

ESTUDIOS
ITAM

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

PENSANDO UN MUNDO DÉBIL

Edgar Morin

CUARTETO ESPAÑOL

Eduardo Subirats

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS
SOBRE MOZART"

Ernesto Garzón Valdés

LAS DOS HISTORIAS DE
JUAN DE MARIANA

José Barba-Martín

RAMÓN FERNÁNDEZ,
ESCRITOR Y COLABORACIONISTA

Nora Pasternac

ECOLOGÍA CONTRA MERCADERES

Cornelius Castoriadis

29

VERANO 1992



Mujeres que participan en el cambio

Ellas se han trazado nuevos objetivos.
Todos los días se enfrentan al mundo y salen adelante.
Nuestras lectoras son mujeres dinámicas, preparadas,
que se informan en las páginas de
uno:masuno para poder juzgar y decidir.

Entre usted también al selecto grupo
de nuestros lectores cotidianos.
Suscríbese al 5-63-99-11.

unomásuno

*juzgue
y decida*

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

29

VERANO 1992

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

29

VERANO 1992

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
Figuroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Blanca Heredia, Maribeth
Kauss, Carlos Mc Cadden, María Eugenia Terrones, José Manuel Orozco,
Nora Pasternac, Carmen Sánchez, Stephan Sberro, Jorge Serrano, Julia
Sierra, Reynaldo Sordo, Brian Stevenson

ESTUDIOS [ITAM] aparece en primavera, verano, otoño e invierno

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

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

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

Correspondencia:

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

ISSN 0185-6383

Licidad de título No. 2512

Licidad de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: El Equilibrista - Centro de Distribución
Interamericano S. A. de C. V., Botticelli 52, Mixcoac, C.P. 03910,
México, D. F., Tel.: 563 31 40 Fax: 563 86 07

Promoción y publicidad: Leopoldo Hernández

Tipografía en laser: Alma Camacho (ITAM)

Formación negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,
S. A. DE C. V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,
C. P. 11850 Tel. 271 22 39 y 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

UN PENSAMIENTO PARA UN MUNDO DÉBIL	7
<i>Edgar Morin</i>	
CUARTETO ESPAÑOL	15
<i>Eduardo Subirats</i>	
"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS SOBRE MOZART"	33
<i>Ernesto Garzón Valdés</i>	
LAS DOS HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA	51
<i>José Barba-Martín</i>	
RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR Y COLABORACIONISTA	71
<i>Nora Pasternac</i>	

NOTAS

ECOLOGÍA CONTRA MERCADERES	85
<i>Cornelius Castoriadis</i>	

SOBRE LA INTOLERENCIA 88

Ignacio Díaz de la Serna

SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA 97

Patricio Sepúlveda

RESEÑAS

DENIS ROSENFELD, *Du mal* 107

Juliana González

JOHN KING, *Sur: Estudio de la revista argentina* 111

Jaime Perales

ALINE PETTERSON, *Querida familia* 115

María del Carmen Grillo

UN PENSAMIENTO PARA UN MUNDO DÉBIL*

*Edgar Morin***

El mito de la cábala nos dice que, para que nuestro mundo adviniera, fue necesario que la Sustancia infinita se retirara y se exilara. Entonces los jarrones que encerraban las perfecciones se rompieron, y nuestro mundo nació del exilio y en el exilio, de la separación y en la separación, de la quebradura y en la quebradura, de la caída y en la caída, de la imperfección y en la imperfección.

De alguna manera, la cosmología actual, nacida de los progresos de la astrofísica, da a esta interpretación de la cábala un valor de metáfora. Nuestro mundo nació, aparentemente, de una especie de accidente en el seno de un infinito sin forma, ni espacio, ni tiempo. Aparentemente, este infinito se "exiló" de nosotros y nosotros nos exilamos de él sin que se aboliera en realidad. Las separaciones surgieron con el espacio y el tiempo, y la degradación de la expansión inicial trajo la materialización de las cosas. Todas las organizaciones que se formaron y se desarrollan en nuestro mundo son inseparables de una desintegración inicial. De hecho, todas las cosas de este mundo material implican en ellas su finitud, su corruptibilidad, su propia negación. Nos queda claro que no hay mundo ni progreso posibles sin una imperfección original e irremediable.

7

* Publicado en *Lettre internationale*, primavera de 1991. Traducción de Silvia Pasternac.

** Polígrafo francés nacido en Tesalónica. Entre sus últimos trabajos traducidos al castellano destaca la trilogía epistemológica editada por Cátedra, Madrid: *El método; La naturaleza de la naturaleza; La vida de la vida*.

Edgar Morin

No es que nuestro mundo sea viable a pesar de ser imperfecto, sino por ser imperfecto. Su imperfección es su condición de existencia, y es también la condición de su devenir y de sus desarrollos. La imperfección del mundo es también la fuerza del mundo, ya que en ella yacen las posibilidades evolutivas y creadoras. Se puede suponer que el mundo se creó a sí mismo y que continúa creándose a sí mismo a partir de su desastre original.

Para aceptar esta idea, es necesario echar abajo la visión del mundo que domina en nuestra tradición occidental. Ésta veía, en el mundo, la obra perfecta del Creador Perfecto. El Orden impecable de la Naturaleza daba testimonio de la obediencia cósmica a las Leyes del Todopoderoso. Después, cuando Dios fue expulsado del cosmos por Laplace, éste le confirió al Universo los mismos atributos de la perfección divina: la eternidad, la inalterabilidad, la incorruptibilidad, el Orden absoluto. En Descartes, Spinoza, Newton, un Dios fuerte disponía de un mundo fuerte. En Laplace, y después, entre los físicos deterministas del siglo XIX, Dios se desvanece, pero el mundo absorbió su Fuerza inmarcesible. La certidumbre teológica daba al creyente un fundamento absoluto para el conocimiento. Si, además, el Orden del Universo reflejaba la Razón divina, la razón humana, iluminada por la Fe e iluminándola a su vez, permitía un pensamiento fuerte apto para conocer un mundo fuerte. Si ningún pensamiento humano podía alzarse hacia la contemplación divina de la perfección del mundo, se debía a los impedimentos y a las imperfecciones de la mente humana, no a la insuficiencia de la Razón. Ciertamente, hubo en el pensamiento occidental una corriente mística, en la cual la racionalidad se juzgaba insuficiente para concebir a Dios y al mundo. Pero esto significaba que la hiperfuerza de Dios y de su mundo excedía toda racionalidad y toda inteligibilidad humana.

8

La debilidad de lo real

Con la crisis de los fundamentos que afecta al pensamiento occidental desde el final del siglo XIX, el conocimiento comprende que sufre una insuficiencia para resolver los problemas metafísicos y ontológicos. El

PENSAMIENTO PARA UN MUNDO DÉBIL

pensamiento reconoce su debilidad frente a un mundo demasiado fuerte para él. Cuando la ciencia es aquejada a su vez por la crisis de los fundamentos, ésta afecta las teorías científicas, que a partir de ese momento se reconocen como provisorias y falibles, pero no es así para el propio mundo. Cuando la crisis alcanza a la lógica y revela sus insuficiencias, queda claro que lo real es más profundo y el mundo es más vasto que la lógica. El mundo está inmerso en un Misterio inaudito, pero todavía no se sabe que este misterio contiene la debilidad de lo real.

De hecho, lo real se había ido debilitando insidiosamente desde que había surgido la física cuántica, a principios de este siglo. Ciertamente, la microfísica nos revelaba, en el nivel de la partícula, los límites de nuestras posibilidades de observación (principio de incertidumbre de Heisenberg), los límites de nuestra lógica (la *complementariedad* de las nociones de onda y de corpúsculo), e inauguraba la era de un pensamiento científico "débil", incapaz de captar el ser de las cosas y la sustancia de lo real. Sin embargo, y al mismo tiempo, la sustancialidad y la materialidad de lo real se habían debilitado, debilitando al mismo tiempo la plenitud misma de lo real... Más aún, la unidad misma de lo real se vio afectada cuando aparecieron unos niveles de realidad heterogéneos entre sí: el nivel microfísico, el nivel mesofísico (el de nuestros seres y nuestras vidas), el nivel cosmo-físico, y quizás también un tipo de realidad desprovista de todo lo que constituye nuestra realidad, es decir, de la separación espacio-temporal...

Por eso la crisis de los fundamentos no puede ser concebida únicamente como una crisis de los fundamentos de la filosofía y luego de la ciencia; es al mismo tiempo una crisis de los fundamentos del mundo, reveladora de su imperfección congénita, de su estado incompleto, de su carácter degradable, revelador al mismo tiempo de la debilidad y de la insuficiencia de *la Realidad*.

Entonces, no es solamente la impenetrabilidad de lo real sino también su debilidad lo que nos conduce a la idea vattimiana del pensamiento débil: ¿cómo imaginar un pensamiento que no sea débil para un mundo débil?

De todas maneras, hay que estudiar con más atención la idea del mundo débil. La debilidad del mundo no es una especie de leucemia o

Edgar Morin

de anemia generalizada. Hay, en el mundo y en lo real, sorprendentes cocteles de fuerzas y debilidades: ya hemos indicado que el mundo incluye cierto número de debilidades propias: una debilidad originaria (la *ruptura*), una debilidad de sustancia (la *realidad*), una debilidad de textura (el orden ya no es el soberano absoluto). Pero cada una de estas debilidades encierra su fuerza: la ruptura originaria liberó energías y potencialidades organizadoras inauditas; la debilidad de lo real supone un más acá y un más allá de lo real, que han sido su fuente y su sostén; la debilidad del Orden deja un lugar para una dialogística compleja Orden/Desorden/Organización, de donde han nacido y siguen naciendo átomos, astros, seres vivientes, mitos, ideas.

De hecho, es la complejidad del mundo la que está tejida con fuerzas y debilidades: las debilidades del mundo son ingredientes de la complejidad del mundo. La complejidad implica incertidumbre, azar, corruptibilidad, degradación, pero en relación dialogística (complementaria y antagonista) con determinación, orden, regeneración, que son sus puntos fuertes y sus momentos fuertes. Si la lógica y la racionalidad siguen siendo fragmentarias, segmentarias, provinciales en nuestra aprehensión del mundo, serán fuerzas a nuestro servicio para concebir el coctel de su complejidad.

10

Ciertamente, hay que reconocer que el pensamiento de un mundo imperfecto es y seguirá siendo inevitablemente imperfecto. Ciertamente, hay que reconocer que la mente humana no puede y no podrá captar los misterios del Origen, del Ser, del Sentido del mundo. Pero es necesario concebir también que el debilitamiento de la sustancia del mundo trae consigo una problematización fuerte y generalizada que da nuevo impulso a la fuerza imaginativa y a la disposición hipotética. (¿No es notable que la mayoría de los grandes físicos de nuestros días sean metafísicos salvajes, que lanzan las hipótesis más aventuradas sobre la naturaleza de nuestro universo?) Hay que ver que el pensamiento "fuerte" del racionalismo y del determinismo clásicos, incapaz de reconocer el desorden, el azar, la degradación, la muerte, sólo podía concebir una mecánica trivial incapaz de crear o de crearse. De la misma manera que un mundo totalmente ordenado es un mundo débil que no posee ni una pizca de invención, así un pensamiento totalmente ordenado es

PENSAMIENTO PARA UN MUNDO DÉBIL

totalmente débil frente a las realidades complejas de nuestro mundo. De hecho, todo pensamiento hiper-fuerte es un pensamiento hiper-débil.

El conocimiento complejo del mundo

Paradójicamente, el pensamiento débil de Vattimo es un pensamiento que tiene la fuerza de poder considerar y describir su propia debilidad y, por esto mismo, es de hecho más fuerte que cualquier pensamiento supuestamente fuerte. La paradoja es que todo pensamiento es débil cuando se cree fuerte, pero se hace fuerte al descubrir sus debilidades. Hay que agregar a esto que todos los grandes progresos del pensamiento propios del siglo XX se realizaron en el interior del descubrimiento de los límites del conocimiento, del pensamiento y de la acción humanos: límites de la observación (Heisenberg), límites de la información (Briouin), límites de la lógica (Gödel) y de la explicación (Tarski), límites del crecimiento, límites de la vida... Son progresos porque el conocimiento de los límites (de la mente, del pensamiento, de la acción) nos introduce al conocimiento de las posibilidades (de la mente, del pensamiento, de la acción). Somos como prisioneros de un campo de concentración que pudieran construir miradores desde donde podrían observar no solamente el área de encierro, sino también un vasto territorio más allá y, aún más lejos, el horizonte...

Más aún, sabemos desde Kant que el pensamiento se vuelve fuerte cuando se da vuelta hacia sí mismo y se toma como objeto de conocimiento. Hoy, por más insuficiente que sea la reunión de las disciplinas cognitivas, que tienen como objeto conocer el conocimiento, ésta trae una primera posibilidad objetiva de proseguir sobre el terreno científico la empresa que hasta ahora había sido filosófica. Pero una ciencia cognitiva no podría identificarse con otras ciencias "normales" que sólo toman en cuenta al objeto y excluyen al sujeto del conocimiento: en efecto, el conocimiento consagrado al conocimiento debe incluir necesariamente la dimensión reflexiva, ya que el medio para conocer y el

Edgar Morin

objeto por conocer son los mismos. El objeto y el sujeto del conocimiento sólo pueden ser separados al precio de la más grave de las mutilaciones.

Las ciencias cognitivas deben de estar integradas dentro de una intención simultáneamente científica/filosófica, subjetiva/objetiva, de conocimiento del conocimiento. Agreguemos que el conocimiento del conocimiento no podría estar aislado de la más pequeña de nuestras empresas cognitivas. Todo observador/visualizador que realice un conocimiento debe integrarse a este conocimiento. En este sentido, la conciencia hermenéutica constituye un paso obligatorio para el conocimiento, ya que éste es siempre interpretación y traducción. Asimismo, la conciencia epistemológica constituye un paso obligatorio para todo conocimiento, ya que éste es siempre una organización paradigmática/lógica que debe ser elucidada en cuanto tal. Así, según nuestro punto de vista, la epistemología y la hermenéutica no deben ser consideradas como antagonistas, sino como complementarias. Lo que bloquea al conocimiento es el hermeneutismo, que disuelve la realidad del objeto de conocimiento para dejar solamente la acción interpretativa; y es el epistemologismo, que, a su manera, destruye la realidad del objeto de conocimiento en beneficio de la estructura cognitiva.

12

Así, como ciencias cognitivas, la epistemología y la hermenéutica pueden ponerse en constelación en una empresa de "pensamiento fuerte" consagrada al conocimiento del pensamiento, a la integración de este conocimiento dentro de todo conocimiento, a la integración del pensamiento dentro de todo pensamiento.

El conocimiento del mundo, por su parte, será a la vez fuerte y débil, es decir, complejo. En lugar de querer apartar lo que fue el enemigo principal del pensamiento metafísico y del pensamiento mecánico, el Enemigo del Orden y de lo Absoluto, el Tiempo, focalizará siempre sobre la temporalidad. Cabalgará sobre el Tiempo, montura y camino errante del Universo, nacido de la desorientación del Infinito, en sus procesos de desintegraciones y de creaciones, de nacimientos y de muertes. Empecemos a rechazar la ciencia que rechaza al Tiempo, y empecemos a dar toda su amplitud a la *Scienza Nuova* anunciada por Vico que, como lo indica justamente Mauro Cerutti en *La danza che crea*, debe cubrir en adelante no solamente todos los conocimientos sobre el mundo, sino

PENSAMIENTO PARA UN MUNDO DÉBIL

también todos los mundos del conocimiento, incluyendo la epistemología.

Un pensamiento débil/fuerte

Así, podemos pensar en la posibilidad de un pensamiento que tenga la fuerza de considerar su propias debilidades y que tenga la fuerza de considerar las debilidades del mundo. Es necesario, de hecho, consagrar un pensamiento débil/fuerte a un mundo que lleva en sí mismo una debilidad de nacimiento, sin la cual, sin embargo, no hubiera podido nacer, y que carga con una debilidad en su realidad misma, sin la cual no habría realidad. Podemos soñar, más allá de los fenómenos, con un mundo fuerte, el de los nóúmenos kantianos. Pero creemos que no hay nóúmenos. *Lo que hay, es lo que no hay*. Es ese lleno absoluto que es al mismo tiempo el vacío absoluto (aquí David Böhm se acerca a Buda), este Ser absoluto que, como lo había indicado Hegel, no es otra cosa que la Nada absoluta. El *en sofi* infinito de la Cábala es el que se ha retirado y exilado. Nuestro pensamiento llevará para siempre en sí mismo las rupturas, las fragmentaciones, las insuficiencias y las contradicciones del mundo. Estará sometido al soplo del Vacío infinito. Y asumiendo esa debilidad encontrará su fuerza. Como decía Rimabud: *Fuerza o debilidad, ahí estás: es la fuerza*.

CUARTETO ESPAÑOL

*Eduardo Subirats**

I (*andante moderato*) **La identidad escandina: Ganivet**

Hablar sobre el ensayo español del siglo XX quiere decir hablar del "Tema de España". Familiarmente se conoce bajo este título una discusión literaria, demasiadas veces dotada de un cargado acento moralista, más que de una voluntad analítica, sobre la realidad histórica y la crisis social española en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX. El "Tema de España" constituye el centro gravitatorio de las obras de Ganivet y Maeztu, de Unamuno, Azorín o Machado, y de Valle Inclán... Sus dilemas y sus conceptos se prolongan hasta el ensayo posterior a la guerra civil, en obras del exilio, como las de Ayala y Zambrano, y muy particularmente de Américo Castro. Esta constelación de problemas literarios y sociales comprendió las expresiones diversas de una conciencia histórica en crisis, las formulaciones de una renovada identidad cultural y política, el análisis de las propias formas de vida, la conciencia de su diferencia con respecto al desarrollo social de la Europa protestante e ilustrada, y la confrontación con un ambiguo ideal de modernidad. Pero el "Tema de España" comprende, sobre todo, el relato de la construcción de un nuevo sujeto narrativo que

15

* Ensayista español, entre sus libros: *Figuras de la conciencia desdichada*, Taurus; *La cultura como espectáculo*, F.C.E.

Eduardo Subirats

es, al mismo tiempo, un sujeto social e histórico, en el horizonte de las crisis sociales y culturales que experimentan las sociedades europeas más avanzadas a lo largo del siglo.

Esta construcción subjetiva es formulada, en primer lugar, negativamente. Nace bajo el signo del fracaso moral, de la conciencia de un derrumbamiento de los valores tradicionales de la cultura española. Y de un pesimismo a la vez existencial e histórico. Es la crisis señalada por la fecha emblemática de 1898: la independencia de la última colonia española en América. España había fracasado definitivamente frente a América, en nombre de los valores arcaicos bajo los que llevó la empresa colonial: la cruzada cristiana, la guerra de conquista, los valores antimodernos del heroísmo cristiano, la identidad mística con lo absoluto y la concepción primitiva de un poder sustancial, en fin, la prolongada resistencia contra los valores filosóficos de la ilustración.

Esta conciencia negativa subyace de manera general al ensayo español de este siglo. "España es una nación absurda y metafísicamente imposible" se dice en el *Idearium español* de Ganivet.¹ "Raza atrasada imaginativa y presuntuosa, y por lo mismo, perezosa e improvisadora, incapaz para todo lo que signifique evolución... pueblo de mendigos e inquisidores...", había afirmado precisamente Costa.² "La sociedad española... tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora", escribió Ortega en su famosa *España invertebrada*.³ Y, en sus *Meditaciones del Quijote*, el celebrado escritor señalaba todavía más adustamente: "La realidad tradicional en España ha consistido en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España."⁴ En idéntico sentido escribiría, algo más tarde, Américo Castro: "La vida nacional consistió en procurar detener los golpes de quienes aplicaban la razón al vivir."⁵ Los tonos

16

¹ A. Ganivet, citado por Bernahnd Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren*, Berlín 1975, p. 124.

² *Ibid.* p. 295.

³ Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, 1981, p. 77.

⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 141.

⁵ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 22.

CUARTETO ESPAÑOL

sombríos se prolongan hasta la náusea: "España es víctima de una doctrina elaborada hace cuatro siglos...", especificaba Azaña en su obra *Tres generaciones del Ateneo*.⁶ La "enfermedad crónica" diagnosticada por Ortega en su *España invertebrada*, se traducía, en el análisis de la "realidad histórica de España" realizado por Américo Castro, en los términos de "inseguridad", "inanidad" y "desesperanza", en el horizonte de un arcaico antagonismo del vivir-morir o del "vivir desviviéndose".⁷ La misma representación del "desvivirse" la había formulado ya mucho antes Ganivet señalando que España era una "perpetua guerra civil".⁸

La primera formulación de este pesimismo histórico en los términos de la construcción precisa de un nuevo sujeto es debida al escritor Angel Ganivet.

Reflexionando sobre el apasionamiento –escribe en su ensayo de 1987 *Idearium español*– con que en España ha sido defendido y proclamado el dogma de la Concepción Inmaculada, se me ha ocurrido pensar... que acaso ese dogma era el símbolo, isímbolo admirable!, de nuestra propia vida, en la que, tras larga y penosa labor de maternidad, venimos a hallarnos a la vejez con el espíritu virgen; como una mujer que, atraída por irresistible vocación a la vida monástica y ascética, y casada contra su voluntad y convertida en madre por deber, llegara al cabo de sus días a descubrir que su espíritu era ajeno a su obra, que entre los hijos de la carne el alma continuaba sola, abierta como una rosa mística a los ideales de la virginidad.⁹

17

La estructura de este sujeto narrativo e histórico es simple. El radical punto de partida de Ganivet sigue siendo el núcleo esotérico de una España interiorizada, platónica o románticamente definida como trascendencia pura, como idealidad absoluta, heroísmo sublime o sublima-

⁶ Manuel Azaña, *Tres generaciones del Ateneo*, p. 128.

⁷ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 22 s.

⁸ *Ibid.* p. 51, 108, 125.

⁹ Angel Ganivet, *Idearium español, El porvenir de España*, Madrid, 1981, p. 9.

Eduardo Subirats

ción mística. El sujeto que construye es no una realidad histórica y social, sino un sueño maravilloso. Es la ilusión de una aspiración absoluta. Es la estilizada madre mística. Es también la emblemática y gratuita interpretación del Segismundo de Calderón y del Quijote de Cervantes como la contraposición simple de la idealidad abstracta del más allá contra una realidad mundana condenada como lo negativo.¹⁰

18 De ningún modo fue capaz Ganiwet de saltar más allá de los estrechos límites epistemológicos y morales de la España contrarreformista. Sin embargo, a diferencia del tradicionalismo más brutal, tampoco este intelectual exaltó el idealismo místico y heroico, como sucedió más tarde en Maeztu y el nacional-catolicismo españoles. La trascendencia de la vida como sueño y la lucha contra los molinos de viento no solamente se contraponía en el *Idearium español* contra la realidad mundana de la acción social y su devenir histórico. También revertía sobre la conciencia trascendente y la escindida interiormente. El nuevo sujeto narrativo de Ganiwet es una fortaleza dividida. La madre mística se convierte en la conciencia desgarrada entre una trascendencia que se sabe vacía y una secularidad que se sabe arruinada. Sus signos son el drama interior, la "postración espiritual", la "abulia", la "guerra civil", el "padecimiento", la "falta de formas positivas", los elementos, en fin, que configuran el panorama pesimista de la visión ganivetiana del futuro español.

II (*grave*) La conciencia trágica: Unamuno

La conciencia escindida y el pesimismo histórico que lo acompañaba se erigieron, no obstante, en la obra de Ganiwet, en punto de partida de un vago, pero penetrante proyecto, a la vez intelectual y social. Éste gravitó en torno a la exaltación del alma mística y la defensa de un "quijotismo" *sui generis*.¹¹ Luego se elevó a una suerte de fundamentalismo regene-

¹⁰ *Ibid.* p. 124.

