cuerpo que se han articulado de nuevo.

12. "Esta misma Taide resucite perfeccionada." La resurrección es el fin (*telos*) de la vida santa, el final es el acabamiento, terminación que equivale en el contexto a la perfección. Perfecto porque terminado por Dios, y porque el propio Dios le da el "acabado"; perfecto porque llegó hasta el fin que hace perfecta una obra.

Pafnucio dice que la propia Taide resurgirá perfecta en su humanidad, como fue, "ser humano".¹³ Como si dijéramos que Taide recuperó su inocencia por su conversión y penitencia; así recobrará su estatuto humano al arrepentirse y restaurar su imagen humana. Subyace en todo ello la concepción de que el hombre es la imagen de Dios,¹⁴ y esta imagen no se pierde aunque se empaña con el pecado, la restauración en la gracia de Dios hace relucir la imagen y le otorga la semejanza.

13. "Y ser colocada entre las ovejas cándidas e introducirla en el gozo de la eternidad." En *Mateo* (cap. 25) los cabritos van al lugar del castigo y las ovejas al destino del premio; el negro se atribuye a los cabritos y la candidez a las ovejas.

14. "Tú el único *lo-que-es*, en la unidad de la Trinidad." Traducción

¹² Traducir *flatus vivax* por soplo perenne parece solidificar una expresión dinámica.

¹³ Es singular el uso que hace del sustantivo *homo*, ver otro ejemplo del mismo uso en fol. 118r, p. 205: *Post quindecim dies hominem exies*.

¹⁴ Ver *Calímaco*, ed. cit., fol. 100r-v, p. 163 [p. 167]: *Divina substantia... quae hominem and tui imaginem plasmasti*.

RESEÑAS

forzada, pero posible, que no hace caso del tiempo presente del verbo ser en segunda persona (es), añadido por los editores. Esto constituye una manera de aproximarse a la Trinidad desde la unidad de la substancia, como lo hacía Boecio.

15. "Y vives y reinas por los siglos de los siglos", que es la doxología trinitaria con la cual se concluyen las oraciones en la liturgia romana.

Los seis dramas, nos ofrece una prosa austera, recia, a veces áspera, que nos refleja una alta Edad Media conflictiva y violenta, donde los monasterios de varones y de mujeres son los reductos de la cultura que se habría de diseminar en Europa Occidental. La baja Edad Media buscará completar con otras fuentes —como la de los árabes—¹⁵ una cultura que había llegado destilada en los filtros de Casiodoro, Símaco y Boecio, herederos de un tiempo de enfrentamiento militar y cultural (s.VI) y de caos socio-político. El tiempo había hecho estragos y para finales del siglo X la situación de las humanidades era lastimosa. Abbón de Fleury, abad de Fléury-sur-Loire se queja con estas palabras: "Yo gemía profundamente en los ejercicios de mi primera edad, viendo las artes liberales en la mayor postración y el saber reducido a un pequeño número de adeptos que vendían muy caras sus lecciones."¹⁶ Por esto la labor intelectual de las mujeres que como Hrotswith, Rikkaridis y Hedwigis se dedicaron a las letras es más encomiable, aún. El de Hrotswith es el fruto de un trabajo intenso, organizado y sostenido en una época adversa.

110

LUIS RAMOS

Fctad. de Filosofía y Letras, UNAM.

¹⁵ Como se mencionó antes, Gerberto de Aurillac (Auxerre) conoció manuscritos derivados o traducidos del árabe sobre matemáticas y astronomía, procedentes de mozárabes o judíos españoles, con ocasión de su estancia en Vich (Ausona).

¹⁶ Citado por G. Fraile, *Historia de la Filosofía* tomo II (1), Madrid, BAC, 1975, p. 340.