¹¹ *Ibid.* p. 10, 18 y 148, donde Ganiwet reformula un ideario brutal de reconquista espiritual y cruzada trascendente en nombre de un espiritualismo quimérico esgrimido bajo un Quijote caricatural y emblemático: "creación ideal... fe en

CUARTETO ESPAÑOL

racionista de la "nueva vida espiritual (que hay que infundir) en los individuos y por ellos en la ciudad y en la Estado".¹² Finalmente, se proyectó en los sueños políticos de un Estado doctrinal católico,¹³ en el rechazo de cualquier forma de espíritu reformista,¹⁴ en la defensa de una refundición espiritualista del viejo imperio hispánico...¹⁵ Este fundamentalismo fue también el punto de partida del ideal de casta desarrollado por el joven Unamuno.¹⁶

"Hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente...", se dice programáticamente en el ensayo unamuniano *En torno al casticismo*. Esta definición idealista y absoluta de tradición se confundía, no obstante su reivindicada ahistoricidad, con vagas constelaciones históricas. Unamuno estilizó en este sentido mitificante al alma castiza, identificándola con lo romano y lo romance, por ejemplo,¹⁷ confundiéndola también con los valores de la cruzada de la Reconquista, con la expulsión de los judíos y la eliminación de la cultura árabe incluidos en su positiva cuenta de triunfos heroicos. Unamuno llegó a defender esta identidad castiza como victoria espiritual sobre los valores de la Reforma,¹⁸ y principio de un individualismo

19

las propias ideas... renacer ...marcar con el sello de nuestro espíritu", son las consignas finales que cierran este breve ensayo.

¹² *Ibid.* p. 131-2, 126.

¹³ *Ibid.* p. 17-27: "España se halla fundida con su ideal religioso, y por muchos que fueran los sectarios que se empeñasen en 'descatolizarla', no conseguirán más que arañar un poco la corteza de la nación."

¹⁴ *Ibid.* p. 29.

¹⁵ *Ibid.* p. 127-28: "Si... lográsemos reconstruir la unión familiar de todos los pueblos hispánicos, e infundir en ellos el culto de unos mismos ideales, de nuestros ideales, cumpliríamos una gran misión histórica, y daríamos vida a una creación, grande, original, en los fastos políticos..."

¹⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, en: *Obras selectas*, Madrid, 1959, p. 59.

¹⁷ *Ibid.* p. 65.

¹⁸ *Ibid.* p. 70-71: "(España que había espulsado a los judíos y que aún tenía el brazo teñido de sangre mora, se encontró a principios del siglo XVI enfrente de la Reforma...) Esto dice uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intra-historia..."

Eduardo Subirats

radical ligado precisamente a una concepción intolerante de la fe,¹⁹ a una moral ascética, e identificado asimismo con un concepto místico de trascendencia.²⁰

La obra filosóficamente más intensa de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, reiteraba estos mismos momentos. La crítica del espíritu de reforma y la ilustración, el rechazo de la autoconciencia intelectual del racionalismo moderno, la crítica contra el espíritu de la utopía o las expresiones de rencor antieuropeísta cerraban en este curioso ensayo el horizonte de un reaccionario tradicionalismo. Con todo, Unamuno traspuso al plano de un subjetivismo de dimensiones místicas y filosófico-existenciales el drama histórico de una conciencia escindida entre su ser absoluto y tradicional, y el principio de una modernidad racional y crítica, que rechazaba.

La filosofía de Unamuno defendía por un lado el ser concreto, la realidad vital inmediata e irreductible del existente humano. Américo Castro hizo notar, más que la evidente relación de esta manera de pensar con el vitalismo alemán de comienzos de siglo, su profunda vinculación al pasado español islámico-hebraico.²¹ De acuerdo con esta tradición, filosofía y religión, conocimiento y moral, universo emocional y razón se conjugan en una totalidad de la persona, lo que Ibn Arab llamaba "vivir con todo su ser".²²

Pero esta dimensión existencial del ser se formulaba al mismo tiempo en el pensamiento unamuniano bajo una premisa negativa. La muerte

¹⁹ *Ibid.* p. 109.

²⁰ *Ibid.* p. 109 s.

²¹ *Ibid.* p. 558 s. Castro destaca en este lugar aquella diferencia filosófico-religiosa entre lo que llama la concepción hispano-islámica e hispano-hebraica y la concepción clásico-renacentista en un sentido que esclarece ciertamente aquella perspectiva vitalista de Unamuno, dándole un sentido profundo históricamente y fecundo desde el punto de vista analítico. "El hombre creado de la Biblia resultó fallido una y otra vez. El hombre islámico... (es) un perdurable ensayo en el cual se ejercitan sin cesar los dedos de su creador... Sólo el griego, entre los antiguos, y su continuador, el racionalista europeo, pretendieron alcanzar la segura y absoluta verdad del ser."

²² Américo Castro, *op. cit.* p. 301.

CUARTETO ESPAÑOL

es la radical experiencia que definía este hombre concreto. En la citada obra *Del sentimiento trágico* se decía a este respecto: "El dolor es la sustancia de la vida... la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida... allí despierta el consuelo... el dolor nos dice que existimos... es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia... es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí..."²³

Establecer una semejanza entre esta conciencia negativa o trágica, y el concepto existencialista del ser-para-la-muerte de Heidegger ha sido un lugar común de los hispanistas. (Cuando una planta no se sostiene sobre su pie, los jardineros suelen apuntalarla con un palo. Por lo demás, el procedimiento es legítimo.) En la obra de Unamuno resalta otro motivo fundamental, además de la apología de la muerte, que se encuentra también en *Sein und Zeit*: la crítica del reino impersonal de la "costumbre", y de la vana "felicidad inmediata", como lo insustancial, lo carente de identidad, en fin, como universo opaco e indiferente de lo social. Es lo que Heidegger define también como el reino del *man*.

Frente a esta representación negativa de lo social, y contra ella, Unamuno blande existencialísticamente la consciente y radical confrontación de la vida con la muerte y la nada como principio de una existencia auténtica y de su autorrevelación como ser.²⁴

Ambos momentos, el rechazo del universo ético-social y la afirmación de la angustia y el dolor como principio constitutivo de la conciencia de sí trascendente y auténtica son complementarios. El reino ético de la costumbre comprende precisamente las formas históricas de vida de una comunidad dada. Unamuno las rechazaba de acuerdo con aquel primitivo idealismo subjetivo que ya había anunciado Ganivet. La madre mística, el Quijote emblemático, el héroe calderoniano de *La vida es sueño*, todos ellos tenían que abrazarse por igual a su trascendencia en el más allá como único fundamento de su ser, amenazado por una

²³ *Ibid.* p. 181 s. "Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia... quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí..." (p. 185).

²⁴ *Ibid.* p. 181-2.

Eduardo Subirats

realidad ético-social definida por los signos de la miseria, el conflicto y la decadencia. La definición trascendente del ser del hombre como ansia de eternidad en Unamuno suponía la misma indiferencia hacia su realidad ético-social. Así también la conciencia unamuniana se abraza a la experiencia de la muerte, el dolor y la nada, como fundamento trascendente de una existencia, al tiempo que se desploma su base histórica y social, o sea, su fundamento ético.

La obra más tardía de Unamuno reitera en parte la misma constelación, y en parte señala una original, aunque dudosa alternativa. *San Miguel Bueno Mártir* es la estilización de un alma eterna, principio sustancial de una identidad cristalina, mística, sublime, defendida en su abstracta positividad como puro ideal. Este nuevo sujeto narrativo quiere el bien, la paz y la felicidad, pero sólo como mero ideal y virtualidad, como un reino interior del más allá. De nuevo se trata de la afirmación desesperada de un alma trascendente. Frente a él, la filosofía revolucionaria, reformadora e ilustrada que encarna su contraparte, el personaje de un "indiano" precisamente, representa lo negativo: la modernidad como amenaza. La reforma del entendimiento y de la sociedad es declarada como quimera ética, mientras que la trascendencia en un imaginario más allá es elevada a principio de autenticidad moral.

El cristianismo de Unamuno no sólo asumió, sin embargo, esta dimensión existencialista, heroica y mística, sino también lo que él llamó una dimensión agónica, luchadora, y por tanto polémica con respecto al formalismo burocrático y rutinario del catolicismo eclesiástico español. Por este camino Unamuno reencontró una perdida dimensión espiritual en su tradición cristiana. Es en este sentido muy valioso el esfuerzo de interpretación de la filosofía unamuniana de la existencia en su día desarrollado por el hispanista Martin Nozik: una experiencia de la fe y una expresión del sentimiento religioso como lucha y expresión de la existencia entera bajo las dimensiones contrincantes del dolor y el anhelo de ser, de la angustia y el amor. La fe que se levantaba con la energía de verdaderos guerreros contra sus sacerdotes-guardianes.²⁵ En este con-

²⁵ Martin Nozik, *Miguel de Unamuno*, New York, 1971, p. 38 s.

CUARTETO ESPAÑOL

cepto negativo de la fe reside, sin duda alguna, el lado más interesante y original de la obra unamuniana.

III (*andante moderato*) La modernidad ambigua: Ortega

La construcción de un sujeto místico o mistificante, el alma heroica y sustancial de Unamuno, como opuesta al espíritu negativo de la Reforma y el racionalismo ilustrado europeo, significaban una idealizada vuelta al pasado, una regeneración de la España eterna, de una historia concebida como universo de fantasías, emblemas y quimeras. Frente a semejante perspectiva, sublime y regresiva, se contrasta la monumentalizada figura de Ortega, con su gesto retóricamente progresista y melodramáticamente liberal, como la mirada abierta y dialogante con el mundo.

En primer lugar, Ortega elevó a programa la negación de la "España caduca", como lo formulaba en las *Meditaciones del Quijote*. Sus reflexiones y opiniones filosófico-periodísticas se presentaban como un pensamiento reformador. "Habiendo negado una España –proclamaba a este efecto el filósofo español– nos encontramos en el paso honroso de hallar otra."²⁶ En clara oposición a Unamuno, que invocaba la continuidad de la tradición como principio de una identidad absoluta,²⁷ Ortega afirmó la necesidad de una ruptura. "Tenemos que ir contra la tradición –reivindicaba– más allá de la tradición."²⁸ Frente a la concepción estática de la historia que patrocinaron Ganivet o Maeztu, Ortega abogó por una concepción dinámica del mundo, y por un camino. "La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad Española" –escribía a este propósito.²⁹

23

²⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 32.

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, op. cit. p. 32-3.

²⁸ Ortega, *Meditaciones del Quijote*, op. cit. p. 141.

²⁹ *Ibid.* p. 74.

Eduardo Subirats

Sin embargo, más allá de algunas brillantes invocaciones, y algunas alusiones chispeantes, las *Meditaciones* orteguianas, o su *España invertebrada* no aportan, en rigor, una vertebración analítica mínimamente trasparente, ni dan solución conceptualmente definida al dilema de una situación social, cultural e histórica reconocida como "contradictoria". Sin duda, ambos ensayos están colmados de geniales ideas. Tratándose de Ortega no podía ser menos. Pero no arrojan una visión global y consistente. Tampoco construyen un pensamiento.

Es significativo el *leitmotiv* de la primera de esas obras. Ortega utilizaba el emblema, esquematizado hasta la caricatura, de un *quijotismo* trascendente que no se distingue sustancialmente del trascendente, místico, heroico y quimérico quijositmo de un Ganivet, un Unamuno y un Maeztu: "...en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno... creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas" —escribe.³⁰ Allí donde Ortega trataba de sintetizar en una espléndida imagen la construcción subjetiva de la nueva identidad abierta y reformadora, allí también caía en la ambigüedad de una construcción conceptualmente arcaica: el Cristo, la simbología de la madre dolorosa y la virgen inocente, un vago elemento heroico, tamizado, sin embargo, por una atmósfera trágico-cómica, casi se diría esperpéntica, sin darse mucha cuenta de ello.

24

Por dos razones quiero circunscribir mi crítica de la filosofía cultural de Ortega a la cuestión de la élite. El concepto de élite definido por el filósofo español supone por sí mismo, en primer lugar, toda una construcción del nuevo sujeto histórico abierto, reformador, moderno y europeizante. El concepto de élite es, desde esta perspectiva, correlativo y opuesto al concepto de casta. Pero su definición de élite pone de manifiesto también, y en segundo lugar, los límites de su concepto de ruptura, apertura, cambio o modernidad.

La élite orteguiana no podía tener un deslumbrante nacimiento. Se originó como la negación de una negación. Nació como conciencia de una ausencia en el panorama pesimista de la modernidad española.³¹ La

³⁰ *Ibid.* p. 30.

³¹ *Ibid.* p. 93-4.

CUARTETO ESPAÑOL

élite era lo que tenía que ser inventado. Se trataba de un viejo problema que desde Ganivet hasta Lloréns recorre todo el ensayo español con resabios de amargura.

En 1926 Ortega definía la élite, sin embargo, en los términos de un platonismo trivial, como "función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad". Positivamente la tarea del intelectual tenía que ver con la pura "frucción de ver", lejos de cualquier responsabilidad social precisamente.³²

Nada de los valores intelectuales del humanismo y la ilustración. Ni mucho menos un planteamiento estrictamente moderno del papel del intelectual en las sociedades industriales complejas. En su lugar, Ortega invocó más bien un aristocratismo *sui generis* que, por todo principio de integración social de las "masas", presumía una noción jerárquica,³³ un principio arcaico de "ejemplaridad" y "docilidad", el carácter unilateralmente constituyente de la comunidad por parte de esa casta intelectual,³⁴ y hasta una afin concepción entre carismática y mesiánica de las élites. "La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores", escribía harto elocuentemente el filósofo.³⁵

La crítica de la decadencia española de Ortega, y su proyecto reformador de la "España posible" anticipaba, al mismo tiempo, la acción política de una minoría, definida bajo un principio jerárquico de transformación social, basado en los valores de ejemplaridad y obediencia, y carente de otra legitimación de su papel dirigente que el ideal pre o anti-moderno de una autoridad carismática.³⁶

El vitalismo de Ortega, aparentemente una "superación" de las antinomias del racionalismo científico moderno —en realidad un *collage* de elementos modernizantes y tradicionalistas— le sirve a Ortega, en nombre

25

³² José Ortega y Gasset, "Parerga, Reforma de la inteligencia", en *Revista de Occidente*, Núm. XXXI, enero 1926, p. 122 s.

³³ José Ortega y Gasset, *La España invertebrada*, op. cit. p. 76.

³⁴ Ibid. p. 86-7.

³⁵ Ibid. p. 114.

³⁶ Ibid. p. 114.

Eduardo Subirats

de lo espiritual, de la existencia concreta y de su concepto de creencia, de coartada para legitimar, lo mismo una concepción mitificante y trivial de la historia, como la expuesta en su *España invertebrada*, que una concepción jerárquica y ejemplar de élite.³⁷ Y se trata además de un concepto de élite que nunca pudo trazar precisamente con nitidez una distancia con respecto al nacional-socialista, tal como se implantó en su versión española tras la derrota republicana.³⁸

Ambigua modernidad. Sin duda, Ortega vislumbró el problema. Lo atacó abiertamente. Ausencia de élite. Atraso de la cultura española. No autonomía. Falta del espíritu educador que inauguraron la ilustración, y el humanismo antes que ella. La ausencia de élites se perfila precisamente, en su obra, como el reverso de este atraso español. De ahí también que la defensa de la élite se identifique con una voluntad de innovación y reforma. Por otra parte, sin embargo, ninguna referencia a los contenidos efectivos y a la discusión histórica sobre el papel social del intelectual en la Europa ilustrada y romántica. Para no hablar ya de la Europa de las vanguardias históricas de comienzos del siglo XX, sobre la que Ortega dio sobradas pruebas de no entender nada. De ahí que, a renglón seguido de su tesis pesimista sobre el Gran Ausente de la historia social y cultural española, Ortega pueda pronunciar: "que España no haya sido un pueblo moderno, que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho."³⁹

26

³⁷ Antonio Elorza, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, p. 139-40. E. Subirats, "La razón vital o el desencanto de la modernidad", en: *Metamorfosis de la cultura moderna*, Barcelona 1991, p. 87 s.

³⁸ Sobre las "formas jerárquicas de organización social" pensadas por Ortega y su ambigua actitud intelectual frente al nacional-socialismo europeo y español, cf. A. Elorza, *op. cit.* p. 64 y 226 s.

³⁹ *Ibid.* p. 110.

CUARTETO ESPAÑOL

IV (*allegro*) La reforma de la memoria: Castro

También el análisis histórico de Américo Castro arrancaba de una conciencia pesimista. "España, o la historia de una inseguridad", reza el capítulo introductorio de su obra *España en su historia*. "Inanidad", "vivir desviviéndose", "oquedad", "dolencia insanable", "enfermedad crónica", "vivir-morir"... son algunas de las metáforas que protagonizan su ensayo histórico. Castro comparte con Ortega la nostalgia por la España que hubiera podido ser; nostalgia también por aquella comunidad guida por élites inteligentes, con una actividad intelectual tan intensa como la conocieron las ciudades ibéricas del medioevo.⁴⁰ Pero Américo Castro no adoptó, a diferencia de sus antecesores, una solución retórica y conciliadora, sino más bien analítica y crítica. Una de las razones de su aparente fracaso.

La casta, el postulado mítico del idealismo histórico de Ganivet o Unamuno, y la premisa implícita, profunda, del concepto carismático de élite en Ortega, fue reformulada por Castro como una concreta realidad histórica.

La casta dirigente —escribe en este mismo sentido— creyó poder vivir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el *vacuum* irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal... Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas...⁴¹

Profusión de héroes y caudillos ("voluntad de fundar" lo llamaba Azaña en su ensayo sobre Ganivet),⁴² integralismo y absolutismo de la

⁴⁰ *Ibid.* p. 511: "Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos..."

⁴¹ Américo Castro, *España en su historia*, *op. cit.* p. 571.

⁴² Manuel Azaña en: Angel del Río y M.J. Benavente, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, 1946, p. 391.

Eduardo Subirats

persona, hidalguismo, identidad basada en la posesión de una creencia mejor que los demás pueblos, avaricia de oro, desprecio e incapacidad hacia las actividades intelectuales y productivas, voluntad de señorío y de imperio, y también anarquismo, son expuestas por Castro como condiciones históricas específicas bajo las que la España cristiana trató de defender su identidad frente a las culturas españolas intelectualmente superiores, a las que, sin embargo, había rechazado militar y políticamente, en nombre de valores racistas y religiosos doctrinarios.⁴³

La obra de Castro debe contemplarse bajo el aspecto central de su descubrimiento de un diálogo entre las tres culturas históricas españolas, la judía, la árabe y la cristiana, sin embargo, truncado a lo largo de la historia moderna de España, y precisamente hasta el día de hoy. Semejante descubrimiento posee una clara dimensión intelectual y polémica. Significó una ampliación de la conciencia histórica española a una realidad cosmopolita, dialogante e inteligente, contrastada con los valores casticistas del siglo XX español. "Su propósito —como ha escrito Paulino Garagorri— excede el ámbito de la investigación del pretérito y se proyecta hacia la obtención de una vida social española exonerada en lo posible de un lastre negativo adquirido en ese pasado."⁴⁴

Por un lado Castro reconstruyó la historia de la edad moderna española poniendo de manifiesto la riqueza y multiplicidad de sus tradiciones, culturas y formas de vida. El resultado de semejante perspectiva fue la construcción de un sujeto abierto, cosmopolita y realmente dialogante, allí donde, por muy diversos caminos, se había impuesto la identidad de una cultura uniformada, monolítica e intransigente. Por otro lado, Castro ponía al descubierto al gran ausente de la historia cultural española: la cultura hispano-judía. Ella se revelaba ahora como la clave fundamental para una crítica hermeneútica de la identidad tradicional española y de sus valores espirituales.

⁴³ *Ibid.* p. 564 s., y *La realidad histórica de España*, México, 1975, p. 252 s.

⁴⁴ Paulino Garagorri, *op. cit.* p. 126. Cfr. también p. 44, donde se refiere a su labor de esclarecimiento y al valor terapéutico de su obra, dos motivos clásicos, por así decirlo "empedoclianos" de la labor intelectual y filosófica de la ilustración.

CUARTETO ESPAÑOL

La perspectiva de Castro plantea dos incómodos dilemas. Por un lado su mirada pone al descubierto una historia abscóndita y un universo de valores cargado de tensiones emocionales, donde se mezclan elementos de intolerancia y racismo, bajo la conflictiva pantalla de la expulsión y el exilio. Esta mirada negativa e inquietante ha generado, por parte del tradicionalismo español, una respuesta agresiva a la obra de Castro, que comprende desde los ataques de Sánchez Albornoz hasta las estrategias más sofisticadas de desviación de sus tesis, propuestas por Maravall. Pero, además, Américo Castro ha mostrado con este análisis la posibilidad de una nueva mirada sobre la realidad española, es decir, la estructura elemental de un nuevo sujeto histórico.

Semejante mirada y la nueva estructura intelectual que abraza se definen por una suerte de extraterritorialidad y de exilio. De acuerdo con sus tesis, la cultura o las formas de vida españolas sólo pueden comprenderse desde los límites exteriores de las culturas que había expulsado: la islámica y la judía.

Esta "extraterritorialidad" de una cultura española cuyos valores más sobresalientes vivían "al margen" de la realidad tradicional española, según las palabras de Castro,⁴⁵ fue, por lo demás, una preocupación central de otro escritor hispanista del exilio americano: Vicente Lloréns. La postura de este último fue también tajante: desde la expulsión de los judíos en 1492 hasta el exilio de 1936, la historia espiritual española se ha hecho a tuerza a exclusiones y expulsiones, de irreconocimiento y negación de sí propios.⁴⁶ La "discontinuidad", la ruptura, el ocultamiento de la vida intelectual han sido y son, de acuerdo con Lloréns, la consecuencia y la característica central de la historia cultural española.⁴⁷

El proyecto intelectual de Castro se cristalizó en torno a una interesante metáfora: la *morada vital*. Vividuría y morada vital, angostura del vivir español o de sus formas de vida, vivir muriendo o vivir desviviéndose son conceptos claves a lo largo de la obra de Castro. Estas metáforas reflejan una preocupación afín a las perspectivas sobre la crisis española

29

⁴⁵ Américo Castro, *Españoles al margen*, Madrid, 1973.

⁴⁶ Vicente Lloréns, *Literatura, historia, política*, Madrid, 1967, p. 223.

⁴⁷ *Ibid.* p. 236.

Eduardo Subirats

planteadas por Costa, Ganivet, Fernando de los Ríos o Manuel Azaña. Los temas de la invertebración, del permanente conflicto de la sociedad española consigo misma y de su indefinida guerra civil configuran, en las mejores páginas periodísticas de Ortega, una perspectiva bastante similar. También en las congojas unamunianas reside una intuición semejante sobre la imposibilidad de una forma equilibrada de vida, de un sosiego o una convivencia armónica en la realidad histórica y social española. La propia pregunta existencial de Unamuno en pos de la eternidad, su enfático anhelo de "cimiento", de "suelo firme" o de la "roca de la vida", describen una idéntica preocupación. También Unamuno fue, al fin y al cabo, un español desterrado, un español sin morada.

La morada vital definía el espacio interior de un sujeto virtual. Teresa de Ávila lo describió al mismo tiempo como *castillo interior* y *ciudad ideal*. La morada espiritual es la comunidad ideal que en el espacio real de las destruidas comunidades históricas españolas del Siglo de Oro ya no podían tener lugar. A Teresa de Ávila las puertas a esta comunidad real le habían sido cerradas precisamente en su triple condición de judía, mujer y expresión de un sentimiento religioso colectivo de características anti-institucionales.⁴⁸

En el pensamiento de Américo Castro el concepto de morada apunta en una dirección opuesta. No se trata del "castillo interior" de una identidad ideal en el sentido de Unamuno. Tampoco trata Castro de establecer una conciliación entre tradición y modernidad en nombre de un vitalismo retórico, como sucede en Ortega. El profesor de Princeton más bien emprende la tarea de reconstruir los conflictos y condiciones sociales bajo los que se impusieron los valores trascendentes de la casta. Eso significa destruir el castillo y el encastillamiento interiores de una identidad sustancial y mítica, de un concepto existencialista del individuo en términos de trascendencia de lo absoluto y de la "complementaridad" entre la plenitud y la nada que distinguen el concepto unamuniano del "sentimiento trágico".