RESEÑAS

Desde la historia de las ideas, concretamente filosóficas y teológicas, es agradable encontrar que Hrotsvitha de Gandersheim pertenece a un grupo de monjas medievales de asombrosa cultura –para su momento–, del que formaron parte poco después peronas tales como Sta. Hildegarda, Sta. Gertrudis, Sta. Matilde y otras muchas. Llama la atención que en aquel entonces hubiera mujeres así, como nos llama la atención que en el México colonial haya habido alguien como Sor Juana. Tan antifeministas solemos ver a esas sociedades y a esas épocas. La asociación con Sor Juana no es un tópico obligado, sino algo esclarecedor. Monjas aquellas también, da la impresión de que se encerraban en los conventos para consagrarse no solamente al amor a Dios, sino también al saber. Así vemos que Eloísa, la enamorada de Abelardo, el gran filósofo optó por el monasterio después de que ambos juraron consagrarse al saber y a Cristo, y llegó a ser una culta abadesa; siempre mujer de gran estudio. Se comprueba que en aquellas épocas el camino de las letras era el del monasterio, tanto para los hombres como para las mujeres. Fuera del monasterio estaban el camino de las armas y otras profesiones, pero en él se asentaba el oficio del pensamiento. Las escuelas monacales, antecesoras de las universidades, eran en ese tiempo la sede de los estudios y funcionaban en los monasterios de varones; pero en los femeninos, aunque no había escuela pública, se daba un ambiente y clima de estudio hoy difícil de imaginar.

Esta pléyade de monjes y monjas eran cultivadores de la teología y la espiritualidad, que encendían sus corazones con la llama viva del ansia por participar de la vida misma de Dios. También eran guardianes de la cultura clásica, bastante derruida por las invasiones bárbaras, no metafórica sino literalmente. Y la cultura clásica entendida no sólo como filosofía griega y latina, útil a la teología, sino también comprendiendo la literatura pagana. A ésta se la imitaba ya sin su paganismo, vertiendo en sus suaves formas el múltiple contenido de los misterios cristianos. Por eso no es de extrañar que esta monja, imitadora de Terencio, haya adoptado motivos cristianos como tema de sus composiciones. Además, la tersura del estilo de Terencio se prestaba para el tipo de ideas que Hrotsvitha quería transmitir. Ella misma dice, en su prefacio, que las ficciones de Terencio deleitan por la suavidad de su estilo, pero enseñan cosas poco convenientes.

RESEÑAS

Debido a eso, desea contrarrestar ese mal efecto y utilizar su suavidad para inculcar el amor a los valores del cristianismo y, especialmente, los del monacato cristiano.

En la carta prefatoria dirigida a ciertos sabios favorecedores de su obra, se alegra de que éstos le otorguen el beneficio de su atención, dados los grandes conocimientos que ellos poseen y no obstante su "mujeril talento". Se disculpa, sí, pero retóricamente, y ya se le nota consciente de que no depende de los hombres –sino sólo de Dios– para que la aprecien y valoren. Dios da el talento a cada quien, y ella puede usar el que recibió, aunque cree "que la inteligencia mujeril es tardía" (*quanto muliebris sensus tardior esse creditur* –p. 67–, es decir: "cuánto se cree que es más tardía la inteligencia de la mujer", pero sin concederlelo propiamente).

Es ya una conciencia de que el Dador de las luces dota a cada quien con su medida de talento, sea hombre o mujer. Es una reivindicación de la mujer de letras a la par del varón, con base en el talento que se muestre. Semejante a la reivindicación que hará siglos más tarde Tomás de Aquino de los mendicantes, para que puedan enseñar en la Universidad, que los seculares querían impedir. Se basa en el mismo fundamento: que enseñe quien tenga talento para ello, y muestre dicho talento, independientemente de que sea mendicante o secular. Así también Hrotsvitha quiere que se valore lo que alguien escribe no porque sea hombre o mujer, sino por el talento que manifieste en sus escritos.

112

De los seis dramas quiero centrarme en dos de ellos, que tienen que ver directamente con perspectivas sociohistóricas de la mujer, en los que se escenifica la conversión de mujeres pecadoras. En ellos se aprecia especialmente la sensibilidad femenina de Hrotsvitha. Así como está enarbolando la bandera de la mujer como sujeto de virtudes, tanto intelectuales como morales, tanto teóricas como prácticas, de igual modo se le nota tratando de mostrar el camino del bien a las mujeres que han caído en el pecado trazándoles el sendero a través de la presentación dramática de mujeres que supieron levantarse de su postración. Ciertamente en ello ocupa un lugar importante la imagen del varón, del hombre santo que las ayudó; pero eso no hubiera servido de nada si la voluntad de las mujeres de que se trata no estuviera animada por la comprensión de la valía de lo femenino.