Se trata de una doble tarea. Por una parte, es preciso romper la identidad tradicionalista española, reconstruyendo sus facturas y sobre-

⁴⁸ Tal el caso de Vives y el de Juan de Valdés.

CUARTETO ESPAÑOL

posiciones históricas; por otra, es necesario transformar el espacio social de la cultura española de una verdadera morada, en una real comunidad, no la comunidad ilusoria de héroes, santos e identidades trascendentes.

Sin embargo, la mirada de Castro resulta hoy incontemporánea por lo menos bajo dos aspectos centrales. En primer lugar, su énfasis en las raíces hebreas e islámicas de la cultura española se contrasta con el deseo de la España contemporánea de identificarse con los valores del Occidente cristiano. En segundo lugar, su análisis de los valores arcaicos de la España moderna, ligados al imperio y sus valores teocratizantes, tampoco es congruente con la nueva imaginería mediática del eterno progresismo español. Dos falsas, aunque buenas razones, para olvidar su aproximación a la realidad histórica de España.

Una cita del historiador que ha asumido implícita o explícitamente un papel normativo en la España posfranquista, José Antonio Maravall, ilustra con elocuencia la representación de esta última figura de nuevo sujeto narrativo. La siguiente cita está elegida al azar. "La aventura de los españoles en América –escribe el historiador– fue uno de los primeros y más grandes hechos del hombre renacentista, nuevo personaje en el escenario de la modernidad."⁴⁹

El descubrimiento de América es vaciado de sus conflictivos pero relevantes contenidos semánticos, en provecho de un concepto más frívolo y trivial: la "aventura". El portador histórico de la *aventura* americana ya no es, por otra parte, aquella Castilla primitiva, mística y heroica que estilizó la generación del 98. El sentido político y teológico de la conquista no se plantea como la extensión de la Reconquista, con todos sus componentes religiosos, míticos y literarios de cruzada o de Guerra Santa contra el hereje, como había apuntado Américo Castro precisamente.⁵⁰ Ya no se trata de la exaltación romántica y heroica que esgrimía todavía Claudio Sánchez Albornoz al recordar "el espíritu religioso y guerrero, místico y codicioso a la par, de nuestras gestas de más acá del Atlántico".⁵¹ Mucho menos, claro está, se trata de la retórica

⁴⁹ José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Madrid 1986, p. 453.

⁵⁰ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, op. cit. p. 268.

⁵¹ Claudio Sánchez Albornoz, *La edad media española y la empresa de América*, op. cit. p. 33: "Las creaciones colonizadoras americanas de los españoles enrai-

Eduardo Subirats

de la "realización verdadera del concepto cristiano-católico de vivir", más próxima, sin embargo, de la realidad del descubrimiento y la conquista de América, durante los reinados de Isabel y Carlos V, y Felipe II, y de sus mismas legitimaciones jurídico-teológicas.⁵² De acuerdo con Maravall la colonización americana, es decir, la aventura, es la consecuencia lógica de una premisa superior: el hombre europeo, el hombre renacentista.

Con él comienza una nueva representación de la historia española: la actual puesta en escena de un nuevo sujeto histórico.

zaron en la historia medieval peninsular... En contraste con el ambiente burgués y heterodoxo, de signo moderno, postrenacentista y postluterano que preside la colonización inglesa en América..."

⁵² Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid, 1944, p. 11.

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS SOBRE MOZART": ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE TOLERANCIA

*Ernesto Garzón Valdés**

0. **E**n 1983, Manuel Vicent publicó un breve cuento de cuyo título me he apropiado para este intento de proponer algunas precisiones acerca del escurridizo concepto de tolerancia. La mención de Mozart no debe ser entendida como una indirecta contribución a los festejos mozartianos de 1991, sino como la referencia a un valor que, en el cuento de Vicent, fija los límites de la tolerancia de un padre dispuesto a soportar los hábitos de sus hijos, no obstante la aversión que aquéllos provocaban en su sensibilidad de izquierdista moderado con residuos de herencia burguesa. En aras del libre desarrollo de la personalidad y del diálogo abierto, toleró durante años que

33

la alcoba de su hija se [llenara] con una panda de amigos que traían una calaña bastante atroz. No era lo peor que pasaran por delante de sus narices y que no se dignaran saludarle, sino el olor a cabra que dejaban en la sala. Que se limpiaran las botas en la alfombra,

* Universidad de Maguncia.

Ernesto Garzón Valdés

que se abatieran sobre las estanterías y manosearan sus libros con las uñas sucias, que se bebieran el whisky y que mearan sin tirar la cadena.

Todo esto estaba dispuesto a tolerar. Hasta que, el 14 de mayo de 1980, "su hija salió de la leonera con el pelo grasiento y los dedos amarillos de nicotina, cruzó la sala, se dirigió a la biblioteca con la pretensión de llevar a sus compiches la *Sinfonía número 40* de Mozart". La tolerancia había llegado a su límite: "El padre (...) saltó del sillón impulsado por un muelle y lanzó un grito estentóreo: ¡¡¡Mozart, no!!! ¡¡¡No pongas tus sucias manos sobre Mozart!!!"

Creo que no habría mayor inconveniente en sostener que, por lo menos hasta el "incidente Mozart", el personaje de Vicent es un hombre tolerante que recuerda la actitud de Mary Warnock (1987, 125) cuando afirma:

Soy tolerante si uno de los amigos de mis hijas usa sandalias con su traje o bastón con su chaqueta de *tweed* y no sólo no aludo a este ultraje, sino que hasta expreso mi satisfacción cuando me anuncian su intención de casarse. Practico la virtud de la tolerancia si todavía estoy en buenos términos con mi hijo, a pesar de que cuando está en casa no puedo limpiar la mesa del desayuno hasta la comida y no estoy segura de que haya quedado whisky en la botella para cuando llame el canciller de la universidad.

34

1. En ambos casos, la tolerancia se presenta como una propiedad disposicional que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias a las que llamaré "circunstancias de la tolerancia". Común a todas ellas es el rechazo que inicialmente provocan los respectivos actos en la persona tolerante. Los actos que en estas circunstancias son tolerados (limpiarse las botas en la alfombra, usar vestimenta inadecuada, beberse el whisky o eternizarse en el desayuno) son permitidos sólo tras una reflexión y en aras de un valor que el tolerante considera superior (el libre desarrollo de la personalidad, la buena relación con los hijos). El personaje de Vicent y Mary Warnock prohibirían *prima facie* estos actos;

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

deciden, sin embargo, dejarlos en el ámbito de lo permitido. Ambos poseen, además, la competencia necesaria para determinar su estatus deónico: el personaje de Vicent así lo demuestra cuando prohíbe a su hija coger el disco de Mozart y Mary Warnock podría haber impuesto prohibiciones en los hábitos matinales de su hijo.

Si se aceptan estas tres condiciones: a) competencia adecuada; b) tendencia a prohibir el acto tolerado (conviene hablar de acto a fin de incluir acciones y omisiones [en el cuento de Vicent se dan ambos casos: manosear los libros y no saludar]) y c) ponderación de los argumentos a favor de la permisión o prohibición del acto en cuestión, pueden trazarse algunas delimitaciones conceptuales.

2. En efecto, la exigencia de competencia para determinar la calidad deónica del acto permite distinguir el tolerar del soportar o del padecer. Como señala Robert Alexy (1986, 219), lo opuesto a la competencia es la sujeción. El esclavo no tolera los castigos del amo: los soporta o los padece.

La tendencia a prohibir el acto tolerado distingue la actitud de quien tolera de la de quien lo acepta entusiasmado o lo promueve; como diría Jaime Balmes, la idea de la tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal: no tendría sentido decir que el personaje de Vicent toleraba a Mozart o que se toleran las virtudes y los actos de los demás que consideramos encomiables (cfr. al respecto Joseph Raz 1986, 401 s.).

La ponderación que presupone la tolerancia es un buen criterio para distinguirla de la indiferencia, sobre todo cuando ésta es entendida heideggerianamente como un temple que emerge de un auténtico y profundo aburrimiento o como una "noluntad" (cfr. José Ferrater Mora 1981, 3, 2372). El tolerar es siempre un acto intencional. El tolerante no es un distraído. Cuál sea el peso de las razones que fundamentan la decisión de tolerar es aquí irrelevante. Lo importante es que quien tolera posea alguna; cuando tal no es el caso, el supuesto 'tolerante' debe ser incluido en la categoría de los indiferentes o en la de los distraídos.

Sin embargo, la calidad de las razones del tolerante y la evaluación que haga de ellas tienen importancia para su posible inclusión en el grupo de

Ernesto Garzón Valdés

los tolerantes sensatos o de los insensatos y sobre este punto habré de volver más adelante.

36 | 3. La competencia que la tolerancia requiere no debe ser equiparada sin más con una relación de autoridad entre quien tolera y la persona cuyo acto es tolerado. En los ejemplos hasta ahora considerados parece efectivamente existir una relación de *supra* y subordinación. Pero, tan frecuentes como estos casos son aquéllos en los que una persona tolera actos de otra con quien se encuentra en una relación de igual jerarquía. Cuando Manolo Atienza –no obstante su manifiesta aversión al tabaco– tolera que fume en su presencia, no lo hace en virtud de alguna posición de autoridad sino, quizás, porque piensa que no es conveniente reducir el círculo de sus interlocutores a quienes han optado por una supuesta salvación de la salud física, o que no siempre es verdad aquello de "*mens sana...*" o que también quienes parecen sufrir de una "debilidad terminal de voluntad", como dirían Brian Barry (1989, 137) siguen fumando, no obstante haber hecho tiempo alcanzado la edad de la razón (33 años, según Mario Bunge 1990, 655), pueden, entre cigarrillo y cigarrillo, expresar juicios de algún interés. La competencia para prohibir actos entre iguales es expresión de la capacidad que cada cual tiene para defenderse a sí mismo frente a daños u ofensas. La aversión de Atienza frente al tabaco y su tendencia a prohibir fumar derivarían en este caso de su creencia de que el tabaco perjudica su salud; le infringe un daño, frente al cual está jurídica y moralmente autorizado a defenderse. Podría, desde luego, suceder que Atienza considerara que el daño del cigarrillo se limita a perjudicar la salud del fumador; en éste caso, su tendencia a la prohibición sería el resultado de una actitud paternalista (de no muy fácil justificación ética, como he tratado de demostrárselo; cfr. Garzón Valdés 1988, 217 s.) y ella implicaría una cierta relación de supraordenación. Pero, la versión más verosímil es que, guiado por un espíritu de imparcialidad, se coloca en mi lugar y resuelve tolerar una acción que, en verdad, considera reprochable y que está en condiciones de prohibir.

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

4. Si se toman los casos de Manuel Vicent y de Mary Warnock, por un lado, y el de Manolo Atienza, por otro, puede establecerse una distinción entre la tolerancia que presupone una relación de supra y subordinación y aquella que no. Llamaré a la primera "tolerancia vertical" y a la segunda "tolerancia horizontal".

En ambos casos, el acto de tolerar puede ser expresado como una relación triádica:

$$aTbX_{c_1 \dots t_n}$$

en donde a es quien tolera; T simboliza tolerar; X es el acto tolerado; b el (los) destinatario (s) de la tolerancia y c_1 , la circunstancia específica de la tolerancia. Si la tolerancia es una propiedad disposicional, habrá de manifestarse en reiteradas oportunidades; por ello, conviene hacer referencia a los tiempos $t_1 \dots t_n$. No decimos que alguien es tolerante si sólo una vez tolera un acto a cuya prohibición tiende y lo prohíbe luego cuando se dan las mismas circunstancias.

Alguien podría observar que no sólo se toleran actos sino también estados de cosas. Correcto; pero ellos tienen que ser siempre el resultado o la consecuencia de actos humanos. No tiene sentido decir que alguien tolera el mal tiempo: nadie tiene competencia para modificar este estado de cosas. Al mal tiempo se lo soporta o se lo padece. No es casual que quienes desean negar competencia para modificar el estatus deóntico de estados de cosas provocados por los hombres suelen asimilarlos a situaciones impuestas por leyes naturales. Y así como es una manifestación de sabiduría climatológica soportar con paciencia el mal tiempo y pensar que la lluvia es útil, así también Aristóteles (1983, Libro I, 5 1254 b) consideraba que la esclavitud era un fenómeno natural frente al cual lo mejor que podía hacer el esclavo era pensar en la utilidad que éste tenía para él.

37

5. En el caso de la tolerancia vertical, la relación triádica es siempre asimétrica; en el caso de la tolerancia horizontal, puede darse tanto una relación asimétrica como una simétrica. En este último caso, cuando dos personas se toleran recíprocamente, nos encontramos frente a una conjunción de relaciones triádicas:

$$aTbX_{c_1 \dots t_n} \mid bTaZ_{c'_1 \dots t_{n_1}}$$

Ernesto Garzón Valdés

\bar{X} y Z simbolizan actos que pueden tener contenidos diferentes; c y c' , que las circunstancias pueden también ser diferentes.

En el ejemplo de Manolo Atienza, es obvio que si existe (y así lo creo) una tolerancia horizontal entre nosotros, ella no puede tener como contenido, por lo que a mí respecta, la acción de fumar ya que no siento la menor inclinación a incluirla en la categoría de los actos que deberían ser prohibidos, no obstante la lectura, entre otros, del libro de Robert E. Goodin (1989).

6. Los casos hasta ahora considerados se mueven en el ámbito de lo privado, pero es sabido que existen también casos de tolerancia pública. Para ellos vale igualmente la división entre tolerancia vertical y horizontal.

La patente de tolerancia dictada por el emperador José II el 20 de octubre de 1781 —que estableció la igualdad civil de católicos y no católicos, a la vez que abolió la censura eclesiástica— es un ejemplo de un acto de tolerancia vertical pública. También la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, escrita en 1685, se centra en casos de tolerancia vertical pública.

38

Un buen ejemplo de tolerancia horizontal pública es el contrato social hipotéticamente supuesto como remedio a los costos de la anarquía. Si se quiere recurrir a un ejemplo de tolerancia horizontal pública no meramente supuesto sino real, puede pensarse en la tolerancia recíproca garantizada con la fundación de la Confederación Suiza después de la batalla de Morgarten (1315) por parte de los representantes de los cantones de Uri, Schwyz y Unterwalden o con el acuerdo de los "Pilgerfathers" en el "Mayflower" (1620) con miras a crear un "cuerpo político civil".

7. En el caso de la tolerancia horizontal privada, la reciprocidad no es necesaria: Atienza puede ser tolerante conmigo y no exigir como condición para ello que yo también lo sea con él. En cambio, en el caso de la tolerancia horizontal pública la reciprocidad es indispensable.

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

La tolerancia horizontal pública puede ser concebida como una implicación; aquí, los actos tolerados son los mismos y las circunstancias también. Es decir, que su representación simbólica es:

$$(a, b) [a, b \in C \rightarrow aTbX_{ct1} \dots tn]$$

en donde a y b representan a miembros de una colectividad C y X la totalidad de los actos tolerados en las circunstancias c . Los elementos de la clase "-X" son los actos no tolerados.

8. La tolerancia está doblemente referida a sistemas normativos. Por una parte, la tendencia a no permitir el acto finalmente tolerado proviene del sistema a cuya regulación está sujeto. Llamaré a este sistema "sistema normativo básico". Por otra, la superación de esta tendencia resulta de la consideración de principio y/o reglas de un sistema normativo superior. Llamaré a este sistema "sistema normativo justificante". El sistema normativo básico define el tipo de tolerancia de que se trata; puede hablarse así de tolerancia moral, religiosa, filosófica, científica, política, estética o simplemente de convenciones y modas. Mary Warnock parece referirse a estos dos últimos sistemas cuando afirma que la ofende el uso de sandalias con traje. Algo parecido le sucede al personaje de Vicent. El sistema normativo justificante es el que proporciona las razones de la tolerancia. Como las razones justificantes últimas son las morales, podría concluirse, siguiendo a Peter Nicholson (1985, 160), que "la tolerancia es un asunto de elección moral y que nuestros gustos o inclinaciones son irrelevantes".

9. Pero, puede aducirse, la tesis de Nicholson es demasiado radical. La negación de toda relevancia a nuestros gustos e inclinaciones reduce quizás demasiado el papel que juega el sistema normativo en el que se encuadra el acto tolerado. Este sistema tiene también sus límites cuya violación significa la destrucción del mismo. Quien tolera se abstiene de prohibir o deroga una prohibición y esto último puede tener, como nos lo enseñan Alchourrón y Bulygin (1981), graves consecuencias sistémicas. Como todo sistema normativo cumple la función de guiar el comportamiento humano, su lesión o eliminación no es algo trivial.

Ernesto Garzón Valdés

En el sistema estético de Mary Warnock está prohibido usar sandalias con traje y en el del personaje de Vicent no saludar o manosear libros. Ambos están dispuestos a derogar prohibiciones y ello es lo que permite calificarlos de tolerantes. Pero, ¿estaría dispuesta Mary Warnock a tolerar el uso de sandalias sin frack? Posiblemente no. En el caso del personaje de Vicent, sabemos con certeza que tocar con las manos sucias un disco de Mozart fija el límite de lo tolerable. La discusión sobre censura y pornografía, en el década de los setenta y comienzos de los ochenta, estuvo signada por el temor de que un exceso de tolerancia condujera a una alteración total de formas de vida. Es significativo, en este sentido, que una de las antologías sobre esta polémica en los Estados Unidos lleve por título: *La controversia sobre la pornografía - El cambio de las pautas morales en la vida americana* (Ray C. Rist 1975). W. V. O. Quine (1987, 208) ha señalado las consecuencias negativas de la mayor tolerancia sexual con respecto a la estabilidad familiar y calificado de revolucionarios a los resultados de la liberalización de los comportamientos sexuales.

40

En el caso de la tolerancia horizontal pública, Hans Kelsen (1929, 57) ha puesto de manifiesto la relevancia que tiene el contrato social entre iguales como fundamento de la democracia. El contrato (*Vertrag*) requiere de las partes que se toleren recíprocamente (*sich vertragen*). En castellano no es posible reflejar esta vinculación lingüística; no es ello lo importante sino la vinculación conceptual que establece Kelsen entre tolerancia recíproca o compromiso y democracia. La lesión de esta tolerancia recíproca afecta esencialmente la democracia.

Teniendo esto en cuenta, puede inferirse que en la clase de los "-X" en una democracia hay que incluir, por lo pronto, todos aquellos actos que lesionan el principio de la tolerancia recíproca. En la terminología kelseniana, ello se da paradigmáticamente cuando se viola el *principio* de la mayoría y se implanta el *dominio* de la mayoría. Esto significa que no pueden tolerarse actos que lesionen los derechos de la minoría incluidos en lo que en otros trabajos he llamado el "coto vedado". Si, como afirma Kelsen, el núcleo de la democracia es la tolerancia recíproca, no cuesta inferir que ella no puede tolerar la intolerancia del terrorista o del fanático totalitario: "No necesitamos tolerar ni siquiera la

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

amenaza de la intolerancia; y debemos no tolerarla si la amenaza llega a ser seria" (Karl Popper 1987, 20).

La tolerancia científica ilimitada ha encontrado su representante más significativo en Paul Feyerabend con su teoría del "todo va".

Su tolerancia es tan amplia que pierde todo sentido hablar en su caso de sistema científico. Más sensata parece ser la consideración de Quine (1987, 209) en el sentido de que resulta irracional la aceptación de la astrología como capítulo de la astrofísica o las iracundas manifestaciones de Mario Bunge contra el psicoanálisis. No es pues muy desacertado afirmar que la propia ciencia fija sus límites con respecto a los enunciados que pueden ser admitidos en ella. El requisito de falseabilidad de Karl Popper establece límites sistémicos que colocan en la clase de los "-X" científicos manifestaciones tales como "todo evento tiene su causa".

Si se aceptan estos casos de límites sistémicos de la tolerancia, podría concluirse que el sistema normativo básico es autosuficiente y que no es necesario recurrir a otro sistema normativo justificante.

10. El asunto se vuelve más complicado cuando nos referimos a la tolerancia religiosa. Quien profesa una religión tiene la certeza de poseer la verdad acerca de nuestro destino último; un mínimo de coherencia y, sobre todo, benevolencia, le impiden observar pasivamente cómo los heréticos o ateos toman el rumbo de la perdición eterna. El margen de tolerancia sistémica es pues inexistente. Esto significa que, si se sostiene la autosuficiencia justificante del sistema básico, no tendría sentido hablar de tolerancia religiosa, es decir, justamente de uno de los tipos más interesantes de la tolerancia.

Un intento notable de incluir la tolerancia como elemento del sistema religioso es el de Américo Castro con respecto a la doctrina islámica. Según Castro (1975, 429), el Alcorán es un "fruto del sincretismo religioso, era ya un monumento de tolerancia, puesto que en él aparecían combinadas las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo. La idea sufí de que todos los caminos llevan a Dios estaba ya sugerida en aquel libro, fundado a su vez (como es bien sabido) en la creencia de que nada es sustancial ni seguro fuera de la esencia divina." No obstante ello, como el propio Castro recuerda (*loc. cit.*), "en los siglos XI y XII,

Ernesto Garzón Valdés

almorávides y almohades persiguieron fanáticamente tanto las comunidades cristianas como las judaicas". La supuesta tolerancia del sistema básico resultó aquí, desde luego, insuficiente.

Pero Castro menciona también otra razón de la tolerancia islámica: el "interés económico, o sea, percibir el tributo pagado por los cristianos o los judíos sometidos" (*op. cit.* 430). Esto hace ya referencia a razones ajenas al sistema básico. No es casual que quienes, no obstante su firme fe religiosa, admiten la tolerancia en este campo lo hagan por razones prudenciales o morales. Así, el teólogo y filósofo moral Tomás de Aquino (1954, III, 56 s.) prefería justificar la eventual tolerancia frente a los infieles con argumentos claramente prudenciales: "... también la Iglesia algunas veces ha tolerado los usos religiosos de los herejes y paganos cuando el número de los infieles era muy grande." Cuando tal no es el caso, la tolerancia religiosa estaría prohibida con la excepción del caso de los judíos, con quienes, de alguna manera, los cristianos compartirían verdades comunes del pasado y, en este sentido, "obtenemos un testimonio de nuestra fe a través de los enemigos" (*ibidem*).

42

Cuatro siglos más tarde, John Locke (1689; cfr. John Locke 1983, 35) confesaba ignorar la geografía sagrada y las vías que conducían a la Jerusalén celestial, razón por la cual consideraba que no deberían prohibirse las prácticas religiosas de los otros creyentes. Conservó, sin embargo, la línea de la argumentación prudencial del *doctor angelicus* con respecto a los católicos en virtud de su dependencia de Roma.

Un ejemplo de tolerancia por razones claramente morales es el caso narrado por Juan de Metz: el 21 de junio de 956, el califa de Córdoba Abd ar-Rahman III, no obstante las reglas vigentes con respecto al tratamiento de los infieles que se atrevieran a formular críticas contra el Islam (decapitarlos), resolvió recibir en su palacio al monje Johannes von Gorze, emisario de Otón el Grande y portador de una carta con fuertes ataques al Islam. No sólo lo acogió cordialmente, sino que lo invitó a permanecer más tiempo en su residencia a fin de que pudieran conocerse mejor y hasta establecer una amistad. Arno Borst (1980, 630 s.), al comentar este episodio, llega a la conclusión de que el califa había comprendido la importancia moral que tenía el saber "dominarse a sí mismo", el respetar las convicciones de quienes profesaban otra religión

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

y "quererlos como personas. No era necesario ni renunciar ni subrayar las diferencias de formas de vida y ámbitos vitales si se veía en ellas un fundamento humano común."

Tanto en el caso de Tomás de Aquino como en los de John Locke y Abd ar-Rahman, es el sistema normativo justificante el que permite superar la rigidez dogmática de lo religioso.

11. Pero, ¿qué pasa entonces con los sistemas normativos básicos de Mary Warnock, del personaje de Vicent o del demócrata kelseniano? ¿No era que estos sistemas se autorregulaban para determinar el margen de lo tolerable y lo intolerable? Pienso que tal no es el caso. También aquí están en juego valores superiores al sistema normativo básico, estético o político: buenas relaciones con los hijos, respeto de la libertad originaria del individuo y de la igualdad básica de las personas. ¿Significa esto que Nicholson tiene razón y que "nuestros gustos e inclinaciones son irrelevantes"? En absoluto. La relación entre sistema normativo básico, sistema normativo justificante y la persona que los sustenta es compleja y podría ser expresada de la siguiente manera:

i) la tolerancia requiere conceptualmente la existencia de un sistema normativo básico en el cual el acto tolerado está prohibido; si no existe este sistema, no tiene sentido hablar de tolerancia;

ii) la prohibición es levantada en virtud de razones que provienen de un sistema normativo justificante; la tolerancia *intrasistémica* sería contradictoria; la tolerancia supone siempre una relación *intersistémica*;

iii) el levantamiento de la prohibición tiene a veces tal relevancia que puede hasta significar el abandono total del sistema en cuestión. Entonces, la tolerancia adquiere rasgos revolucionarios. Tal es el caso de la Patente de tolerancia de José II. Ello explica la consideración que merecen los límites últimos del sistema. Permitir que un disco de Mozart fuera tocado con manos sucias hubiera

Ernesto Garzón Valdés

significado para el personaje de Vicent echar por la borda todo su sistema de valores estéticos, renunciar a un elemento esencial de su orientación en el mundo, algo que, *prima facie*, no es exigible moralmente;

iv) por ello, la tolerancia en tanto propiedad disposicional resulta siempre en un delicado equilibrio entre el mantenimiento del sistema básico y su derogación parcial (y en algunos casos, total) en virtud de las razones impuestas por el sistema justificante; en este sentido, la práctica de la tolerancia es el resultado de la resolución de un conflicto normativo, tanto *intra* como *intersistémico*;

v) este conflicto suele surgir o bien cuando se presenta un nuevo acto que en el sistema básico debería estar prohibido o bien porque un acto hasta ahora prohibido en el sistema básico se presenta bajo una nueva perspectiva, que es la que nos hace dudar acerca de la plausibilidad de su prohibición. El personaje de Vicent se veía enfrentado con actos de los amigos de su hija que le resultaban reprochables en virtud del ambiente social en el que se había formado. En el caso de la tolerancia sexual, los actos eran muchas veces los mismos pero, en un momento dado, se comenzó a verlos desde un punto de vista distinto. En ambos casos, es obvio que la tolerancia presupone el conocimiento del acto en cuestión. Tal parece no haberle sucedido a la reina Victoria quien, según A.J. Ayer (1987, 98) se negaba a creer que existía la homosexualidad femenina. El hecho de que bajo su reinado no se dictara ninguna disposición en contra de ella no es señal de tolerancia sino de ignorancia;

vi) si la tolerancia está caracterizada por esta tensión de conflicto, puede inferirse que una vez superado el mismo –por ejemplo, porque la persona que hasta ahora toleraba se convence que el acto en cuestión ha dejado de ser un candidato para ser incluido en la categoría de los prohibidos o el sistema básico en cuestión ya

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

lo admite sin más— no puede hablarse en realidad de tolerancia sino que más correcto es referirse a permisiones o autorizaciones expresas que confieren derechos. Si antes podía decirse que los hoteleros "toleraban" pernотaciones de parejas no casadas, resultaría hoy bastante extraño predicar tolerancia de los conserjes, una buena cantidad de cuyos clientes suelen no haber celebrado contrato alguno de matrimonio. En los países occidentales no es que se "tolere" la libertad de cultos sino que ella es un derecho de todo ciudadano. La tolerancia tiene una cierta connotación de "condescendencia" o "disimulo", como decía Francisco Suárez (1612; cfr. 1972, II, 180); ello no vale en modo alguno para las permisiones o autorizaciones, por más que en su genealogía figuren actos de tolerancia. Esto es lo que posiblemente tenía en mente Suárez cuando, al referirse a los actos lícitos en un sentido amplio, afirmaba que a ellos se los "tolera por costumbre; lo cual es lo mismo que decir que están permitidos" (cfr. Francisco Suárez 1973, IV, 144);

vii) cuando el conflicto normativo que presupone la tolerancia es solucionado apelando a un sistema justificante de naturaleza moral, ello trae como consecuencia una moralización del respectivo sistema normativo básico. Esto se manifiesta claramente en los casos de la tolerancia en el ámbito de la moda y las convenciones de etiqueta, de la política y de la religión. Se habla entonces de eliminación de prejuicios, de democratización pluralista y de superación del dogmatismo fundamentalista.

45

12. En el parágrafo 2., me he referido a los tolerantes sensatos e insensatos y señalado que esta calificación dependía de las razones que se adujeran para la tolerancia.

Herbert Marcuse es quizás uno de los autores que con mayor vehemencia y claridad ha intentado mostrar los peligros de una tolerancia insensata y acuñado para ella la expresión de la "tolerancia represiva".

Ernesto Garzón Valdés

El argumento central de Marcuse es que el sistema justificatorio al que suele recurrirse en la sociedad capitalista ofrece malas razones. Son ellas las que permiten extender la tolerancia a "medidas, condiciones y formas de comportamiento políticas que no deberían ser toleradas porque obstaculizan o destruyen las posibilidades de llevar una existencia sin temor y sin miseria" (Marcuse 1966, 94). Se trataría aquí de una tolerancia indiscriminada que conduciría a una aparente homogeneización de la sociedad pero que, en verdad, consolida las desigualdades. Marcuse exigía una "tolerancia diferenciada", con "fundamentación racional" que tuviera en cuenta las buenas razones aducidas por John Stuart Mill: la conexión que existe entre libertad y verdad aplicada a la posibilidad de desarrollo de la autonomía personal. Una tolerancia ilimitada "se vuelve problemática cuando no existe su fundamento racional, cuando la tolerancia es impuesta a individuos manipulados y adiestrados, que repiten las opiniones de sus señores y la heteronomía se convierte en autonomía" (*op. cit.* 101 s.).

46

La tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma y en su versión más radical equivaldría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano. Esto es lo que clásicamente se ha llamado "estado de naturaleza" y que encontrara su descripción más aterradora en la versión hobbesiana.

Pero, también sin llegar al extremo de Hobbes, puede afirmarse que la democracia representativa, en tanto institucionalización de la tolerancia, encuentra sus límites cuando pretende violar las buenas razones que la fundamentan: el respeto a la autonomía individual y la imposición de deberes negativos y positivos de acuerdo con el principio de la mayoría.

13. La aceptación de estos límites, cuya violación vuelve insensata la tolerancia, parece tener la curiosa consecuencia de que ella estaría enmarcada por un cerco de prohibiciones inviolables cuya lesión sería intolerable. John Stuart Mill, tan celoso defensor de la tolerancia, no estaba dispuesto a aceptarla cuando ella implicaba violar el principio de daño a terceros. El "principio de no dictadura" de Kenneth J. Arrow (1967, 226) no resulta muy convincente cuando alguien "dictatorialmente" impone sus preferencias para salvar la vida de personas inocentes, en

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

contra de una decisión mayoritaria. Si alguien en la tristemente célebre reunión del lago de Wann en Berlín, en 1942, en la que se adoptó la "solución final de la cuestión judía", hubiera impuesto "dictatorialmente" sus preferencias de respeto a la dignidad humana, consideraríamos que su actitud fue moralmente encomiable. A primera vista resultaría pues que quien está dispuesto a asumir una actitud intolerante es, en ciertas circunstancias, una persona que merece el mayor respeto. Dicho con otras palabras, la intolerancia no sólo no sería la negación interna de la tolerancia sino una condición *sine qua non* de esta última, algo que ya no resulta curioso sino hasta paradójico.

14. Pero, si se analizan las cosas más de cerca, no cuesta llegar a la conclusión de que conviene introducir algunas matizaciones. Es verdad que un cerco de prohibiciones puede ser entendido como un cerco de intolerancias en el sentido de que lo prohibido es lo deónticamente imposible y la intolerancia incluye también al acto no tolerado en la categoría de lo deónticamente imposible dentro del respectivo sistema. Pero esto no significa que imponer prohibiciones sea exactamente lo mismo que expresar intolerancias. La intolerancia tiene una connotación negativa de la que, en principio, carece la prohibición. Lo que molesta en la intolerancia es que ella se basa en malas razones. En este sentido tiene algo en común con la tolerancia insensata. La diferencia consiste en que la intolerancia aduce malas razones para imponer prohibiciones mientras que la tolerancia insensata se apoya en malas razones para aumentar el campo de lo permitido. En algunos casos, como los señalados por Marcuse, el resultado de la tolerancia insensata puede ser una manifiesta injusticia no muy diferente de la que provoca la intolerancia, pero ello no tiene por qué ser necesariamente así.

47

15. Si la calidad de las razones es la que permite distinguir entre la tolerancia sensata y la insensata por una parte y la intolerancia, por otra, conviene detenerse a analizar cuál puede ser el criterio más adecuado para establecer una línea de demarcación entre ambos tipos de razones.

Es obvio que como la decisión de tolerancia o de intolerancia afecta el comportamiento de terceros, las razones justificatorias que se aduzcan

Ernesto Garzón Valdés

no pueden ser de una índole tal que los valores en los que se apoyan sólo sirven, en el mejor de los casos, como guía de la propia vida pero no como pautas para la vida social. Estas últimas presuponen un mínimo de objetividad, es decir, la aceptación de criterios racionales para su defensa o condena. No basta la apelación a mi propia creencia en que p es verdadero para que p pueda ser aceptado como razón justificatoria: "La razón es que a menos que haya alguna forma de aplicar desde un punto de vista impersonal la distinción entre mi creencia en que algo es verdadero y el que lo sea, una apelación a su verdad es equivalente a una apelación a mi creencia en su verdad" (Thomas Nagel 1987, 221). John Locke pensaba, con razón, que la determinación del derrotero que conduce al Cielo era sólo una cuestión de fe personal incomunicable racionalmente y por ello propiciaba la tolerancia en materia religiosa. No muy diferente era la opinión de Bartolomé de las Casas cuando afirmaba que "nadie está obligado a creer por encima de sus posibilidades" (cfr. Bartolomé de las Casas 1974, 155). Si algo distingue al fanático religioso, es decir, a quien profesa públicamente la intolerancia, es la invocación de sus propias creencias como pauta de comportamiento social válida también para quienes no comparten su fe.

48

Las buenas razones son las que parten de una actitud de imparcialidad, es decir, de la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño sostenido por John Stuart Mill (cfr. 1859, aquí 1962) o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

La exigencia de imparcialidad, el ser capaces de ponernos en la situación del otro, es también una invitación a la indulgencia y a la aceptación de actos que no calzan exactamente con alguno de nuestros propios sistemas normativos. En el ejemplo de Manolo Atienza, sugerí que posiblemente la razón última de su tolerancia y la no imposición del veto frente a esta especie de "bomba de gas" que es el cigarrillo –como diría patéticamente Robert E. Goodin (1989, 68) siguiendo un "ingenioso ejemplo de James Repace"– es que resuelve ponerse en mi lugar, busca, como el califa de Córdoba, un fundamento humano común y opta por una abstención de prohibición.

"NO PONGAS TUS SUCIAS MANOS"

No es muy aventurado afirmar que si la vida social estuviera guiada más por razones de imparcialidad que por las malas razones de las meras creencias que conducen a la intolerancia, la historia del mundo no incluiría la enorme dosis de tragedia individual y colectiva que la caracteriza. Ya Séneca lo sabía: "sólo una cosa nos puede dar la paz: el contrato de la indulgencia mutua" (cfr. Seneca 1958, I, 320). Tal vez, si el personaje de Vicent hubiese leído al cordobés ilustre, hubiera aumentado su margen de tolerancia recordando que "también nuestros sentidos tienen que ser entrenados para la indulgencia" y que no hay que escandalizarse porque "el mármol no este reluciente" o la "platería no esté limpia y la piscina tansparente hasta el fondo" (Séneca 1958, 339); posiblemente hubiese pensado entonces que más vale una hija contenta que un disco sucio, aunque sea de Mozart.

Bibliografía:

Alchourrón, Carlos y Eugenio Bulygin (1981): "The Expressive Conception of Norms" en R. Hilpen (ed.) *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions and the Foundations of Ethics*, Reidel, Dordrecht/Boston/Londres.

Alexy, Robert (1986): *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno.

Aristóteles (1983): *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Arrow, Kenneth J. (1967): "Values and Collective Decision-Making" en Peter Laslett y W. B. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Blackwell, Oxford.

Ayer, Alfred J. (1987): "Sources of Intolerance" en Susan Mendus y David Edward (eds.), *On Toleration*, Clarendon Press, Oxford.

Borst, Arno (1980): *Lebensformen im Mittelalter*, Ullstein Sachbuch, Francfort/Berlín.

Bunge, Mario (1990): "Garzón Valdés on Needs, Wants, and Legitimacy" en *Studies on Mario Bunge's Treatise*, Rodopi, Amsterdm/Atlanta.

Ernesto Garzón Valdés

Ferrater Mora, José (1979): *Diccionario de Filosofía*, 4 tomos, Alianza, Madrid.

Castro, Américo (1975): *La realidad histórica de España*, Porrúa, México.

Garzón Valés, Ernesto (1988): "Sigamos discutiendo sobre el pater-nalismo" en *Doxa*, Alicante.

Goodin, Robert E. (1989): *No Smoking*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.

Kelsen, Han (1929): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr, Tubinga.

Quine, W.V.O. (1987): *Quiddities . An Intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press.

Las Casas, Bartolomé de (1974): *Derechos civiles y políticos*, Editora Nacional, Madrid.

Marcuse, Herbert (1966): "Repressive Toleranz" en Robert Paul Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Francort del Meno.

Mill, John Stuart (1962): "On Liberty" en *Utilitarianism*, edición a cargo de Mary Warnock, Collins/Fontana, Glasgow.

50 | Nagel, Thomas (1987): "Moral Conflict and Political Legitimacy" en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, No. 3.

Nicholson, Peter S. (1985): "Toleration as a moral ideal" en John Horton y Susan Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, Londres/Nueva York.

Rist, Ray C. (1975): *The Pornography Controversy - Changing Moral Standards in American Life*, Transaction Books, New Brunswick/New Jersey.

Seneca (1958): *Moral Essays*, 3 tomos, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Suárez, Francisco (1972, 1973): *De Legibus*, 6 tomos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1977.

Vicent, Manuel (1983): *No pongas tus sucias manos sobre Mozart*, Editorial Debate, Madrid.

Warnock, Mary (1987): "The Limits of Toleration" en Susan Mendus y David Edwards (eds.): *On Toleration*, Clarendon Press. Oxford.

LAS DOS HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

*José Barba-Martín**

*Para el Lic. Juan M. Fernández Amenábar,
con respeto y afecto.*

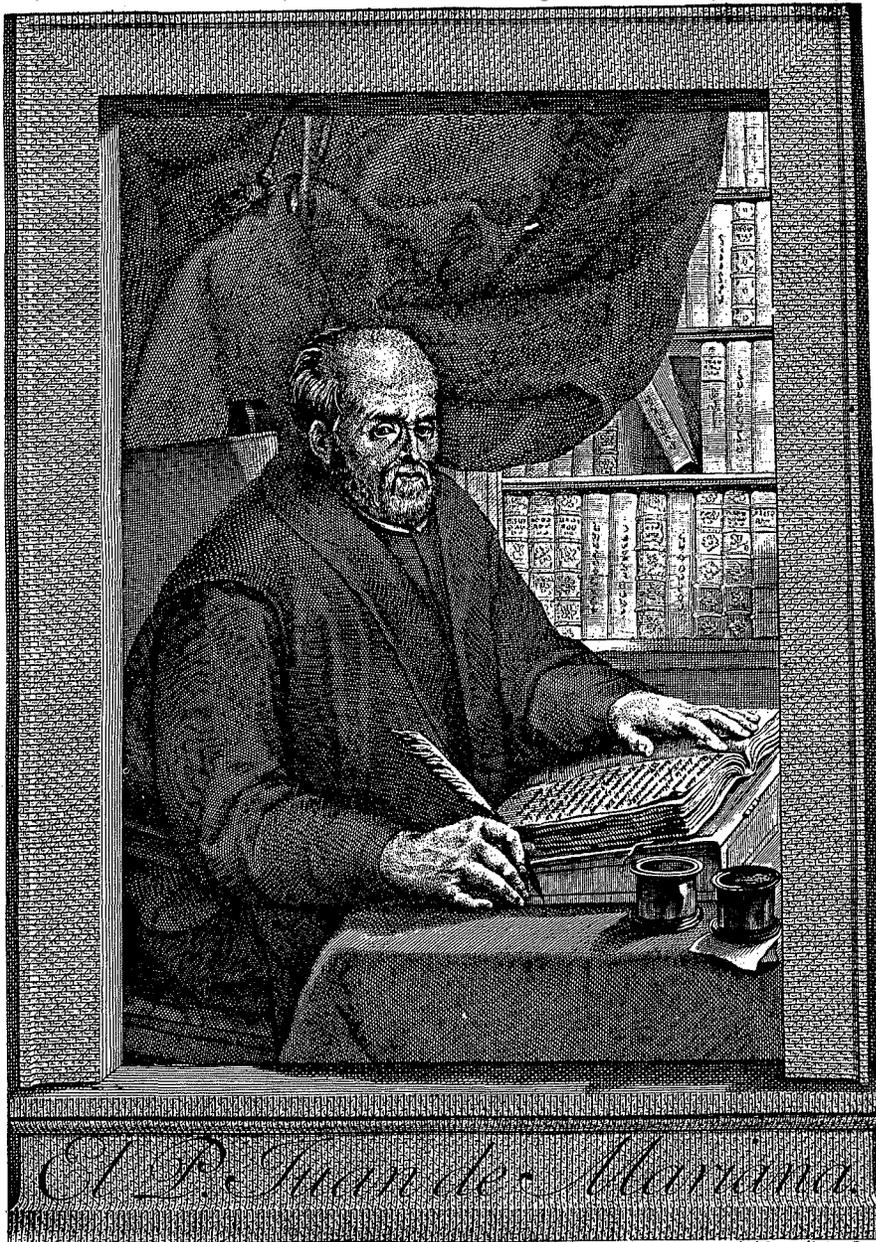
Estos apuntes se orientan hacia un estudio deseable del sentido de las variantes entre la redacción de las (*Historiae*) *De rebus Hispaniae*, Toledo, 1592,¹ del jesuita Juan de Mariana, y la hermosa expresión castellana de esa obra, que, con el título de *Historia general de España*, apareció en la edición, también toledana, de 1601. Se intenta con estas notas sugerir simplemente un significado y un posible propósito de esa versión más allá del interés sólo utilitario de la traducción.

Algunos historiadores han aludido en tono peyorativo al aislamiento que durante sus últimos cincuenta años se impuso el padre Mariana junto al Tajo, como si por ese retiro, que nosotros juzgamos táctico, se hubiese privado de conocimiento del mundo el autor que en sus historias, tratados y exégesis muestra un pensamiento personal, penetrante y bien avalado. Mas hay que tener en cuenta que el archivo de la catedral de Toledo era entonces la mayor fuente de información para los fines

51

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ La segunda parte la publicó en Maguncia Baltasar Lippius, en 1605.



Grabado por Rafael Ximeno.

Grabado por Mariano Brandi.

Dibujo de Rafael Ximeno, grabado por Mariano Brandi, del tomo I de la edición valenciana de la *Historia General de España*, publicada en cuatro monumentales tomos, bajo suscripción peninsular y de La Nueva España (México: 38 suscriptores, Valladolid [Morelia]: 48 y Puebla de los Ángeles: 30) por Benito Monfort en el año M.DCC.LXXXIII.

José Barba-Martín

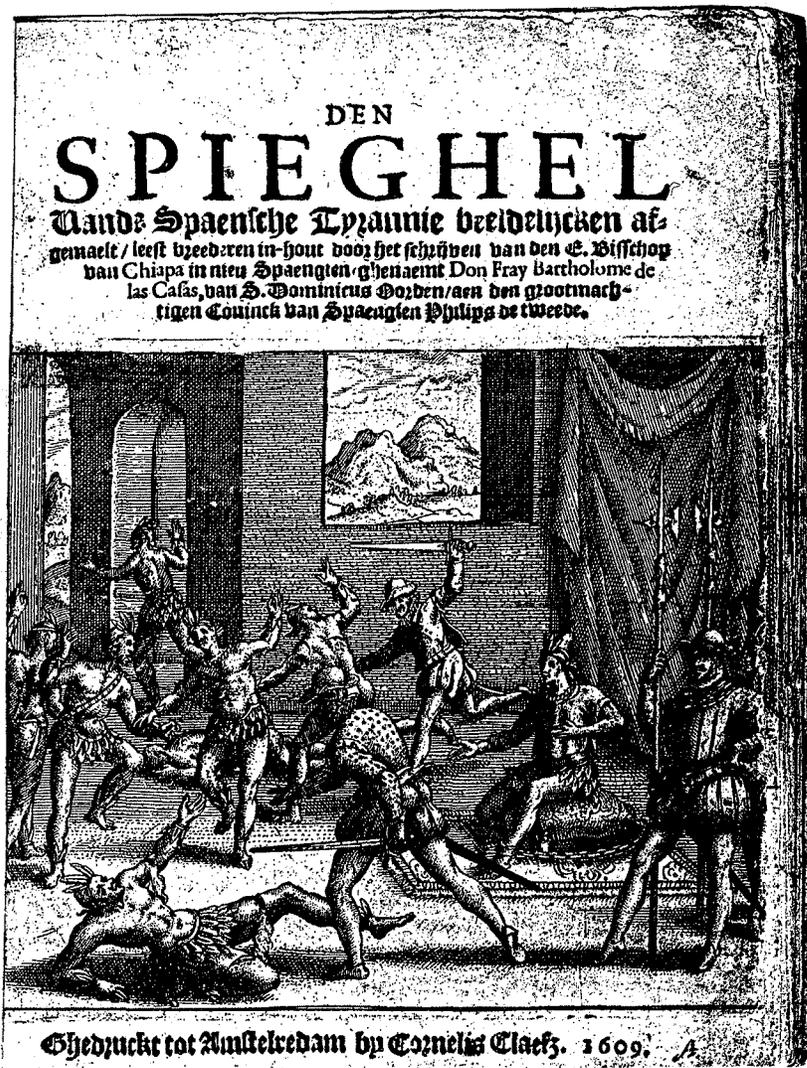
generales que el historiador se proponía y que la Ciudad Imperial, como sede de sus trabajos, les daba por sí misma a éstos un valor casi simbólico, muy acorde con las que parecen ser sus intenciones. Debemos recordar también que, para el tiempo en que el padre Mariana se retira e inicia la construcción de su magna obra (1578), tiene ya el jesuita cuarenta y dos años y que más de la cuarta parte de su vida la había pasado en experiencia directa y en contacto inmediato con el acontecer europeo, en el que veía, como más tarde el embajador español en Roma, Don Diego de Saavedra Fajardo, aunque con diferente esperanza, lo que aquellos hechos significaban para España.