Dichos dramas se titulan "Abraham o Caída y conversión de María, sobrina del eremita Abraham" y "Pafnucio o Conversión de la meretriz Taide".

En la primera, el ermitaño Abraham cuenta a su coeremita Efrén que María había quedado huérfana y él la recogió y la cuidó, dándole piadosa instrucción en su eremitorio. Pero un día ella, atraída por el pecado y movida por el diablo,

RESEÑAS

se escapó para entregarse a los placeres y a los que la requieran como amante. Abraham se da entonces a la tarea de encontrarla.

A través de un amigo la localiza en una ciudad vecina, donde vivía en casa de un proxeneta, que la regalaba y al cual ella enriquecía con la venta de sus favores a los muchísimos enamorados que acudían a ella. Abraham se disfraza de militar y se finge otro de los amantes que la solicitaban. Cuando uno al otro se descubren, María se arrepiente de su caída, y dice a Abraham que, seducida por el pecado, ahora siente vergüenza de acercarse a la santidad de él. Éste la perdona, y la recibe nuevamente.

El amor paternal de Abraham, que va por ella, temerosa de no tener ya perdón de sus faltas, puede más. Y le asegura que es peor desesperar de que Dios la dispense, "porque así como la chispa del pedernal no puede inflamar los mares, así la acritud de nuestros pecados carece de fuerza para alterar la benignidad de Dios". Y, dado que ella sigue temerosa, le dice "Recaiga sobre mí tu iniquidad. Tú únicamente regresa al lugar de donde saliste y comienza por segunda vez el modo de vida a que estabas consagrada" (p.185). Se nota aquí la fuerza que dimana del estilo de Terencio: *In me sit iniquitas tua; tantummodo revertere ad locum, unde existi, et ini secundo conversationem, quam deseruisti* (p. 204). Y María vuelve al eremitorio, transformada en un ejemplo de vida santa.

En el otro drama, el de Taide, Hrosvitha muestra su interés por la música, la armonía de las esferas, el macrocosmos y el microcosmos. Hace una mención del hombre como mundo menor o microcosmos que refleja las cosas del universo, ya que abarca todas las esencias, las materiales y la espiritual. ¿Por qué trae aquí a cuento este tema del microcosmos, tan profundo? Quiere marcar la dignidad del ser humano, que es compendio y culminación de todas las cosas materiales y que, además como los ángeles y Dios, tiene naturaleza espiritual. Esa dignidad se ve mancillada cuando se incurre en el vicio y en la miseria moral. Es lo que le había ocurrido a Taide, que vivía como meretriz, dada a la lujuria y a la ambición. Pafnucio, el anacoreta, se acerca a ella para rescatarla del pecado, valiéndose de que ella acepta al Dios verdadero, del que cree que puede escaparse y al cual, sin embargo, implora: Jesucristo. Pafnucio, como Abraham en el otro drama, se finge uno de los amantes que llegan a pedirle satisfacción de sus deseos. Ella escucha sus razones para cambiar de vida, y convencida, se dedica a una penitencia más severa que la de otras mujeres que buscaban la perfección espiritual en ese eremitorio. Resalta aquí la fuerte voluntad y la entrega generosa de la mujer.

Asimismo, en este drama se ponen de manifiesto los conocimientos de filosofía de Hrosvitha. Por ejemplo, su conocimiento de Aristóteles. Señala correctamente que quien sepa discurrir de acuerdo con la dialéctica (*qui dialect-*

RESEÑAS

tice scit disputare), sabrá que a la substancia, que ella denomina de modo helenizante la *usia*, nada le es contrario, "sino que ella es receptora de los contrarios" (p. 212). Y al final del drama habla de la muerte del cuerpo y de la inmortalidad de alma con términos tomados del hilemorfismo aristotélico (p. 231). También hay un rasgo platonico-agustiniano: la alusión que hace a la armonía del cosmos según peso, orden y medida. San Agustín la tomaba del libro bíblico de la *Sabiduría*, en el que dice que Dios todo lo dispuso en número, peso y medida. Aquí aparece cambiado el número por el orden, pero acaba por hacer mención a la aritmética, la astronomía y la música de las esferas celestes, con lo cual queda en el mismo contexto matemático y metafísico en el que lo había usado. San Agustín.

En suma, los dramas de Hrotsvitha nos hablan de un mujer, su autora, que era un compendio del saber de su época, muy a la altura de los sabios de aquel entonces. Lo cual no deja de causarnos un agradable asombro y una profunda sensación de respeto hacia su persona.



librero



B O L E T Í N ■ B I B L I O G R Á F I C O

AIESEC es un esfuerzo organizado y dinámico para encontrar la solución a sus problemas por medio de su programa de prácticas gerenciales a nivel internacional. Cuarenta y dos años a nivel internacional y veintisiete años de experiencia en México nos respaldan.



ASOCIACION INTERNACIONAL
DE ESTUDIANTES EN CIENCIAS
ECONOMICAS Y COMERCIALES

Para mayores informes contacte con nosotros:

AIESEC-ITAM

Río Hondo # 1 Col. Tizapán

San Angel 01000 México D.F

Tel.- 550-9300 al 01 ext. 125

Fax.- 548-5620 At'n. AIESEC

Telex.- 1775725 PTECME At'n. AIESEC

Bitnet.- AIESEC@ITAMVMS1

Revista de **FILOSOFIA**

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México.

Posee periodicidad cuatrimestral desde 1968.

Dirigida por José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Juan Manuel Silva y Jorge Aguirre Sala.

Información y correspondencia:

REVISTA DE FILOSOFIA. U.I.A.

Prolongación Paseo de la Reforma 880.

Lomas de Santa Fe, Del. A. Obregón.

C.P.01210. México, D.F.



**Los hechos se
comentan de
muchas maneras.**

unomásuno

*juzgue
y decida*



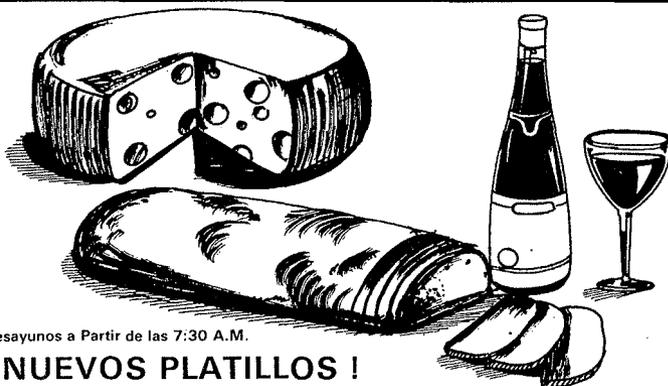
TOMO 17

Una librería nueva
de todo a todo

Atención Personal
Cafetería y Estacionamiento

Insurgentes Sur 2090
San Angel, a un costado
del monumento a
Alvaro Obregón

QUESO PAN Y VINO, S. A.®



Desayunos a Partir de las 7:30 A.M.

¡ NUEVOS PLATILLOS !

AV. DE LA PAZ No. 40-106 SAN ANGEL 660-22-57

BUENA MESA Y AMIGOS

El Colegio de México
PUBLICACIONES

Blanca Torres (coord.)

**Interdependencia: ¿un enfoque útil para el análisis de las relaciones
México-Estados Unidos?**

Ilán Bizberg

Estado y sindicalismo en México

Lorenzo Meyer (comp.)

México-Estados Unidos, 1988-1989

Francisco Zapata

Ideología y política en América Latina

Soledad Loaeza y Claudio Stern (coords.)