Quizá en la mente de Mariana germinó entonces la idea de una historia patria—dice Antonio Ballesteros en su 'Discurso' en elogio del autor. Ni el refinado ambiente italiano, ni la elegante cortesanía de la turbulenta capital de los Valois podían contaminar el alma castellana y el entendimiento austero del jesuita; pero sus claras pupilas percibieron lo suficiente para conocer las diferencias esenciales entre la ideología (sic) de aquellos pueblos y la nación hispana.²

53

En esos años cundía por Europa la relación de los hechos que contribuyeron a la formación de la "leyenda negra" antiespañola, cuyo impacto histórico fue tan intenso. La Inquisición había expulsado de España, en 1492, a los judíos no conversos, y éstos se habían desparramado, en nueva diáspora, por el norte de Africa, en Portugal, en Italia, en Grecia y en los Países Bajos. En 1552 se había impreso en Sevilla la *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*, de Fray Bartolomé de Las Casas. La cuantía de la emigración forzada de moriscos granadinos y mudéjares, iniciada en 1571, podría alcanzar la cifra de 300.000. Por otra parte, como escribe el inglés J.H. Elliott en el prólogo a su *España Imperial, 1469-1716*: "(de ser) una tierra seca, estéril y pobre (...) Ningún centro natural, ninguna ruta fácil. Dividida, diversa, un complejo de razas, lenguas y civilizaciones distintas (...) Sin embargo, en los últimos años

² Madrid, Tipografía de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1925.



Página frontal de la edición holandesa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fr. Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, impresa en Amsterdam por Cornelius Claesz, en 1609.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

del Siglo XV y en los primeros del XVI, pareció como si hubiera sido superada, de modo repentino y casi milagroso (...) Durante unas pocas décadas fabulosas España llegaría a ser el mayor poder sobre la tierra. Durante estas décadas sería nada menos que la dueña de Europa..."³ "Ningún estado –escribe Friedrich Schiller– podía atreverse a luchar con ella."⁴ "Y, finalmente –como señala Julián Juderías– en la imaginación de aquellos hombres, las tierras de América y las islas de Asia, inmensas, riquísimas, misteriosas, vírgenes, revestían los caracteres de un poderoso ensueño de opulencia y de poderío."⁵ Es de comprenderse, pues, que el dominio de los españoles provocara rechazo en diversos países de Europa. Y a la envidia y al odio los acompañaba una gran ignorancia sobre la realidad histórica de España.

La imagen que se tenía de los españoles en algunas partes llegaba a lo horrible grotesco y eran muchas las leyendas producidas por la enérgica presencia militar de los peninsulares. Fray Prudencio de Sandoval, en su *Historia del Emperador Carlos V*, por ejemplo, al narrar el asalto español a Duren, cuenta una de esas fantasías: "Decían que ellos no habían peleado con hombres sino con diablos; que los españoles eran unos hombres pequeños y negros, que tenían los dientes y las uñas de un palmo, que se pegaban a las paredes como murciélagos, de donde era imposible arrancarlos."⁶

El padre Mariana, muy español, muy católico y, con todo y sus críticas de la Compañía de Jesús, muy jesuita,⁷ quería influir sobre la opinión europea acerca de su nación y de sus compatriotas. Parece que su intención, al ponerse a redactar su monumental historia, no era sólo,

55

³ Citado por José Cepeda Adán en *La historia de España vista por los extranjeros*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975, p. 16-7.

⁴ En su *Historia de la rebelión de los Países Bajos*.

⁵ Julián Juderías, *La leyenda negra*, Madrid, Editora Nacional, 16ª edición, 1974, p. 96.

⁶ Madrid, 1847, VII, p. 262; cit. por Antonio Ballesteros en su "Discurso", p. 7.

⁷ El padre Juan de Mariana, autor del "Discurso de las enfermedades de la Compañía" también lo es del "Defensorio en favor de la Compañía" (1588).

José Barba-Martín

como él dijo, "poner en estilo lo que otros habían juntado",⁸ sino que, como subraya Ballesteros:

...tuvo al escribir su *Historia* un propósito bien definido y transparente; no fue el natural fin didáctico de toda obra científica, sino algo más trascendental y eficiente; quería enseñar a los nacionales y extranjeros, y en particular a estos últimos, lo que fue España y las etapas sucesivas de su formación nacional hasta llegar a convertirse en el poderoso estado temido y envidiado. Era preciso deshacer el falso concepto que de los españoles tenían en Europa...⁹

Ya en la "Dedicatoria" de sus *Historiae* a Felipe II declara explícitamente el padre Mariana: "(...) Juntamente me convidó a tomar la pluma el deseo que conocí los años que peregriné fuera de España, en las naciones extrañas, de entender las cosas de la nuestra, los principios y medios por lo que se encaminó a la grandeza que hoy tiene."

56

Y enaltece el significado de historiar en latín. De igual modo, en la dedicatoria de la versión castellana a Felipe III, se refiere a "la falta que della [de una historia latina] tenía nuestra España (mengua, sin duda, notable)": Florián de Ocampo, autor de la *Crónica general de España* (ca. 1527); Jerónimo de Zurita y Castro, a quien se deben los *Anales de la Corona de Aragón* (1562), Esteban Garibay y Zamalloa, conocedor profundo del griego y del latín, bibliotecario y cronista de Felipe II, quien en cuarenta libros escribió el *Compendio historial de las crónicas e Historia universal de todos los reinos de España...* (Amberes, 1571) y el humanista profesor de Alcalá, Ambrosio de Morales (*Discursos sobre las antigüedades de Castilla*, 1577) y continuador de la obra de Ocampo, todos ellos habían escrito en castellano. Francisco López de Gómara, el fiel capellán de Hernán Cortés, sólo había tenido intención de escribir en latín su

⁸ Carta a su amigo, el padre Ferrer, (Manuscrito Egerton, 1874, número 48 de la British Museum Library); citado por Manuel Ballesteros en su presentación a la antología de la *Historia*, Zaragoza, Ebro, 1950, p. 13.

⁹ Antonio Ballesteros, *o. c.* p. 7.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

Historia general de Las Indias.¹⁰ Como observa Benito Sánchez Alonso en su *Historia de la historiografía española*, el padre Mariana se expresa de modo semejante al de otros escritores que también usaron el latín, "alguno de los cuales, como Anglería, llegó a juzgar providencial el estar él en España para referir a los extranjeros el descubrimiento de Indias".¹¹ Por las implicaciones de alcance de comunicación, estéticas y hasta morales del uso de la lengua romana, hemos de volver más adelante sobre el tema.

Es obvio que la obra de Mariana tenía un criterio básicamente informativo; en cambio, no se puede afirmar que su intención fuera enteramente apologética: la severidad misma de algunos de sus juicios sobre ciertos personajes y hechos hizo que la obra llegara a considerarse perjudicial para España,¹² y, cuando fue traducida al castellano, suscitó disgustos en el Consejo de Castilla, a tal grado que se llegó a pensar en recogerla.¹³ Y, con todo, late en la obra un entusiasmo difícil de disociar en ocasiones de la actitud defensiva. Un gran maestro nuestro opinaba que el mismo Francisco de Quevedo, cuando joven, había colaborado con el padre Mariana y que, bajo su influjo había escrito su *España defendida...* (1609), aunque nunca llegara a publicarla. Posible trasunto, en ella, de Mariana, escribe Quevedo:

57

¹⁰ Geroges Cirot, *Études sur l'historiographie espagnole. Mariana historien*, Bordeaux, Bibliothèque de la Fondation Thiers, VIII, 1905, nota de la p. 364. El padre Mariana, en el "Sumario" correspondiente al año 1563 de su *Historia*, menciona también a otro historiador en lengua castellana: "Don Francisco de Navarra, obispo de Valencia, falleció en una aldea cerca de aquella ciudad (París) á 16 de abril. Dícese dél comunmente, aunque no hay cosa averiguada, que dejó escrita la mayor parte de una historia de España en lengua vulgar, hecha con mucho cuidado, bien que el estilo es poco elegante." [Y nosotros nos preguntamos cómo pudo Mariana saber de la corta elegancia del estilo de Don Francisco de Navarra...]

¹¹ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Publicaciones de la *Revista de Filología Española*, Madrid, 1944, Vol. II, p. 170-1.

¹² Benito Sánchez Alonso, *o.c.* p. 174.

¹³ Francisco Pi y Margall, *Juan de Mariana (Breves apuntes sobre su vida y sus escritos)*, Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1888, p. 8.

José Barba-Martín

Hijo de España, escribo sus glorias. Sea el referirlas religiosa lástima de haberlas oscuras (...) No ambición de mostrar ingenio me buscó este asunto; sólo el ver maltratar con insolencia mi patria de los extranjeros, y los tiempos de ahora de los propios, no habiendo para ello más razón de tener a los forasteros envidiosos (...) ¡Oh, desdichada España! ¡Revuelto he mil veces en la memoria tus antigüedades y anales, y no he hallado por qué causa seas digna de tan porfiada persecución! (...) ¿Quién no nos llama bárbaros? ¿Quién no dice que somos locos, inorantes y soberbios (...)?¹⁴

58

Ahora bien, para quienes suponen a priori en las *Historiae* del padre Mariana, dirigidas al público lector europeo, como se ha dicho, una intención exclusivamente apologética a ultranza, sin dar crédito en el historiador a su amor a la verdad, quizá les resulte fácil creer que las *Historiae* constituyen, al menos parcialmente, una obra de propaganda política, como lo fue en su momento el *Diálogo: en que particularmente se trata las cosas acaecidas en Roma: el año de M.D. XXVII* (1529), del secretario latino de Carlos V, Alfonso de Valdés. Se ha dicho que la dos historias, la latina y su versión castellana, corresponden a un premeditado deseo del autor de dar a unos paja y a otros trigo. No parece que esto sea verdad. Recordemos que había aparecido recientemente en Francia la edición de la *Histoire générale d'Espagne* (1587), de Louis Mayenne Turquet, adversa a España. La ocasión para la polémica era excelente, si nuestro autor así lo hubiera querido; pues, aunque su obra iba ya en avanzado proceso, Mariana tenía tiempo aún de modificarla. Mas, con todo, a pesar de su carácter, que era duro e inclinado al debate: ("... ¿qué quieres? Tal es mi genio: me gusta ejercitar el estilo en materias difíciles y ásperas...", Prefacio al Tratado *Pro editione vulgata*,¹⁵) el padre Mariana se contiene mesuradamente. Su posible intención apologética no lo

¹⁴ Cfr. "España en tela de juicio", en *España como preocupación*, de Dolores Franco, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, p. 41-2.

¹⁵ Segundo de los *Tractatus septem Joannis Mariana e Societate Jesu*, Colonia, 1609.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

hace necesariamente polémico. Puede apoyarse este punto de vista en el hecho de que Mariana rehuye confrontar temas y cuestiones contemporáneos; lo dice claramente: "No me atreví a pasar más adelante y relatar las cosas más modernas, por no lastimar a algunos si decía la verdad ni faltar al deber, si la disimulaba."¹⁶

Tampoco —como lo observa Antonio Ballesteros en la obra citada— se encuentra en las *Historiae* ese criterio exclusivista que pretende hacer de España una nación espiritualmente separada del resto del mundo: "Mariana poseyó un concepto muy claro de la historia universal para incidir en el daltonismo mencionado. Sitúa la vida del pueblo español en otras edades en armonía y solidaridad con las naciones europeas, y con espíritu vigilante anota las menores influencias de efluvios civilizadores y las repercusiones naturales de la política mundial..."¹⁷

Razones de la redacción latina

Mariana, amante de la antigüedad latina y educado en el sistema de los Estudios Clásicos que la Compañía de Jesús había tomado de la Universidad de París y habría de perfeccionar en su *Ratio Studiorum* de 1599, quería crear una obra artística que pudiera ser apreciada por una minoría europea inteligente y que admiraba e imitaba a los mismos modelos romanos de los que él era ardiente discípulo: Tácito, Tito Livio, Salustio.

Tácito, formado en la doctrina estoica, que era la "filosofía íntima del Imperio",¹⁸ se aviene muy bien al espíritu senequista español de Mariana y de Francisco de Quevedo; y la "concision du fer", frase con la que describe Víctor Hugo en su *William Shakespeare* el laconismo sentencioso del romano, se acomoda perfectamene a la que los itálicos reconocían

¹⁶ Cfr. Antonio Ballesteros, *o. c.* p. 14.

¹⁷ *Ibid.* p. 12-3.

¹⁸ Estudio preliminar a los *Anales* de Tácito, San Sebastián, Txertoa Ediciones, 1984, p. XVIII-XIV.

José Barba-Martín

en los hispanos como "parca et adstricta parsimonia", según lo recuerda Ramón Menéndez Pidal en *Los Españoles en la historia*.¹⁹

Además, el historiador romano pertenece a la generación de autores pragmáticos y moralistas, para quienes, contrariamente a puntos de vista modernos (véase, por ejemplo, la opinión de Marc Bloch en su *Introducción a la Historia*²⁰), ésta posee también una función preventiva. El historiador español, por su parte, junta al fin informativo el propósito de la reflexión, basado en el aforismo ciceroniano: "Memoria praeteritorum futurorumque prudentia."

Desde el ángulo político —subraya Arturo Marasso— los hombres de Estado del Renacimiento "(...) encontraron en su libros el saber psicológico del dominio por la hondura de su mirada; los convirtieron en manual de príncipes que aprovechaban el saber pero no la moral de Tácito; (pues) enemigo del poder tiránico, le daba a este poder sus secretos. El conocimiento de la condición humana hace que el historiador latino sea siempre maestro de quienes indagan en el hombre" ...²¹

Si es cierto que "la historia de una lengua es la historia de sus traducciones", como sugiere Marasso, el influjo de Tácito en Europa desde el siglo XVI fue enorme.²²

60 Estilísticamente, en tanto que "(...) el latín quiere demostrar, probar, y su frase se encadena de un modo riguroso y dialéctico (y) en él la lógica es el principio motor, y la frase está contenida metódicamente en largos

¹⁹ Madrid, España Calpe, S.A.

²⁰ "La historia, los hombres y el tiempo", Cap. I de *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica 1981, p. 21-41.

²¹ Estudio citado.

²² *Ibid.* Las versiones castellanas coetáneas del P. Mariana que presenta el *Manual* de Palau consultado por Arturo Marasso son éstas: *Tácito español*, ilustrado con aforismos, por don Baltasar Álamos Barrientos, Madrid, 1615 [al final: 1614]. Contiene los *Anales*, *Historias*, *Costumbres de los alemanes*, *Vida de Julio Agrícola* y los aforismos sacados del Texto de Tácito. Las *Obras*, traducidas del latín en castellano, por Emanuel Sueyro, Amberes, 1613; el mismo texto, en Madrid, 1614; y otra vez en Amberes, en 1619. *Los cinco libros*, traducidos por Antonio de Herrera, Madrid 1615. Tres años después de la muerte de Mariana se publican en Duay las *Obras*, sin mencionar al traductor, Carlos Coloma.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

párrafos, con palabras científicamente ordenadas, el francés, por el contrario, quiere expresarse bien y rápidamente; su prosa tiene como principio de orden la claridad, y es el instrumento ligero y armonioso de un espíritu más ávido de mostrar que de demostrar.²³ El español, por su parte, en la pluma de Mariana o de sus posibles colaboradores posee el arte de la mostración y el de la demostración: uno por el genio propio de la lengua, otro por la mimesis del autor o de sus ayudantes.

Razones de la versión castellana

El propósito de verter al castellano sus (*Historiae*) *De rebus Hispaniae* no lo tenía en mente el padre Mariana cuando comenzó esta obra: en la dedicatoria de la *Historia general de España* a Felipe III dice el autor que el hacer una traducción de la misma estaba "muy fuera" de lo que había pensado al principio.

Mas Benito Sánchez y Alonso exagera un poco cuando afirma que la claridad y el buen orden de la obra contribuyeron a procurarle "su gran reputación y a estimular los deseos de que se ampliase aún más el número de posibles lectores poniéndola en castellano."²⁴ Francisco Pi y Margall, por su parte, dice que cuando el padre Mariana publicó la obra en latín "recibió de los hombres doctos de varios pueblos de Europa calurosos aplausos".²⁵ Parece que hubo otros motivos que impulsaron al autor a llevar a cabo la traducción al castellano. Georges Cirot, cuyos estudios sobre el padre Mariana y su obra todos los eruditos reconocen como muy seguros, afirma que las *Historiae* no lograron en Europa, ni por aproximación, el éxito editorial que tal vez esperaba el jesuita. Únicamente en Alemania tuvo la obra amplio conocimiento y aprecio (ediciones de

²³ J. Delgado Campos, "La influencia del latín en la prosa de las lenguas romances", en *Los prosistas latinos*, de Raoul Vèze, México, Editora Nacional, 1957, p. 17-8.

²⁴ O.c. p. 174.

²⁵ O. c. p. 35.

José Barba-Martín

Baltasar Lippius, en Maguncia, 1605, y de Claudius Marnius et haeredes, en Francfort, 1606). Se exagera, desgraciadamente, el conocimiento común del latín por esos años; y E.S. Bates, en su excelente libro *Touring in Europe in 1600*,²⁶ nos hace volver a la realidad en este respecto.

Por otra parte, la misma España ofrecía un público lector de latín muy reducido. Además, los impuestos de cuatro maravedíes por pliego eran demasiada carga para el poder adquisitivo de los españoles aun de entonces. Con todo, el caso de Valencia, en donde al fin del año 1597 ya se habían agotado los ejemplares de la obra allí enviados (tal vez por ser puerto de salida hacia Italia), es una honrosa excepción.

Cualquiera de las dos explicaciones favorecería, de cualquier modo, la publicación de una versión castellana para uso de los nacionales. Ahora bien, para nuestro actual propósito, además de poder precisar los motivos para efectuar la versión, también sería importante dilucidar la autoría o verdadera paternidad literaria de esa traducción. ¿Fue Mariana el traductor, el único traductor, al castellano, de su propia obra? Tanto la edición de 1601, como las de 1608, de 1616 y de 1617 así parecen atestiguarlo. En las portadas de los ejemplares correspondientes se lee: "*Historia/General de/España/Compuesta Primero en Latín/después buelta al castellano por Juan de Mariana,/D. Theólogo de la Compañía de Jesús/...*"²⁷ Además, las palabras del padre Mariana en su prólogo a la versión parecen no dejar lugar a duda: "En la traducción no procedí como intérprete sino como autor; no me até a las palabras ni a las cláusulas; quité y puse con libertad, según me pareció más acertado." Y, luego, las palabras que más directamente han motivado la curiosidad de esta investigación: "(...) *que unas cosas son más a propósito para gente docta y otras para la vulgar. Cada ralea de gente tiene sus gustos, sus aficiones y sus juyzios*",²⁸ afirmación del autor que parecerá respaldada por esta otra de él mismo en su tratado *De Rege et Regis Institutione*, (Toledo, 1598): "...*No sólo puede parecer a mí una cosa y a otros otra, sino que aun yo mismo puedo ver hoy de un modo lo que ayer ví de otro muy distinto*" ...

62

²⁶ Boston, Houghton and Mifflin Co., 1911.

²⁷ Georges Cirot, o.c. apéndice IX, p. 459-60.

²⁸ Prólogo a la traducción, edición toledana de 1601.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

Ante estas palabras sentimos la tentación de buscar para la diferente visión una razón del desengaño barroco como lo entendieron Ernst Robert Curtius,²⁹ Gustav René Hocke,³⁰ y Arnold Hauser.³¹ Este último, en *El manierismo, crisis del Renacimiento*, nos habla de "un yo fluctuante y cambiante" y lo ejemplifica arquetípicamente en la posición 'ensayística' de Montaigne, para quien hay valores, pero "lo que no hay son valores válidos para todos, en todo momento, en toda circunstancia, o valores que sean siempre válidos para la misma persona"³² (...) porque la naturaleza humana es inestable, móvil, en modificación constante; porque se encuentra siempre en estado de paso, fluctuante entre diversas situaciones, inclinaciones y estados de ánimo..."³³ ¿Coincidiría Mariana con esa conciencia heraclíteica de Montaigne ("Il n' y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes les choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle")?³⁴ ¿Cómo contrasta ésta con la posición de Tucídides: "Una verdad para siempre", tan acorde, además, con el espíritu de los estoicos! ¿Rozará esto la "doble verdad" a que alude el mismo Hauser³⁵ y que malévolamente alguien emparentaría con alguno de los ambiguos consejos sutilmente sugeridos en los *Monita secreta* presuntamente jesuíticos, publicados en Cracovia, en vida de Mariana (1614) y, según los cuales, "un idiota pobre es un idiota, y un idiota rico es un rico"?³⁶ Pero puede haber muchas

63

²⁹ *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición castellana, 1955, Vol. I, p. 384-422.

³⁰ *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst* (El mundo como laberinto. Manera y manía en el arte europeo), Hamburgo, 1957, y *Manierismus in der Literatur*, (El manierismo en la literatura), Hamburgo 1959.

³¹ *El manierismo, crisis del Renacimiento*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1965.

³² *Ibid.* p. 77-8.

³³ *Ibid.* p. 79.

³⁴ Michel de Montaigne, *Essais*, III, París, Éditions de la Pléiade, p. 899.

³⁵ *O. c.* p. 100-4.

³⁶ Alain Guillerrou, *Los jesuitas*, Barcelona, Oikos-Tau, 1970, p. 97-9. Véanse



A JESUIT.

SECRET INSTRUCTIONS

OF

THE JESUITS,

*Faithfully translated from the Latin of an old
genuine London copy.*

WITH

AN HISTORICAL SKETCH

&c. &c.

BY W. C. BROWNLEE, D. D.

OF THE COLLEGIATE REFORMED DUTCH CHURCH.



NEW YORK:

PUBLISHED BY THE AMERICAN PROTESTANT SOCIETY

Estudios 29, verano 1992.

José Barba-Martín

más razones que sólo ésas o distintas de ésas.

La autoría de la versión castellana no se apoya solamente en las palabras del padre Mariana. Tomás Tamayo de Vargas, el fiel defensor de su obra frente a los mezquinos ataques de Pedro Mantuano, escribe en la *Razón de la Historia del p. D. Juan de Mariana*, (Toledo, 1616): "En la traducción, aunque no ai letra que ño sea del padre Maraina, algunos le desearon ayudar, pero fuéles imposible (¿i a quién no?) alcanzar la grandeza del estilo latino, no sólo para igualarle, mas para entenderle; i así no fué maravilla aver algún descuido que en su censura pudo dejar de advertir aun su mismo autor."³⁷

La cuestión de las variantes

Georges Cirot hace referencia en sus excelentes *Études sur l'historiographie espagnole. Mariana historien* a una nota en francés escrita sobre un papel adherido al último folio utilizado del manuscrito Egerton 291 de la British Museum Library; la nota dice así: "la traduction espagnole n'est pas toute de Mariana."³⁸ La nota, en sí, es interesante y hasta intrigante, pero corresponde al parecer, a un lector del siglo XVIII que no expuso las razones de su afirmación. Y algo semejante señala Charles

también los supuestamente apócrifos *Monita secreta, (Secret Instructions of the Jesuits, Faithfully translated from the Latin of an old genuine London copy, with an historical sketch* By W.C. Bronwnlee, D.D. of the Collegiate Reformed Dutch Church, New York, Published by the American Protestant Society, s.d., pero en nuestra opinión, de ca. 1830, si no anterior). Interesantísimas y dignas de estudio son, a este respecto, las impugnaciones críticas contra la manipulación que de los textos históricos de Mariana hicieron los jesuitas, aún en vida del historiador, por parte del autor del "Prólogo" a la monumental edición valenciana de la *Historia...* de Benito Monfort (M. DCC. LXXXIII) y continuador del proyecto inconcluso de su primer promotor, Don Domingo Morico. Esta edición valenciana se quiso llevar a cabo para subsanar los errores y fallas de la inmediatamente anterior edición matritense de Andrés Ramírez, del año 1780.

³⁷ O.c. p. XLIII.

³⁸ O. c. p. 145, nota 1.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

Allen Dinsmore en su *Aids to the Study of Dante*, con respecto a parte de su obra.³⁹

Es de observar en este contexto el detenimiento que Cirot dedica a la palabra "censura" del fragmento de Tamayo de Vargas: "Que veut dire le mot 'censura'? Bien probablement la revision à laquelle Mariana soumit la traduction due à ses collaborateurs. Il est donc certain qu'il s'est fait aider, au moins pour le gros oeuvre. Résterait a savoir s'il s'en est réservé une partie et laquelle."⁴⁰ Cuestión muy difícil y que el mismo Cirot no dilucida sino sólo aproximadamente por medio de un examen textual de la frase, de la sintaxis, del estilo.

Dados el carácter sólo tentativo de estas notas y su intencional limitación, esperamos que se nos perdone el apoyarnos, en cambio, en citas autorizadas de cierta extensión, como la siguiente, otra vez de Cirot, cuya guía en este asunto es imprescindible hasta ahora:

(...) Bien que nous n'ayons lieu de croire à l'intervention de quelque confrère, peut être de plusieurs, dans la traduction de *De rebus Hispaniae*, il n'est pas douteux que Mariana n'ait revu par lui-même cette traduction et ne l'ait modifiée tant pour la forme que pour le fond, là ou elle s'écartait de sa façon de penser et d'écrire. De reste, en ce qui concerne le style au sens strict du mot, on peut que le latin commandait ici l'espagnol, et que celui-ci ne pouvait guère être qu'un fièle reflet de celui-là.

Quant à la phrase, construction et syntaxe, si nous ne pouvons affirmer que le détail en soit de Mariana, nous y retrouvons trop les habitudes de simplicité et de clarté du latin pour ne pas admettre au moins que le latin a dû influencer le traducteur et lui communiquer le goût de l'auteur pour une construction sobre et analytique, correct et bien agencée...⁴¹

³⁹ O.c. p. 221-2.

⁴⁰ Georges Cirot, p. 145.

⁴¹ *Ibid.* p. 365.

José Barba-Martín

Es natural y obvio, por otra parte, que los traductores de la obra del padre Mariana, si es que en efecto los hubo, como parece probable, a pesar de las afirmaciones de Tamayo de Vargas, eran, desde luego, si no asiduos lectores de Tácito, de Tito Livio y de Salustio, al menos buenos conocedores de estos clásicos. De tal modo, no es sólo que los supuestos traductores estuviesen, como dice Cirot, bajo la influencia del estilo del padre Mariana sino que tanto el autor de la historia como sus propios colaboradores en la versión estarían bajo el influjo de los mismos clásicos.

El análisis detallado de la fraseología y del estilo deja al mismo Cirot con dos claras impresiones:

Une étude attentive de la phrase et du style du *De rebus Hispaniae* nous tiendrait, cela est évident, plur près de Mariana. En nous occupant de la traduction, nous avons affaire à *une phrase et à un style qui peut-être soit plutôt ceux d'une collectivité que ceux d'un individu*. Néanmoins, por les raisons que viennent d'être indiquées, el est permis d'y voir surtout la main de Mariana. En tout cas, l'intérêt será toujours plus grand d'examiner de près l'espagnol de la traduction que le latin de l'original.⁴²

67

Tarea ésta por demás interesante, pero que requeriría muchísimo más tiempo del disponible para esta breve y somerísima exploración filológica.

Tanto Antonio Ballesteros como Benito Sánchez Alonso señalan que las dos ediciones, la latina y la castellana, aunque no iguales en contenido, "en substancia difieren muy poco" y que "en cuanto a las variantes, consisten en supresiones de poca monta". Y Ballesteros enumera algunas: "(...) la inscripción de Sertorio, considerada como sospechosa, y la carta de Vespasiano hallada en Cañete, no se hallan en la edición castellana, que procede de una redacción de la edición de Maguncia."⁴³

⁴² *Ibid.* p. 390.

⁴³ *O.c.* p. 8: sigue en este punto las indicaciones del Apéndice VII de *Mariana historien* de G. Cirot.

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

El eclesiástico y escritor zaragozano Felix de Latassa, autor de la *Biblioteca de autores zaragozanos* (1796) menciona la existencia de otra traducción del texto latino de las *Historiae* llevada a cabo por Gottor, canónigo de Calatayud y contemporáneo del padre Mariana. El historiógrafo asegura que el manuscrito de esa traducción, que dice ser anterior, fue visto en Zaragoza en 1787.⁴⁴ Si la sospecha de Cirot de que el autor de *De rebus Hispaniae* hubiera conocido y hasta usado esa versión de Gottor para confeccionar la suya fuera verdad, ello añadiría un enorme interés y una casi insuperable dificultad a la pesquisa, pues impondría un cotejo: imposible, ya que el manuscrito del canónigo de Calatayud ha desaparecido.

Concluamos estas notas: sea o no, en su totalidad propia del padre Mariana la versión de las *Historiae*, lo cierto —como se ha dicho— es que fue reconocida como tal por él mismo. Nadie, por otra parte, se habría atrevido a traspasar los estrictos límites que requería la colaboración lingüística. El uso de un giro algo distinto del que habría utilizado Mariana o el empleo menos acertado de un verbo, cierto énfasis particular o alguna modalidad estilística propia podrían tocar matices de significado, pero rara vez cambiarían la totalidad de un texto o desvirtuarían lo esencial de su intención.

Algunos hechos y temas que sugerimos como de interés para un cotejo entre las dos obras de Mariana, por lo políticamente delicado de las cuestiones, son éstos, entre otros: la introducción de la Inquisición en España, las intervenciones catalanas, valencianas y aragonesas en Italia, la expulsión de los judíos y de los moriscos no conversos, el descubrimiento de América, las incursiones francesas en España, sus opiniones sobre la obra de los protestantes alemanes y de las contiendas religiosas y civiles a que aquélla dio lugar (si bien el historiador sólo trata brevemente este último punto en el "Sumario" de los hechos de los años 1515 a 1621), y, quizá, otros puntos que fácilmente podría un crítico suspicaz esperar diferentemente presentados en una exposición dirigida a extranjeros y en otra, pensada para compatriotas y correligionarios.

⁴⁴ O.c. p. 174, nota 16,

José Barba-Martín

Bibliografía:

Ballesteros Antonio: "Discurso en elogio del padre Juan de Mariana", Madrid, Tipografía de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1925.

Cepeda Adám, José: *La historia de España vista por los extranjeros*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975.

Cirot, Georges: *Études sur l'historiographie espagnole. Mariana historien*. Bordeaux, Bibliothèque de la Fondation Thiers, VIII, 1889.

Franco, Dolores: *España como preocupación*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960.

Garzón, Fco. de P.: *El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales. Estudio comparativo*, Madrid, Biblioteca de la Ciencia Cristiana, 1889.

González Palencia, A.: "Polémica entre Pedro Mantuano y Tomás Tamayo de Vargas, con motivo de la *Historia del Padre Mariana*", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1924, LXXXIV, pp. 331-351.

Gordon, S.G.: *English Literature and the Classics*, New York, Russell and Russell, (1912), 1969.

Juderías, Julián, *La leyenda negra*, Madrid, Editora Nacional, 1974.

Kamen, Henry: *La Inquisición española*, México, Grijalbo, 1990. (Título original: *Inquisition and Society in Spain*).

Lida, Raimundo: *Letras hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Maeztu, Ramiro de: *En defensa de la Hispanidad*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1941.

Mariana, Juan de: (*Historiae*) *De rebus Hispaniae*, Libri XXX, Toleti, 1592. *Historia general de España*, Amberes, Miguel Bousquets y Compañía, MDCCLI. *Historia general de España*, XV impresión, Madrid, por Andrés Ramírez, Año M.D.CC. LXXX. *Historia general de España, ilustrada en esta nueva impresión de tablas cronológicas, Notas y observaciones críticas, con la vida del autor*, Valencia, oficina de Benito Monfort, Año M.D.CC. LXXXIII. *Historia General de España*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles de M. Ribadeneyra, 1854. *Juan de Mariana, pensador y político*, Madrid, Ediciones Fe, 1939.

Menéndez y Pelayo, M.: "La historia considerada como obra artística", Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (1903), en

HISTORIAS DE JUAN DE MARIANA

Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, Obras Completas, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. VI.

Pi y Margall, Fco.: *Juan de Mariana (Breves apuntes sobre su vida y sus escritos)*, Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1888; recogido también en *Trabajos sueltos*, Barcelona, López editor, 1895.

Quevedo, Fco. de: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.

Rosen, Hans: *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, Santiago de Chile, Universidad Católica, 1959.

Sánchez Alonso, B.: *Historia de la historiografía española. Ensayo de un examen de conjunto*, Madrid, Publicaciones de la *Revista de Filología española*, 1944, Vol. II.

Tácito: *Anales*, San Sebastián, Txertoa Ediciones, 1984, y Loeb Heinemann Collection, Cambridge, Harvard University Press.

Thompson, J.A.K.: *Classical Influences on English Prose*, New York, Collier Books, 1962.

Thompson, James: *History of Historical Writing*, New York, The MacMillan Company, 1942, Vol. I.

Véze, Raoul: *Los prosistas latinos*, México, Editora Nacional, 1957.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR Y COLABORA- CIONISTA*

Nora Pasternac**

En *El amante*, Marguerite Duras dice lo siguiente:

Ella, Betty Fernández, recibía, tenía un "día". Allá fuimos algunas vez (...) No había alemanes. No se hablaba de política. Se hablaba de literatura. Ramón Fernández hablaba de Balzac. Le habríamos escuchado hasta el final de las noches. Hablaba con un saber casi olvidado por completo del que no debía quedar casi nada verificable. Daba pocos datos, más bien opiniones. Hablaba de Balzac como hubiera podido hacerlo de sí mismo, como si alguna vez hubiera intentado ser eso, Balzac. Ramón Fernández poseía una cortesía sublime incluso en la cultura, una manera esencial y a la vez transparente de servirse del conocimiento sin nunca hacer sentir su obligación, su peso. Encontrarle por la calle, en un café, siempre era una fiesta, se sentía feliz de verte, y era verdad, le saludaba a uno con placer. Buenos días ¿todo bien? Así, a la inglesa, sin coma, riendo y mientras duraba esa risa la broma se convertía en la guerra misma, al igual que todo el sufrimiento necesario que se derivaba de ella, tanto la Resistencia como el

71

* Este trabajo fue presentado como ponencia en el II^o Encuentro y diálogo entre dos mundos, UAM-I, abril 1992.

** Centro de Lenguas, ITAM.

Nora Pasternac

Colaboracionismo, tanto el hambre como el frío, tanto el martirio como la infamia. Betty Fernández sólo hablaba de la gente, de quienes veía por la calle o de quienes conocía, de cómo iban, de cosas que quedaban por vender en los escaparates, de los repartos de leche, de pescado, de tranquilizadoras soluciones a las escaseces, al frío, al hambre constante, siempre con una atenta amistad, muy fiel y muy tierna. Colaboracionistas, los Fernández. Y yo, dos años después de la guerra, miembro del P.C.F.¹ (Partido Comunista Francés).

Para comprender un poco más al personaje, hay que imaginarlo moviéndose y actuando en la desordenada, tumultuosa y fecunda época que transcurrió entre las dos Guerras Mundiales. Ramón Fernández nació en 1894 y fue hijo de un diplomático mexicano y de una francesa provinciana, pero que se adaptó profundamente a la vida frívola de París: era cronista de modas y luego fundadora de la revista *Vogue*.

Ramón Fernández padre no era un personaje de poca importancia, todo lo contrario. Una parte de su trayectoria política ocurre durante el gobierno del general Manuel González, que comenzó su mandato en diciembre de 1880, con el apoyo de Porfirio Díaz, que retomaría el poder después del cuatrienio con la consiguiente reforma de la Constitución que ya conocemos, para perpetuarse en el poder. Pero volvamos a la familia Fernández.

Al asumir el gobierno el general Manuel González hizo, como corresponde en estos casos, una serie de nombramientos de funcionarios estratégicos.

Al importante nombramiento dado a Pacheco, se siguió otro de no menor interés. Fue este otro nombramiento el del doctor Ramón Fernández como gobernador del Distrito Federal. Hombre de gran capacidad en el trabajo y de notables iniciativas, el doctor Fernández comenzó la transformación de la ciudad de México. El gobierno del Distrito, que hasta antes de Fernández no tenía más

¹ Marguerite Duras, *El amante*, Barcelona, Tusquets, p. 87-88.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

tarea que la de encargarse de la seguridad pública ciudadana, se acercó a las necesidades sociales y económicas de la capital federal, para lo cual no sólo logró la colaboración de hombres de ciencia como don Manuel María Contreras y de jóvenes ricos y ambiciosos como don José I. Limantour, sino que formuló y desarrolló importantes obras de mejoramiento para la capital de la república.

Desgraciadamente gustaron a Fernández las especulaciones mercantiles privadas hechas a la sombra de su autoridad; y la fortuna que hizo, así como algunos desórdenes de su vida, sirvieron para que los extremos en la alabanza y en la censura opacaran el valor de la gran obra realizada como gobernador del Distrito.²

Cuando el mandato del general González estaba por terminar, hubo un atentado contra Porfirio Díaz, que se proponía ocupar nuevamente la presidencia. Algunos importantes amigos de Don Porfirio acusaron como cómplice principal de los que habían participado en el atentado al doctor Fernández, gobernador del Distrito, insinuando que había obrado de acuerdo con el general González.

No obstante las pruebas de amistad que había dado a don Porfirio, el general González, como consecuencia del frustado descarrilamiento de los llanos de Apam, ante las acusaciones que se hacían al gobernador Fernández, quiso dar una nueva muestra de su afecto al general Díaz, y prescindiendo de la colaboración del

73

² José C. Valadés, *El porfirismo. Historia de un régimen*, Tomo I: El nacimiento (1876-1884), UNAM, México, 1987, p. 55-56. Páginas más adelante del mismo libro (358-359), Valadés relata cómo al instalarse el ferrocarril, muchos prominentes personajes consiguieron concesiones para construir tramos de las nuevas líneas. El doctor Ramón Fernández obtiene el tramo "de Pátzcuaro a un punto entre Celaya e Irapuato". En otros textos aparece tolerando los juegos de azar semiclandestinos y haciéndoles pagar un contingente de dinero que destinó a una obra de caridad: hacer la Escuela Correccional, uno de los primeros planteles de Artes y oficios de la República. Véase Miguel Angel Peral, *Diccionario biográfico mexicano*, Ed. P.A.C., México, 1944, p. 543-544.

Nora Pasternac

doctor Fernández, hizo que éste renunciara al gobierno del Distrito para aceptar la legación mexicana en Francia sustituyéndolo con el licenciado Carlos Rivas, impetuoso tepiqueño, hombre de talento, pero conectado con una vida orgiástica, nada recomendable.³

Ramón Fernández hijo, entonces, nació en 1894. Hizo sus estudios en París, en el prestigioso liceo Louis le Grand, luego en la Sorbona, y además en Inglaterra. Por otra parte, se convierte en un joven mundano "que baila el tango como Dios padre" como testimonia Vladimir Jankelevitch; adora los juegos de sociedad; viaja constantemente siguiendo a veces la ruta de sus amigos de la *Nouvelle Revue Française* —la famosa *NRF* de André Gide. Este "playboy aficionado a los coches de carrera y excelente bailarín de tango" como cuenta Emmanuel Berl,⁴ fue introducido al círculo por Jacques Rivière, uno de los fundadores de la revista y además su director desde 1919 hasta su muerte, en 1925. Allí, Ramón Fernández trabaja intensamente desde 1923 hasta 1944, incluso por supuesto en la versión fascista y colaboracionista que se publicó durante la ocupación alemana.

74

Su obra publicada, fundamentalmente ensayística, durante esos años de febril actividad, es considerable: *Messages* (1926), *De la personnalité* (1927); *La Vie de Molière* (1929); *André Gide* (1931); *Le Pari*, novela, premio "Femina" (1932); *Moralisme et Littérature*, en colaboración con Jacques Rivière (1932); *Les Violents*, novela (1936); *L'homme est-il humain?* (1936); *Proust* (1943); *Itinéraire français* (1943); *Maurice Barrès* (1943); *Balzac* (1943).

Por otra parte, sus actividades se amplían tanto que ocupa uno de los lugares más importantes en la cultura francesa de esos años. Hagamos un recuento de esas participaciones.

³ *Ibid.* p. 61-62. Más sobre la obra de Ramón Fernández como regente del Distrito Federal, lo encontramos en las páginas 372 a 375 en donde Valadés cuenta el empeño de Fernández por convertir a México en una ciudad "tan moderna como cualquier ciudad de Europa".

⁴ Emmanuel Berl, *Interrogatoire par Patrik Modiano*, Gallimard, París, 1976.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

Desde 1923, como hemos visto, entra como crítico literario y cultural en la *Nouvelle Revue Française* y a partir de las excelentes relaciones que establece con ese círculo exquisito de las más alta cultura francesa de la entreguerra participa activamente en cada uno de los microcosmos que giran alrededor del grupo. Por ejemplo, en verano todos se encontraban en las "décadas" de la abadía de Pontigny donde la gente de la *NRF* se reunía durante diez días para hablar de los temas sobre los que habitualmente escribía.

El creador de estas reuniones fue Paul Desjardins y la historia comenzó con la fundación previa de la "Unión para la Verdad", concebida también por él mismo, y en la que Gide participó activamente, asociación que estaba destinada a los debates éticos de antiguos defensores del capitán Dreyfus que, además, trataban de desligar sus acciones y su prédica de la derecha monárquica y tradicionalista y de los medios católicos. Es el propio Desjardins quien compra la antigua abadía cisterciense de Pontigny, en la provincia de Borgoña, y comienza a invitar a escritores, profesores, intelectuales de todos los horizontes ideológicos y de numerosos países. Los seminarios —o "décadas"—, que organizaba, trataban de filosofía, literatura, pedagogía, derecho internacional, religión, antropología, ciencias... Los hombres que participaron en esas décadas ilustran lo más importante de la cultura francesa de casi todas las tendencias ideológicas y estéticas; con la salvedad, tal vez, de que los surrealistas no fueron nunca muy apreciados, aunque haya habido surrealistas aislados que participaron sin pretender representar al movimiento de Breton. Sin orden, pero para dar una idea de las reuniones, citemos a algunos de los participantes: André Gide, Jacques Copeau, Jean Schlumberger, Léon Brunschvicg, Charles Du Bos, Roger Martin du Gard, Gabriel Marcel, André Maurois, Raymond Aron, André Malraux, Jean Paul Sartre. Los jóvenes eran muy bien recibidos y escuchados con benevolencia por los antiguos; fuera de los círculos surrealistas, la tribu de la *NRF* era uno de los pocos círculos que daba la palabra y aceptaba como interlocutores a los muy jóvenes principiantes y aspirantes a intelectuales.

Nora Pasternac

..qué lugar para comenzar una carrera: ¡tan cerca de la cima! Todo lo que se necesitaba era ser prometedor; y tener referencias como el haber asistido a las mejores universidades ayudaba considerablemente. Así, una fotografía tomada durante la "década" de 1926, cuyo tema era la herencia cristiana, muestra a Charles Du Bos (que el año siguiente se convertiría espectacularmente al catolicismo), al joven profesor de filosofía René Poirier, al escritor-periodista católico de izquierda Louis Martin-Chauffier, y a un cierto Jean Paul Sartre, egresado de la Ecole Normale Supérieure desde hacía dos años. Así, el joven *normalien* Vladimir Jankélévitch se vio invitado por el viejo *normalien* Léon Brunschvicg para que lo reemplazara en un seminario de Pontigny. Más tarde, Jankélévitch contó lo siguiente: "Poder tomar el café con leche con André Gide..., jugar a los 'retratos' con Charles Du Bos, he aquí los divinos favores que cada verano nos reservaba..." Más nombres de los años veinte: (...) Edith Wharton y Walter Barry, del mundo de las letras norteamericanas, Lytton Strache y del lado británico, el profesor Jean Guéhenno, Jean Prévost, Alfred Fabre-Luce (...) Gide y Du Bos dirigían las discusiones, y las veladas transcurrían alegremente en juegos literarios donde participaban Ramón Fernández, Jean Fayard y muchos otros. Estaban presentes igualmente André Maurois, François Mauriac y Bernard Groethuysen —para no citar más que hombres de letras.⁵

76

Durante el resto del año, los intelectuales se reunían en la "Unión por la Verdad", verdaderas misas laicas de la *NRF* en las que se respiraba una ferviente moralidad, simpatías por el socialismo y, muy a menudo, durante los años treinta, simpatías por la Unión Soviética. Una sesión cualquiera solía presentar a los representantes de la joven generación llevando adelante los debates, presidiendo las reuniones o asistiendo desde el público. En ese sentido, Ramón Fernández es recordado por muchos de los testigos de la época animando las reuniones y siendo

⁵ Herbert R. Lottman, *La Rive gauche. Du front populaire à la guerre froide*, Seuil, Paris, 1981, p. 82-83.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

escuchado como un importante interlocutor por todos. Por ejemplo, en un sonado debate sobre la responsabilidad política de los escritores, publicado en varios números de la *Nouvelle Revue Française* durante el año 1932, en el cual Ramón Fernández representa a las posiciones de izquierda cuando escribe que los poetas comprometidos con la política pueden influir sobre los hombres de acción. Todavía en 1934 es activo miembro de la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, muy cercana al Partido Comunista.

Por otro lado, el respeto intelectual que se le tiene se puede medir por dos o tres anécdotas. Por ejemplo, desde 1927, año muy importante para él, pues se naturaliza ciudadano francés, forma parte del comité de lectura de la editorial Gallimard junto con otros diez personajes: Robert Aron, Benjamin Crémieux, Jean Grenier, Bernard Groethuysen, Louis Daniel Hirsch, Georges Lecoq, Brice Parain, Jean Paulhan, Georges Sadoul y Gaston Gallimard. Cuando Louis Ferdinand Céline envía a la editorial su manuscrito del *Viaje al final de la noche*, Gaston Gallimard, que no está muy seguro de los valores literarios del libro, se lo da a leer primero a André Malraux, luego a Ramón Fernández y a Emmanuel Berl. Las opiniones están muy divididas y el libro no convence a los lectores de la editorial. Finalmente, es tomado y publicado por un editor rival que tendrá mejor olfato.⁶

Por otro lado, en las notas de la "la Pequeña Dama"⁷ encontramos muy a menudo comentarios sobre las relaciones con Ramón Fernández.

⁶ Para más detalles sobre esta historia, ver Pierre Assouline, *Gaston Gallimard. Un demi siècle d'édition*, Balland, París, 1984, p. 201-203.

⁷ María Van Rysselberghe (1866-1859), cuya vida se empareja casi cronológicamente con la de André Gide (1869-1951), ha dejado los *Cuadernos de la "Petite Dame"*, testimonios inapreciables sobre su amigo. En cuanto al nombre de "Petite Dame" es el que le daban familiarmente en el círculo de sus amistades, Gide, Du Bos, Gabriel Marcel, Roger Martin du Gard y otros. Nacida en Bruselas, casada con el pintor Théo Van Rysselberghe, vivió de lleno el ambiente artístico y literario de la época, y fue una de las primeras admiradoras de Gide, al que conoció en 1898 y con quien anudó una amistad que el tiempo y los acontecimientos vividos juntos van profundizando. A partir de 1918 emprende la tarea de registrar día a día y hasta la muerte de Gide todo aquello de lo que

Nora Pasternac

Citaré sólo algunos para dar una idea del lugar ocupado por nuestro personaje.