Las clases medias en la coyuntura actual

Víctor Islas Rivera

Estructura y desarrollo del sector transporte en México

Departamento de Publicaciones

Camino al Ajusco 20, Pedregal de Sta. Teresa

10740 México, D.F. Teléfono 568 6033 exts. 297 y 388



LIBROS

*La transformación
del liberalismo
en México a fines
del siglo XIX*

Charles Hale

**PRÓXIMA
APARICIÓN**

DE VENTA EN
LIBRERÍAS Y EN LAS OFICINAS
DE EDITORIAL VUELTA:

Presidente Carranza 210, Coyoacán,
México 04000, D.F.

Los autores del Fondo

**CARLOS
BAZDRESCH
PARADA**

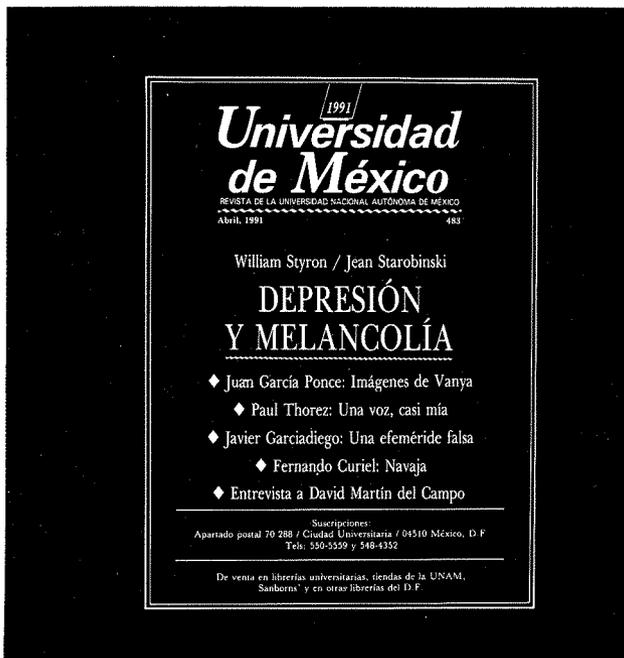
El pensamiento de Juan F. Noyola,

El estudio de Carlos Bazdresch es un examen atento, acucioso de la obra de Noyola, cuyas preocupaciones principales pueden reunirse en tres grandes temas: la inflación en América Latina; el desarrollo económico de nuestros países, y la Revolución cubana, todo esto apasionó a Noyola durante los últimos años de su vida.

De venta en librerías



Fondo de Cultura Económica



CENTRE D'ÉTUDES MEXICAINES ET CENTRAMÉRICAINES

Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, Jean Meyer ed., y autor tomos II a V. Thomas Calvo, autor tomo I

I Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI-XVII. Dos siglos críticos en los que los habitantes de la costa y del plan estuvieron sometidos a la Conquista mientras que los nayaritas del este y del oeste se dedicaban a resistir la integración al sistema colonial, refugiándose en el Nayar (es el periodo menos conocido y más importante por ser la matriz del mundo por venir).

II Nuevas mutaciones: el siglo XVIII. Siglo de luz y sombra, de mucho movimiento, en esa tierra fronteriza de la dinámica Nueva Galicia. Siglo de expansión territorial y de proyección imperial; se funda San Blas, "Gibraltar de las Américas" como pieza clave en el control del Pacífico, de las Californias y del lejano noroeste amenazado por los cosacos rusos.

III El Gran Nayar. "Reducido y pacificado en 1722" es la región serrana de los coras y huicholes, mexicaneros y otros grupos indígenas. Historia de las misiones jesuitas y franciscanas; de la aculturación y de la resistencia violenta y pacífica de los indios nayaritas; del conflicto entre los jesuitas y el Estado borbónico.

IV La Tierra de Manuel Lozada. Historia agraria de todo el siglo XIX; historia político-militar en cuanto está ligada a los problemas de tierras y comunidades. La segunda parte está dedicada a Manuel Lozada, líder agrario, político y militar entre 1853 y 1873, y verdadero fundador del estado de Nayarit.