De regreso de su viaje al Congo, después del cual escribe una denuncia contra el colonialismo, André Gide es esperado por sus amigos en el puerto de Burdeos, y lo informan poco a poco de los acontecimientos ocurridos durante su ausencia:

Pero aparecen todos los amigos y todos los incidentes de Pontigny. Él dice, a propósito de Ramón Fernández: "Tengo la impresión de que lo irrito un poco, o mejor dicho que no existo para él. Nuestros planes no coinciden en ningún punto, y, además tengo siempre la sensación de que tiraba un poco de Rivière hacia sí, tratando de apartarlo de mí, diciéndole: ¿de qué sirve quedarte ahí?"⁸

Más adelante, la "la Pequeña Dama" hace el resumen de una intervención de Fernández en una de las "décadas" de Pontigny:

Hoy es Fernández el que abre la charla: presenta por extenso, un poco abstractamente, a un Montaigne claro, desnudo, mostrando su nueva posición en el humanismo: por fin la vida interior, ya sin estar bajo el ojo de Dios, se piensa, se juzga. Un juicio moral dado impide, en resumen, pensar, etc. Después muestra a Montaigne teniendo en cuenta la noción que los otros sacan de él para armonizar su personalidad.⁹

Unas páginas después, en una concienzuda tarea de dejar bien delineados a los personajes que evolucionan alrededor de Gide, se detiene largamente en cada uno de los intelectuales que rodean al escritor:

era testigo en la vida del escritor. Durante un tercio de siglo llenó, sin que el autor de los *Alimentos terrestres* lo supiera, diecinueve gruesos cuadernos de "Notas para la historia auténtica de André Gide".

⁸ María Van Rysselberghe, "25 de mayo de 1926", *Los cuadernos de la "Petite Dame" I. Notas para la historia auténtica de André Gide, 1918-1929*, Alianza, Madrid, 1976 p. 279-280.

⁹ "28 de agosto de 1926", *Los cuadernos*, op. cit., p. 300.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

Fernández, físico vulgar y atractivo, da la impresión de una fuerza disciplinada y condicionada por facultades extraordinarias. Su dialéctica parece irreductible, debe ser alumno de Brunschvicg. En el debate que nos ocupa toma la postura de un humanista declarado. El hombre completo, del que él es un ejemplo brillante, flexible, entrenado, en su tema favorito, y la acción, su *leit-motiv*; para él, la acción es el principio unificador del hombre, aquél donde todas sus virtualidades pueden realizarse. Al contrario de lo que se podría esperar de su poderosa máquina, habla suavemente, como para no molestarnos, sin el menor efecto y evitando el "yo"; no se sabe si la prodigiosa facilidad que despliega en los razonamientos más sutiles, más arduos, en un efecto de su modestia o de su suficiencia. Aporta un argumento como quien añade un terrón de azúcar a su taza, con una sonrisa de excusa. Tiene la evidencia pronta, alada de los prestigiatadores; como ante ellos, uno se queda deslumbrado, desconfiado y sin haber entendido. A veces, en medio de esa jerga tan particular y tan abstracta, hay cosas sensibles, así, ha hablado muy bonitamente de Maggy en *The Mill on the Floss* (pues, para él, la novela tiene también un valor de experiencia), explicando que la dependencia en que uno se encuentra respecto al sentimiento que se ha hecho de sí se convierte en una especie de creencia, una fe que nos visita siempre y que crea una atmósfera de riesgo y de espera, como en el caso de la gracia. Y sin embargo, uno queda convencido de que su única inteligencia es la de la sensibilidad. Se comprende que en el pasado su hombre sea Montaigne, con su humanismo experimental. Como obrar es elegir, le parece que la limitación es fecunda y sólo comprende la fluctuación en el caso del artista. Juega sobre seguro, con calma y dominio, no cede jamás, pero no insiste. Tiene la gracia del buen jugador, no sé qué mezcla de autocontrol y de desparramo meridional que no carece de sabor.¹⁰

79

Nora Pasternac

Otra vez, una más de las innumerables en que Fernández aparece en la vida de André Gide, la "Pequeña Dama" relata una larga conversación entre ambos autores sobre el problema de la molesta militancia de los católicos contra Gide y de la obsesión de misioneros para convertirlo al catolicismo, cosa que irrita profundamente al autor de *Las cuevas del Vaticano*.

80 Cuando regreso, una media hora después, los encuentro aún, hablando muy animadamente, y los invito a tomar el té. La conversación prosigue, nutrida, divertida. Cuando Gide habla de la actitud de los católicos, siempre tengo la sensación de que exagera de buena gana, de que patetiza un poco; pero es preciso comprobar que, a propósito de todo, en las conversaciones, las revistas, los periódicos, huele a guerra; los católicos se sostienen entre sí y luchan dónde y cómo pueden. Fernández también lo asegura, y dice riendo: "¿Por qué no hacemos una liga de humanistas? Ya es hora de declarar lo que uno piensa. —Yo no se lo hago decir, Fernández, responde Gide. —Usted los molesta evidentemente más que los otros, continúa Fernández, porque no tira por la borda los valores cristianos, al contrario; no pueden decir que usted no entiende nada; ha hablado demasiado de esas cosas, como alguien que las ve por dentro." (...) No sé cómo será Fernández cuando se le pone en tela de juicio, me imagino perfectamente que sus bromas deben ser feroces, pero, en un plano desinteresado, habla muy equitativamente de unos y otros, con mucho olfato y un juicio bien motivado.¹¹

Esto siguió así hasta más o menos el año 1935. Algo ocurrió en esos años en la vida, en los proyectos y en la subjetividad de Ramón Fernández como para que en 1936, después del bombardeo aéreo a Guernica, en un manifiesto dirigido a los intelectuales españoles por la extrema derecha fascista, acompañada por los católicos más conservadores, manifiesto en el que se toma partido por el franquismo y se insta a los intelectuales

¹¹ "7 de abril de 1929", *Ibid.* p. 44-449.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

españoles a hacer lo mismo, aparece la firma de Ramón Fernández. Los otros firmantes ya estaban comprometidos con el fascismo y luego lo estarían con el colaboracionismo (salvo Claudel): Pierre Drieu La Rochelle, Abel Bonnard, Henri Béraud, Léon Daudet, Henri Massis y Paul Claudel.

Para 1937, Ramón Fernández ya es miembro del Partido Popular Francés (PPF), agrupación fascista creada por Jacques Doriot.¹² Tal vez creía realizar así de manera coherente sus ideales de humanista completo y la necesidad de acción que hemos evocado anteriormente. El hecho es que su compromiso con los alemanes fue cada vez más importante. El primero de diciembre de 1940 sale nuevamente la *Nouvelle Revue Française* depurada de judíos y de comunistas, dirigida por Pierre Drieu La Rochelle con la ayuda de Ramón Fernández, que se mantendrá fiel a esta empresa hasta 1944.¹³

En octubre de 1941, la Comisión de Propaganda alemana organiza el primer viaje a Weimar de autores franceses, para estrechar los lazos y para que participen en el "Congreso de escritores europeos". Son invitados Drieu, Fernández, Fraigneau, Brasillach, Chardonne, Marcel Arland, Paul Morand.¹⁴

81

¹² Político francés (1898-1945). Obrero metalúrgico, secretario general de las Juventudes Comunistas, diputado en 1924 por el Partido Comunista y luego alcalde una localidad cercana a París por el mismo partido, fue excluido de éste en 1934. Evoluciona claramente hacia el fascismo y en 1936 funda el PPF y el diario *La Liberté*, a partir del cual toma posición contra el Frente Popular. Fue partidario de la "colaboración" con Alemania cuando los nazis invadieron Francia, contribuyó a la creación de la "Legión de voluntarios franceses contra el bolchevismo" (L.V.F.) y combatió al lado de los alemanes en el frente ruso.

¹³ Para más detalles sobre esta actividad de Ramón Fernández, así como otras que menciono en este trabajo se puede consultar a los autores ya mencionados: Pierre Assouline, *Gaston Gallimard. Un demi siècle...*; Herbert R. Lottman, *La Rive Gauche. Du Front populaire...*; María Van Rysselberghe, *Cahiers André Gide 6. Les Cahiers de la Petite Dame, 1937-1945*, París, Gallimard, 1975.

¹⁴ Finalmente, como Marcel Arland y Paul Morand no pueden ir, el viaje tiene lugar con los mencionados y Jouhandeau y Abel Bonnard que reemplazan a aquéllos.

Nora Pasternac

En 1942, ante la escasez de lectores atentos y eficaces para la censura alemana, Ramón Fernández propone su candidatura a una de las comisiones colaboracionistas francesas organizadas por la "Propaganda Abteilung" alemana y por el Ministerio de la Información del gobierno del Mariscal Pétain para controlar un poco más estrechamente lo que se publica. Se trata de la "Comisión de control del papel", que decidirá sobre las cuotas de papel para imprimir que se les otorgarán a las editoriales en función de la mayor o menor obediencia a las líneas de censura estética, racial, política e ideológica impuestas por los alemanes durante la Ocupación.

Parece que no fue el más feroz ni el más inclemente de los colaboracionistas. Se recuerdan de él algunos rasgos de tolerancia, de independencia y hasta de valentía, puesto que durante esa época se permite publicar dos vibrantes elogios a dos autores prohibidos: Henri Bergson y Marcel Proust.

Tal vez un esbozo de explicación de su elección está dada por su actitud ante la cultura francesa. En un texto de 1932 dice:

82

Una de mis preocupaciones esenciales es realmente clasificarme, medirme, deseando siempre y tratando de que la clasificación sea provisoria. Y creo firmemente que el hombre que no está orientado no es completamente fiel a su misión de hombre, que el arte literario, sobre todo el arte dramático, que trata de lo humano, es insuficiente si no expresa de una manera u otra, aunque más no fuera para denunciarla, esta orientación. Creed en la experiencia de un latino de América que vino a pedirle a Europa que le dé un sentido a su vida, que penetró con exigencias de bárbaro en la admirable ciudad francesa. Rivière no podrá creer, él que pertenece a la ciudad, hasta qué punto la perfección misma de la cultura francesa alivia, permite prescindir de los problemas que atormentan a los menos afortunados reducidos a vivir al día y a edificarse con los pobres medios de a bordo.¹⁵

¹⁵ Jacques Rivière y Ramón Fernández, *Moralisme et littérature*, París Corréa, 1932, citado por Pierre Assouline, *Gastón Gallimard...*, op. cit., p. 125.

RAMÓN FERNÁNDEZ, ESCRITOR

He aquí el problema: uno puede encontrar su destino y sus respuestas en una cultura que no es la propia, que uno ha elegido voluntariamente. Es posible y admirable por lo que implica de rebeldía y de libertad contra los condicionamientos y los determinismos de la sangre o de la geografía; pero lo que no es posible concebir es que una cultura sea perfecta, o imposible de criticar, o aceptable en su totalidad. Como también es evidente que la barbarie no estaba toda del lado que creía Ramón Fernández, ni lo mejor de la civilización europea del lado que él escogió.

NOTAS

LA ECOLOGÍA CONTRA LOS MERCADERES ¡SALVEMOS A LOS ZAPEADORES¹ EMBRUTECIDOS!*

*Cornelius Castoriadis***

¿Es reaccionaria la ecología? ¡No! Es subversiva, porque muestra el impacto catastrófico de la lógica capitalista sobre la vida de los seres humanos.

La idea de que la ecología sería reaccionaria reposa ya sea sobre una ignorancia garrafal de los datos de la cuestión, o bien sobre residuos de la

¹*Zappeur* proviene del neologismo anglófono *zapping*, que significa ver televisión utilizando constantemente el comando de control remoto para cambiar de canal, es decir, sin poner atención a ningún programa en particular, divagar. No existe en castellano una palabra equivalente, por lo que se traducirá "zapeador" (n. de la t.).

Tomado *Le nouvel observateur*, marzo 1992. Traducción de Silvia Pasternac.

** Universidad de París.

ideología "progresista": elevar el nivel de vida, y... ¡que sea lo que Dios quiera! Ciertamente, ninguna idea está, por sí misma, protegida contra las perversiones y las desviaciones. Sabemos que ciertos temas, que sólo en apariencia están ligados a la ecología (la tierra, el pueblo, etc.) han sido y siguen siendo utilizados por movimientos reaccionarios (nazismo o Pamiat y Rasputin en la Rusia de hoy). La invocación de este hecho por los anti-ecologistas me recuerda más bien las amalgamas estalinistas.

La ecología es subversiva pues cuestiona el imaginario capitalista que domina el planeta. Rechaza el motivo central de éste, según el cual nuestro destino es aumentar sin cesar la producción y el consumo. Muestra el impacto catastrófico de la lógica

NOTAS

86

capitalista sobre el entorno natural y sobre la vida de los seres humanos. Esta lógica es absurda en sí misma y conduce a una imposibilidad física a escala planetaria, ya que desemboca en la destrucción de sus propias presuposiciones. No solamente esta la dilapidación irreversible del medio y de los recursos no renovables. Está también la destrucción antropomórfica de los seres humanos transformados en bestias productoras y consumidoras, en zapeadores embrutecidos. Está la destrucción de sus medios de vida. Las ciudades, por ejemplo, maravillosa creación del final del Neolítico, son destruidas al mismo ritmo que la selva amazónica, dislocadas entre guetos, suburbios residenciales y barrios de oficinas muertas después de las 8 de la noche. No se trata entonces de una defensa bucólica de la "naturaleza", sino de una lucha por salvaguardar al ser humano y a su hábitat. Es claro, a mis ojos, que esta salvaguardia es incompatible con el mantenimiento del sistema existente, y que depende de una reconstrucción política de la sociedad, que haría de ésta una democracia en la realidad y no en las palabras. Por otro lado, es justamente sobre ese punto, en mi opinión, donde los movimientos ecológicos existentes desfallean la mayoría de las veces.

Pero detrás de estas evidencias, surgen cuestiones más difíciles y más profundas. Lo que domina hoy es la autonomización de la tecno-ciencia. Ya no nos preguntamos si hay necesi-

dades que deben ser satisfechas, sino si tal o cual logro científico o técnico es realizable. Si lo es, será realizado y se fabricará la "necesidad" correspondiente. Las consecuencias laterales o las repercusiones negativas raramente se toman en cuenta. Hay que detener eso también, y allí es donde las cuestiones difíciles comienzan. Todos queremos —en todo caso yo quiero— el desarrollo del saber científico. Queremos entonces, por ejemplo, satélites de observación muy eficaces. Pero éstos implican la totalidad de la tecnología contemporánea. ¿Debemos entonces quererla también? No puede plantearse restringir la libertad de la investigación científica. Pero los límites entre el saber puro y sus aplicaciones, eventualmente letales, son extremadamente borrosas, si no es que inexistentes. El gran matemático inglés Hardy, que se había opuesto a las dos guerras mundiales, decía que se había dedicado a las matemáticas porque ellas jamás podrían servir para matar a un ser humano. Lo cual prueba que se puede ser un gran matemático y no saber razonar fuera de su terreno. La bomba atómica habría sido imposible sin la participación de muchos grandes matemáticos "puros"; y desde el momento en que el cálculo diferencial fue inventado, ha sido usado para calcular las parábolas de tiro de los cañones.

¿Cómo trazar el límite? Por primera vez en una sociedad no religiosa debemos hacer frente a la pregunta:

NOTAS

¿Es necesario controlar la expansión del saber mismo? ¿Y cómo hacerlo sin desembocar en una dictadura sobre las mentes? Pienso que podemos plantear algunos principios simples:

1. No queremos una expansión ilimitada e irreflexiva de la producción, queremos una economía que sea un medio y no el fin de la vida humana;

2. Queremos una expansión libre del saber, pero ya no podemos pretender ignorar que esta expansión contiene en sí misma peligros que no pueden ser definidos con anticipación.

Para hacer frente a esto necesitamos lo que Aristóteles llamaba *frónesis*, la prudencia (siguiendo la mala traducción latina del término). La experiencia muestra que la tecno-burocracia actual (tanto económica como científica) es orgánica y estructuralmente incapaz de poseer esta prudencia, pues sólo existe y es movida por el delirio de la expansión ilimitada. Necesitamos entonces una verdadera democracia, que instaure procesos de reflexión y de deliberación lo más amplios que sea posible, donde participen los ciudadanos en su totalidad. Esto, a su vez, sólo es posible si estos ciudadanos disponen de una verdadera información, de una verdadera formación y de oportunidades para ejercer en la práctica su juicio. Una

sociedad democrática es una sociedad autónoma, pero autónoma quiere decir también y principalmente autolimitada. No solamente frente a los posibles excesos políticos (porque la mayoría no respeta los derechos de las minorías, por ejemplo), sino también en las obras y en los actos de la colectividad. Estos límites, estas fronteras no pueden ser trazados con anticipación –por eso es necesaria la *frónesis*, la prudencia. Las fronteras existen, y, cuando las hayamos franqueado, será, por definición, demasiado tarde –como los héroes de la tragedia antigua sólo se enteran de que están en el *hybris*, en el exceso, cuando entran en la catástrofe. La sociedad contemporánea es fundamentalmente imprudente.

NOTAS

SOBRE LA INTOLERANCIA

*Ignacio Díaz de la Serna**

Pour voir, mon fils, comme vous devez reconnaître avec soumission une puissance supérieure à la vôtre est capable de renverser, quand il lui plaira, vos desseins les mieux concertés, soyez toujours persuadé, d'un autre côté, qu'ayant établi elle-même l'ordre naturel des choses, elle ne les violera pas aisément ni à toutes les heures, ni à votre préjudice, ni en votre faveur. Elle peut nous assurer dans les périls, nous fortifier dans les travaux, nous éclairer dans les doutes, mais elle ne fait guère nos affaires sans nous, et quand elle veut rendre un roi heureux, puissant, autorisé, respecté, son chemin le plus ordinaire est de le rendre sage, clairvoyant, équitable, vigilant et laborieux.

Louis XIX

Mémoires pour l'année 1662

88

En el siglo XVII aparecen dos actitudes que marcarán el inicio de la etapa que se ha dado en denominar *modernidad*. La primera, los hombres no sólo reflexionan acerca del origen de los trastornos y males en el orden

social, sino que buscan los remedios más eficaces para sobreponerse a ellos. La segunda, ante las perturbaciones económicas y sociales, los hombres adquieren una conciencia comparativa de las distintas fases de la crisis en que viven. El parámetro de conducta humana que será común a lo

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

NOTAS

largo de ese siglo consiste en suponer que frente a los acontecimientos adversos, el hombre puede intervenir, modificando circunstancias, actitud opuesta a la que había prevalecido durante la Edad Media y el Renacimiento, épocas en las que se padecía pasivamente el curso de las cosas.

El hombre moderno afirma su voluntad de cambiar el destino, de enmendar y aun de crear un nuevo orden tanto natural como social y económico. Éste es el fundamento de una nueva óptica sobre sí mismo que lo llevará a estimarse como *Homo faber*.

Al comparar el siglo XVII con el siglo precedente, no es difícil constatar que fue una época menos utópica. En él se reducen drásticamente las pretensiones de realizar reformas sociales, pero no por ello habría de perderse la confianza en que la acción humana puede alterar el derrotero de la sociedad. En esta medida, aquellos hombres aspiraron a estudiar y perfeccionar dicha acción con el objeto de prevenir fracturas en el orden social. Tal sería la meta más importante del poder absolutista.

En efecto, el poder político y religioso del siglo XVII buscó sujetar la acción de los hombres para impedir que amenazara su situación privilegiada. Ejerció ese control mediante una organización económica sólidamente dirigida que sirviese a la monarquía absoluta. Además de una literatura y un arte comprometidos en la conservación de la autoridad reinante, inter-

vino también una ciencia cuyos contenidos "peligrosos" fueron preservados en manos prudentes. Lo que caracterizó a ese siglo fue sin duda una cultura centralizada en el seno del poder absoluto monárquico. Allí, la actividad cultural, en su sentido más amplio, fue sinónimo de un programa de acción, perfectamente detallado, destinado a controlar la colectividad de los hombres.

Nada cumpliría con mayor exactitud ese propósito que el conceptismo, a través del cual se estableció un conjunto de preceptos morales que influyeron en las costumbres y configuraron los modelos de conducta más deseables. Pero antes de pretender conducir el comportamiento de los individuos, se comprendió que era imprescindible el conocimiento de los mecanismos y motivos que originan la conducta. Ésta fue la tarea principal de los teóricos del conceptismo. No sólo fueron ellos los constructores de la literatura barroca. Aunque no alcanzaron el estatuto de filósofos morales, anhelaron que sus máximas se proyectasen en las costumbres. Su reflexión perfila los procedimientos para ejercer un dominio sobre la voluntad y conseguir una manipulación más eficaz de los actos.

Aunado a lo anterior, conviene no olvidar que en ese período la ciencia moderna se encuentra en su primer momento de consolidación. En ella, cada saber particular tiene por objetivo llegar a dominar la zona de realidad

NOTAS

a la que se aboca. En Francis Bacon es franca esa aspiración cuando afirma: *Scientia est potentia*. Descartes también exalta el espíritu de su siglo al declarar que con el saber se llega a *ser maîtres et possesseurs de la nature*.

Esta identificación saber-dominio rebasó el campo de las ciencias naturales. Campea asimismo en las ciencias del hombre, las cuales se desarrollan conforme a una finalidad operativa. Conocer al hombre cobra de súbito un interés táctico. Ya no interesan las verdades últimas. Se ha abandonado la creencia de que, apeándose a ellas, el individuo mejora. Ese conocimiento se plasma en un conjunto de reglas que facilitan a los hombres adaptarse a la realidad en la que se desenvuelven. Conocer al hombre significa conocer a los otros, conocer prácticamente los resortes de su conducta. Así, en cada situación en la que son observados, se puede *prevenir* su comportamiento y obtener los resultados que de ellos se esperan. La pragmática que Baltasar Gracián elabora, por ejemplo, consiste en la propuesta de un modelo de conducta, no para que el noble o el cortesano gane la salvación de su alma. Con adaptarse a ese modelo, cualquiera puede convertirse en el tipo de hombre distinguido. Hay en la mayor parte de los preceptistas barrocos una enseñanza: adherirse al modelo propuesto asegura el éxito y la felicidad.

Es curioso notar que toda la pragmática del siglo XVII pondera la pru-

dencia como la más alta de las virtudes. Filósofos y escritores meditan sobre ella. La Rochefoucauld señala:

Los vicios entran en la composición de las virtudes como los venenos entran en la composición de los remedios: la prudencia los reúne y los temple, y los utiliza de un modo útil contra las desgracias de la vida.¹

Dentro del pensamiento filosófico de la época, la razón equivale a la prudencia. Ambos son términos que se refieren a la preocupación por evitar que el comportamiento humano se manifieste como una fuerza ciega, irrefrenable. No es de extrañar, pues, que en el XVII haya florecido el racionalismo moderno.

El conocimiento del hombre se promulga como un saber empírico, observacional. Tres campos diferentes fueron abarcados:

a. La observación del rostro y, en términos generales, el exterior del cuerpo humano. De este asunto se ocupan los innumerables estudios fisiognómicos que proliferaron.

b. Observación de la vida anímica. Análisis de los impulsos, pasiones y afectos, tema central de lo que se

¹ *Oeuvres Complètes*, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1964, p. 427.

NOTAS

solía llamar "Tratado de las pasiones". Entre los más célebres, el de Spinoza y el de Descartes.

c. Observación de las acciones externas. Aumenta el interés por la historia, considerada ésta como la sucesión encadenada de los actos humanos. Llegó a pensarse que la historia proporciona un material inagotable de reflexión. No es otro el propósito de una obra como el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

Tal conocimiento permitió a los gobernantes tener en cuenta las cualidades de sus allegados y súbditos para influirlos más convenientemente. Mediante ese saber, el poder político guía a los hombres hacia los objetivos que él reclama imperiosos para garantizar el correcto funcionamiento de la sociedad. Muchos autores destacan la importancia de la educación, pues descubren en ella la posibilidad de modelar a los individuos, integrándolos en una cultura que respalda la estabilidad del poder reinante.

Encauzar la opinión de los individuos y controlarla, es el hecho básico que distinguió a la relación entre gobernantes y gobernados. Toda la producción cultural estuvo diseñada para efectuar ese control. Uno de los aspectos definitorios de los regímenes absolutistas consistió en que el dirigismo del poder absoluto pronto se extendería en el cuerpo social entero. Su

autoridad está presente en las manifestaciones culturales, en cada una de las esferas de la vida social hasta adueñarse de los momentos de esparcimiento. Son los reyes quienes dictaminan el gusto. Imponen lo que ha de leerse, a cuáles espectáculos se debe asistir, la moda en el vestirse, qué tipo de música y cuándo ha de escucharse. El monarca absoluto es absoluto porque es ubícuo. Semejante a Dios, está en todas partes, vigila al mismo tiempo todos los rincones. Su don de ubicuidad esculpe la forma moderna de la intolerancia.