V De cantón de Tepic a estado de Nayarit, 1810-1940. Jean Meyer y Alicia Hernández
Remite al tomo IV al que complementa en los aspectos demográficos, económicos y sociales. Se le da mucha atención al puerto de San Blas factor decisivo en la prosperidad y autonomización de la zona. La segunda parte trata de la revolución de independencia, del porfiriato y de la Revolución.

Trace 18. Centroamérica después de Esquipulas II
Seis autores centroamericanos y tres franceses estudian la crisis político militar en sus dimensiones internas y externas, globales y peculiares a cada país. A la guerra de "baja intensidad", corresponden "las democracias de baja intensidad".

La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. Jacques Galinier, coedición con la UNAM y el INI, 746 págs.

Análisis de las correspondencias entre la concepción de los actos rituales, la imagen del cuerpo y la visión del mundo de los otomíes en el sur de la Huasteca. Se ilumina el sentido profundo de las "costumbres", de la devoción a los muertos y del camaval, el diálogo tenebroso del sexo y de la muerte.

CEMCA, Sierra Leona 330, 11000 México DF, tels. 540 59 21 / 540 59 22, FAX 540 59 23.

ESTUDIOS

Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • BUÑUEL • EU-REKA • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERIA ERMITA • EDICIONES QUINTO SOL • GRANÉN PORRÚA • ZAPLANA • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • E.N.A.H. • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • SALVADOR ALLENDE • EL JUGLAR • ÁBACO • DE TODO • MARTI • MADERO • TOK'S • AMOXTLI • C.I.D.E. • CATESA • COLEGIO DE MEXICO • SUPER LIBRO (PERISUR) • U.A.M. • POLIFORUM CULTURAL SIQUEIROS • BRITANICA • FRANCESA • BIBLIOGRAFICA • NUEVO CONCEPTO • FERNANDO PORRUA • CENTRO.(SAN ANGEL) •

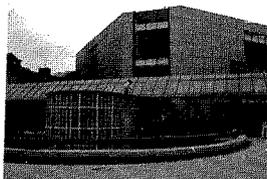
Búsquela también en las principales ciudades de toda la República

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN (Use letra de imprenta)

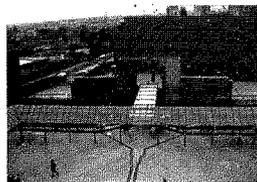
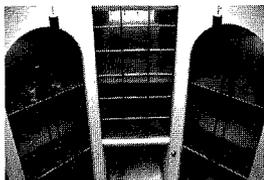
ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE
INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO
POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCIÓN 4 NÚMEROS		COSTO POR EJEMPLAR ATRASADO												
<input type="checkbox"/> \$ 40,000.00 Distrito Federal <input type="checkbox"/> \$ 45,000.00 Interior de la República Mexicana <input type="checkbox"/> 35 dól. Extranjero		<input type="checkbox"/> \$ 11,500 M.N. República Mexicana <input type="checkbox"/> 10 dól. Extranjero												
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados													
	1	4	6	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	24	25								
Nombre _____														
Apellido Paterno		Materno		Nombre										
Ocupación _____		Dirección _____												
Colonia _____		Delegación _____		C.P. _____										
Ciudad _____		Edo. _____		País _____										
Teléfono _____		Matrícula ITAM No. _____												

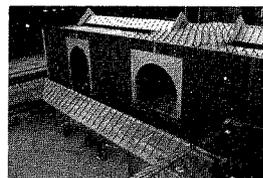
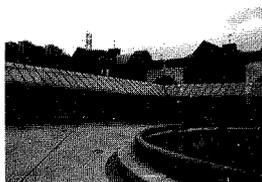
Nuevo Centro **ITAM** de Investigación y Estudios de Posgrado



Investigación, excelencia académica, pluralidad



45 años contribuyendo al desarrollo integral de una
sociedad más libre y más justa



INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

NUEVO PLANTEL:

Camino de Santa Teresa No. 930

Col. Héros de Padierna

Delegación Magdalena Contreras, C.P. 10700

México, D.F.

Tel. 568 30 99