A mi entender, nada ejemplifica mejor la estrecha relación entre la omnipresencia del monarca absoluto y la intolerancia que el vínculo que une al súbdito con su rey y al rey con su súbdito. Me referiré a la figura de Luis XIV, por haber encarnado él históricamente la cima del absolutismo.

Antes de representar la encarnación del Estado, el monarca aparece como el soberano de soberanos, el soberano universal a quien todos rinden pleitesía. Lejos de ser una relación fría, estrictamente convencional, ese vasallaje es vivido por el súbdito de una manera afectiva. Frente al rey, el noble jamás encuentra la palabra idónea, tartamudea, aun a veces llora, ya que le cuesta trabajo dominarse delante de su soberano al que ama con una intensidad que hoy nos es incomprensible. El que está al servicio del rey, ha dado en ofrenda su persona. Ya no se pertenece. No es exagerado decir que

NOTAS

su fidelidad a la causa monárquica bien puede empujarlo hasta la muerte. Se trata, pues, de un vínculo pasional entre un ser que se entrega sin reservas a otro.

Roger de Rabutin, conde de Bussy, envía durante su exilio una petición a Luis XIV en la que razones de índole política se mezclan con declaraciones inflamadas de su amor:

Sí, Señor, os amo más que todos los que dicen quereros, y si no hubiese yo amado a Vuestra Majestad más que a Dios mismo, quizás no me afligirían todos los males que me han sucedido.²

Además de una fidelidad incondicional, el súbdito debe mostrar siempre una transparencia completa de sus sentimientos. De lo contrario, su reserva constituiría un obstáculo entre él y el soberano. Quien se entrega al rey, es necesario que le muestre los recovecos de su corazón.

Roger de Rabutin vuelve a escribir a Luis XIV en 1673:

...siempre supe que Vuestra Majestad, a quien nada puede ser ocultado, no desconocía que lo amaba con todo mi corazón y que lo admiraba.³

² Carta del 15 de noviembre de 1672, en *Correspondance*, Librairie Moutardier, t. II, Paris, 1857, p. 438.

³ *Ibid.* p. 439.

En contrapartida, el vínculo que une al rey con sus súbditos es de distinta naturaleza. Los artistas que configuran la política cultural del Estado lo describen tomando como punto de arranque la metáfora solar. En efecto, desde el año de 1662 Luis XIV es conocido como el Rey-Sol. Al monarca le es viable hurgar en el corazón de sus súbditos, no porque ellos se lo permitan, sino porque tiene el poder de conocer todo. Los individuos son puestos en perspectiva por la mirada monárquica. A partir de esa fecha, varios autores, entre los cuales se cuenta el padre Le Moyne, desarrollan en términos de teoría política una suerte de imperialismo ocular que ejerce el soberano a lo largo y ancho de su reino. Nada se escamotea al ojo que ilumina. Al igual que el astro solar, la mirada del rey disipa la oscuridad, ordena el caos de la noche y hace emerger la verdad. Esta omnipresencia es uno de los elementos que derivan de la teoría del doble cuerpo del monarca.⁴ Los miembros de la nación son considerados los múltiples órganos que transportan el ojo monárquico hasta los confines más recónditos. El rey ha recibido de Dios, para la buena administración de sus asuntos,

⁴ Un libro ya clásico sobre este tema es el de Ernst H. Kantorowicz, *The king's two bodies (a study in Mediaeval political Theology)*, Princeton University Press, New Jersey, 1957.

NOTAS

ese don divino que le permite descubrir la felonía más secreta. En cuanto advierte cualquier intriga tramada en contra suya, sus brazos capturan al enemigo. No existe cobijo para los traidores, no hay refugio dónde mantenerse lejos de ese imperialismo ocular.

Las características solares del monarca impiden que el vínculo rey-súbdito sea similar al del súbdito-rey. Si la virtud del noble es la transparencia, la del soberano es la luminosidad enceguedora. Luis XIV deslumbra; nadie puede penetrar en su misterio. El corazón del rey es del todo insondable. Mientras que el deseo del cortesano es situarse lo más cerca posible del monarca, éste a su vez le exige que se coloque a una distancia respetuosa. Su resplandor podría abrasar a aquellos que permanecen demasiado próximos. Esta idea resume la condición desgarrada de todos los favoritos. Ellos piden a su soberano protección; el rey utiliza a la nobleza como signo manifiesto de su poder.

Al practicar el chantaje afectivo, los nobles ansían disminuir esa distancia. Las palabras de Roger de Rabutin no están dirigidas a Luis XIV en tanto que encarnación del Estado, sino a la persona individual del rey. Más allá del cuerpo simbólico condensado en la noción política de *persona fictia*, la aristocracia intenta en todo momento que sus privilegios sean respetados. Por ello buscan enternecer el corazón del monarca. Se esfuerzan en hacer

prevalecer las razones sentimentales por encima de las razones de Estado.

No obstante, la aristocracia percibirá tarde o temprano un cambio sustancial en el fundamento de la monarquía, cuyo protagonista será Luis XIV. El corazón abandona el cuerpo privado del monarca para ubicarse en el centro de cuerpo social. Este desplazamiento, esta anulación de Luis XIV como cuerpo privado, es justamente lo que hará de su imagen el prototipo perfecto del monarca absoluto. "El Estado soy Yo", frase que comúnmente se le atribuye, no deja de pertenecer al ámbito de la leyenda. Lo que en verdad proclamó fue algo de consecuencias mucho más radicales: "La nación no se encarna en Francia; reside toda ella en la persona del Rey." Esta identificación plena entre el Estado y la persona del rey sobrevivirá, casi con la misma fuerza, en el sucesor de Luis XIV. En 1776, durante la sesión llamada "la flagelación del Parlamento de París", Luis XV recuerda a los parlamentarios, en tono áspero, esta ley del reino:

Los derechos y los intereses de la nación, los cuales se ambiciona separar del monarca, están necesariamente unidos a los míos y descansan sólo en mis manos.⁵

Así, el rey tiene el monopolio del corazón. La pasión que los súbditos le

⁵ Cit. en: Pierre Goubert, *L'Ancien Régime*, Armand Colin, t. I, Paris, 1969, p. 11.

NOTAS

profesan no está dirigida al cuerpo particular, sino al cuerpo simbólico. Luis XIV funde la nobleza con el Estado gracias al desplazamiento del sentimiento feudal que animó a la monarquía en los siglos anteriores. Modifica el vínculo súbdito-rey, supliéndolo por el de rey-súbdito. Su sola presencia afirma los lazos que obligan a la nobleza a depender de él; fascina a sus súbditos como ciertos animales encandilan a su presa.⁶

Durante el carrusel de 1662, la nobleza ya no constituye un estamento homogéneo, amalgamado por intereses y valores comunes. Con ese festejo culmina la dislocación del vínculo afectivo. En lugar de predominar los

valores caballerescos, el carrusel será la presentación visible de un universo donde prevalece la ilusión y la apariencia, propio de la monarquía y de su poder aplastante.

Debido a su omnipresencia, el aparato del Estado tiende a despegarse de la nación y se vuelve autónomo. La monarquía como instancia de gobierno forma una totalidad. Si bien ha brotado de la nación, de la colectividad que le dio origen, escapa a ella constituyéndose en un órgano independiente. El cuerpo del rey, identificado como la encarnación del Estado, tiende a perpetuar su existencia, aun a costa de la nación misma. Este aspecto caracterizará en lo sucesivo a la monarquía del Antiguo Régimen. La maquinaria estatal produce entonces su mitología, la del *Imperium Romanum*, la cual le permite pensar y reforzar su poder absoluto, le otorga una coherencia a su política y un sentido global a sus actos.

En el instante en que Luis XIV se proclama heredero del Imperio, es preciso que el Estado cumpla un ideal de gobierno. Para ello, deberá estar dotado de una mentalidad y una objetividad perceptibles a todos. La autonomía del modelo histórico justifica con creces la autonomía de su política. Ya no tiene que rendir cuentas a la nación, pues se trata para él de recuperar la herencia legítima del Imperio. Tal herencia le corresponde por derecho, de todos es conocida, es legible en la cultura que el Estado proporciona a

94

⁶ En sus *Mémoires*, Luis XIV explica cómo el soberano debe emplear su presencia: "Cette société de plaisirs, qui donne aux personnes de la cour une honnête familiarité avec nous, les touche et les charme plus qu'on ne peut dire. Les peuples, d'un autre côté, se plaisent au spectacle, où au fond on a toujours pour but de leur plaire; et tous nos sujets, en général, sont ravis de voir que nous aimons ce qu'ils aiment, ou à quoi ils réussissent le mieux. Par là nous tenons leur esprit et leur coeur, quelques plus fortement peut-être, que par les récompenses et les bienfaits..." Tallandier, col. In-Texte, ed. par Jean Longnon, Paris, 1978, p. 134. El monarca alude en este comentario al carrusel que tuvo lugar el 5 y 6 junio de 1662 en la plaza situada frente a las Tullerías, la cual recibió desde entonces el nombre de Place du Carrousel. En esa ocasión, apareció vestido como emperador romano.

NOTAS

los miembros del cuerpo político. De este modo, los artistas pintarán la figura de Luis XIV, desde los primeros años de su reinado, similar a la del emperador Augusto. Un festejo como el carrusel tendrá por objetivo manifestar a los súbditos la dimensión histórica del soberano francés, cristalizada en un aluvión de retratos mitológicos. Luis XIV no es la reencarnación de Augusto, no es sólo la imitación del emperador romano, sino que se convierte en Luis-Augusto, nuevo personaje histórico en quien conviven pasado y presente, mito e historia. El *Imperium* que se pretende realizar es una esencia casi idéntica a la Idea platónica: un ser que se encarna en un país y en una cierta política. Luis XIV inaugura así una perspectiva novedosa de vivir la historia.

Hoy, cada cual autónomo, los campos del saber y de la práctica humanos estuvieron íntimamente imbricados en el siglo XVII gracias a la acción totalizante del Estado. El conjunto social era animado por la mito-historia. Que Luis XIV fuese entrevistado como Luis-Augusto, implica que sus súbditos se comprendieron a sí mismos a través de ese mito como franco-romanos. La política cultural se preocupa por crear una infinitud de signos que hagan tangible la Roma resucitada. De ahí, por ejemplo, los héroes romanos que reviven en el teatro de la época.

En diversos fragmentos de sus *Memorias* que compuso para la instrucción del Delfín, Luis XIV advierte a su

hijo que no se deje intimidar por aquellos soberanos que se consideran legítimos herederos de la corona imperial, en primer término, el emperador de Alemania. El rey es contundente: todos carecen de la grandeza de los césares, claro está, salvo el monarca francés.

La mito-historia organiza y explica cada decisión política del Rey-Sol en su relación con las otras naciones europeas. Precisamente en 1662 se rehúsa a enviar un mensaje de felicitación al emperador Leopold, quien acaba de ser elevado a la dignidad que Luis XIV reivindica para sí. Los dos reclaman como suya la herencia espiritual de Carlomagno, que pertenece a la historia de ambos países. Francia intenta, empero, apoderárselo porque se juzga con mayor derecho a esa herencia. Las razones que Luis XIV esgrime son: su antepasado adoptó el título de Rey de los Francos, y la antigüedad de su dinastía.

Instalado en el núcleo de la mito-historia, Luis XIV intenta a toda costa rescatar un derecho secular. Por este motivo luchará, en el terreno de la diplomacia por ser reconocido como único heredero a la corona imperial.

En el siglo posterior, los que se resistieron a mirarse como parte de la nación en el cuerpo del monarca, combatirán por obtener esa separación. Será el momento de la Revolución y los años que le siguieron. El espectáculo del 21 de enero de 1793, la decapitación de Luis XVI, sellará la

NOTAS

ruptura definitiva entre los dos cuerpos. La burguesía tomará entonces el lugar del soberano, inscribiendo su encarnación en los límites geográficos de un territorio llamado Francia.

SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA¹ DE FUKUYAMA Y LA CRÍTICA DE ARTHUR C. DANTO

*Patricio Sepúlveda**

En estos días parece difícil hacer afirmaciones que se puedan confirmar en el futuro, más aún cuando para sustentarlas se utiliza a la historia. Nada perdura, menos las afirmaciones categóricas, pero sí sirven para atizar el fuego de la polémica, sobre todo cuando tienen como objetivo expedir un acta de defunción de corrientes teóricas o declarar la inmortalidad de la actual situación.

El autor que nos ocupa provocó y sigue provocando intensas discusiones, más que por su cuerpo argumental por la afirmación de que la historia ha alcanzado su fin en este momento, y que lo que había sido el enfrentamiento de este siglo entre liberalismo y marxismo (o socialismo), palmariamente demostrado por los propios acontecimientos, se ha definido en favor del primero con una "escandalosa

victoria". La confrontación, sanjada de esta manera, permite concretar en los hechos lo que había sido una intuición de los liberales y de las corrientes filosóficas afines. Por esto el que se levanta triunfante es Hegel, quien no tiene que poner a la dialéctica sobre sus pies, porque evidentemente los tendría bien puestos.

A continuación intentaremos despejar algunas de las dudas que suscitan los autores estudiados: ¿Dónde se fundamenta la argumentación? ¿cuál es su estructura teórica? ¿cuáles sus principales argumentos? ¿cómo se podría replicar a una afirmación como ésta?

Una primera afirmación categórica (como casi todas las que Fukuyama realiza en este artículo, síntesis de su pretendida filosofía de la historia), es que el siglo está terminando con "una

* Universidad Pedagógica Nacional.

¹ Rev. *Textual (El Nacional)*, enero 1990.

NOTAS

descarada victoria del liberalismo político y económico".

Este triunfo debe verse como "el triunfo de Occidente", de la Idea occidental, y por el "agotamiento total de opciones sistemáticas viables para el liberalismo". Las pruebas que corroborarían estas afirmaciones se expresan en el "cambio en el clima intelectual de los dos países comunistas más grandes del mundo", y "en la inevitable expansión de la cultura consumista occidental a contextos tan diversos como los mercados de campesinos y la omnipresencia de aparatos de TV a colores a lo largo y ancho de China".

Para resumir mejor, el autor afirma que el mundo como totalidad se ha incorporado al modo de vida que Occidente ha desarrollado en cuanto a consumo y disfrute de sus creaciones, en cuestiones tan diversas como los restaurantes, la música de Beethoven y el rock.

Frente a todo esto "quizás (y este quizás tiene una condicionalidad relativa) seamos testigos, no sólo del fin de la guerra fría o del término de un período específico de la historia de la posguerra, sino del fin de la historia como tal". Esto implicaría el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal de Occidente como la forma definitiva de gobierno.

Subsistirán algunos pequeños problemas que Fukuyama se encarga de enumerar, pero afirma que esto no

quiere decir que no habrá sucesos, porque la victoria del liberalismo se ha llevado a cabo en mayor medida en el campo de las ideas o de la conciencia y que "todavía está por concluirse en el mundo real o material" (sólo como comentario al margen de Fukuyama, el mundo real no es el mundo de las ideas, o el mundo material no produce ideas).

En otra afirmación Fukuyama se ubica en el terreno del profetismo histórico, pues dice: "hay poderosas razones para creer que ese ideal tarde o temprano gobernará el mundo". Es decir, coloca en las creencias, el fin de la historia o la eternidad del actual modo de vida. Asimismo, afirmar que tarde o temprano ese ideal gobernará el mundo es igual a no poner fin a historia ninguna, porque tarde o temprano puede pasar cualquier cosa en la historia.

A continuación, y sustentado en Hegel, afirma que la historia finalizó en 1806: "Hegel creía que la historia culminó en un momento absoluto, un momento en el que se irguió victoriosa una forma de estado y de sociedad definitiva y racional" (...) "había visto en la derrota napoleónica de la monarquía prusiana en la batalla de Jena, la victoria de los ideales de la Revolución Francesa, y la inminente universalización del estado que incorpora los principios de libertad e igualdad." (Habría que preguntarle a los historiadores contemporáneos, que niegan el carácter revolucionario de los aconteci-

NOTAS

mientos que tuvieron lugar en 1789, qué opinan de una afirmación como ésta, traída al fin de la historia.)

Después afirma: "El Estado que emerge al final de la historia es liberal en cuanto que reconoce y protege, por medio de un sistema legal, el derecho universal del hombre a la libertad. Es democrático en cuanto que existe sólo mediante el consentimiento de los gobernados." Estados... "cuyo principal proyecto era algo tan heroico como la creación del mercado común". Heroico, no está entrecomillado en el escrito de Fukuyama, por lo tanto no tiene carácter irónico ni figurativo.

"En el Estado homogéneo universal todas las contradicciones prioritarias están resueltas y todas las necesidades humanas satisfechas." Por lo tanto, "no hay lucha o conflicto —importantes— y en consecuencia, no hay necesidad de generales ni de hombres de Estado: lo que resta es fundamentalmente la actividad económica."

Estas son las afirmaciones que Fukuyama expone para fundamentar el fin de la historia, o la eternidad del sistema liberal democrático. Su sustento está dado por dos momentos históricos, apenas enunciados, pero que se dan por conocidos para cualquiera de sus lectores: la Revolución Francesa, principio del fin, y Jena, el fin mismo o culminación de la relación idea-conciencia y concreción material de la historia universal en el Estado homogéneo universal.

Sin embargo, todavía restas algunos

elementos para culminar la exposición del artículo. Señala Fukuyama que "mientras la percepción humana del mundo material se delinea mediante la conciencia histórica que tiene de él, el mundo puede afectar claramente la factibilidad de un estado de conciencia particular". Podemos preguntarnos: Qué pasa con la conciencia histórica cuando la historia acaba? ¿termina la conciencia? ¿el mundo material determina no sólo la conciencia particular sino también la universal? ¿No estará cayendo así en lo que tanto teme Fukuyama: en un determinismo economicista-materialista?

"Quiero evitar el determinismo materialista que dice que la economía liberal produce, inevitablemente, una política liberal, porque creo que la economía y la política presuponen un estado de conciencia autónomo que las hace posible" (...) "El igualitarismo de los modernos Estados Unidos representa un logro esencial de la sociedad sin clases que Marx ambicionaba." Esto no quiere decir que no existan ricos y pobres, según Fukuyama, pero no son producto de las estructuras legal y social, sino el legado histórico de las condiciones premodernas.

La muerte de esta ideología (marxismo-leninismo), dice Fukuyama implica el crecimiento del "mercado común" de las relaciones internacionales entre las naciones. Por el contrario, creo que es el momento en que el conflicto en gran escala está más pró-

NOTAS

ximo por el control del "mercado común". Quizás hoy como nunca las condiciones de lucha en las que se encuentran las naciones sea más semejante a las condiciones de principios de siglo, cuando no existía ningún marxismo-leninismo que amenazara la paz.

Hoy sólo falta el armamentismo de algunas naciones (Alemania o Japón), o que éstas impliquen una amenaza a la estabilidad económica del "Imperio" (Iraq) para que el conflicto estalle. "Esto no implica, de ningún modo el fin de los conflictos internacionales *per se*, ya que el mundo para entonces (¿cuándo?), estaría dividido en una parte histórica y otra parte poshistórica. Los conflictos entre las naciones, todavía dentro de la historia, y los Estados en los límites de ésta, podrían ser posibles aún..."

Pero podríamos afirmar que para Fukuyama tendrían un carácter localizado y que no afectarían al conjunto de la humanidad. (Esperemos que por lo menos en esto tenga razón, y que no sean nuestros espíritus los que tengan que reclamarle su falta de "visión histórica del futuro".)

No cabe ninguna duda que el sismo teórico que ocurrió en la última década ha derrumbado edificios intelectuales que se consideraban incommovibles, que sus verdades absolutas han sido arrastradas por el fango sin ningún respeto a su eternidad. Pero tampoco es menos cierto que en todo momento de crisis surgen por doquier

los panteoneros que quieren enterrar todas las ideas con las que han estado en conflicto y pretenden superar las contradicciones por el expediente más rápido: declararlas muertas y, por lo tanto, sepultarlas y olvidarlas para siempre.

En este caso Fukuyama pretende dar cristiana sepultura al marxismo-leninismo, y de paso a la historia, para que pasemos a vivir con calma y gozo el futuro que es hoy el de la igualdad y la libertad. El tiempo es el que ha desaparecido: hoy es mañana como si fuera pasado.

Esta es la realidad para Fukuyama. A ella se opondrá, la visión que presenta Danto a fin de establecer las condiciones en que se produce el conocimiento histórico y sus límites. Mientras Fukuyama nos habla de la historia como futuro, porque éste es presente, el relato es el del futuro, porque se prefigura en el pasado. La realidad de Fukuyama es un relato de lo que vendrá, porque hoy es posible, es la anunciación del Mesías, que sólo espera su mayoría de edad para irrumpir. Pero lo que será y hará, será lo que hoy es.

Es un relato del conjunto de la historia, porque el fin de la historia es el fin del futuro.

Por estas afirmaciones, Arthur Danto² inscribirá a Fukuyama en lo que él llama la filosofía sustantiva de la historia, que pretende conocer el conjunto de la historia, "todo el pasado

² *Historia y narración*, 1989, Barc. Paidós.

NOTAS

y todo el futuro", "la totalidad del tiempo" (p. 35).

En contraste con lo que pretende Fukuyama, para Danto "los historiadores tienen que ver sólo con el pasado, y con el futuro en la medida en que se convierta en pasado... "la historia es sólo una tarea de recolección de datos" (p. 35).

En estos primeros escauceos de las dos posiciones tenemos una primera conclusión. Fukuyama y Danto responden a concepciones históricas diametralmente opuestas. Danto sólo podría validar el fin de la historia si en una estructura temporal más amplia esto se demostrara como tal, ya que para él sólo retrospectivamente se puede saber si un episodio tuvo o no significado.

Aquí es imprescindible decir que para Fukuyama el fin de la historia se produce en un momento específico que puede ser conocido como totalidad: Jena, 1806. Esto querría decir que ese acontecimiento particular no necesita ser revisado, que su significación es definitiva y que nada podría ocurrir que lo modificara, tanto como evidencia documental, como en el futuro del acontecimiento. En cambio, nada de esto es posible para Danto, ya que para él "los acontecimientos se reescriben continuamente y se revalúa su significación a la luz de la información posterior" (p. 45).

Por lo cual no es difícil señalar que no existe un Jena único ininterpretable a posteriori sino, por el contrario, mu-

chos Jena que están aún por relatarse a la luz de nuevos acontecimientos o nuevas interpretaciones.

Aquí se evidencian dos perspectivas distintas para la interpretación de la historia. Mientras que en Fukuyama la historia cumple una función profética, es un enunciado acerca del futuro, para Danto la historia es un relato del pasado que tendrá significados distintos de acuerdo con el conjunto de conocimientos que se cuente; no tiene pretensiones hacia el futuro, sino que busca la certeza del conocimiento histórico, sólo posible sobre el pasado.

Esto es lo que violan las concepciones sustantivas de la historia como la de Fukuyama. Son impacientes, dice Danto, pues no pueden esperar que la historia suceda para relatarla, hacen afirmaciones sobre el futuro dándole significación a los datos y proyectándolos no como hipótesis predictivas, sino como afirmaciones, como futuro definitivo, y resultan en este sentido profecías.

Además de escribir la historia antes de que suceda, *estas afirmaciones sirven para explicar el pasado*. O sea, que éste no es más que la anunciación del futuro predicho. Jena no es importante por que es Jena, sino porque es la anunciación y la confirmación del fin de la historia.

El historiador sustantivo siempre tiene la pretensión de preguntarse por la totalidad de la historia; Fukuyama es la expresión absoluta de esa preten-

NOTAS

sión, ya que no sólo se plantea la totalidad de ella, sino su propio fin. Aun cuando tratan de profundizar la reflexión, todos estos intentos llevan consigo la idea del fin de la historia.

Pero para Danto se estaría negando la historia al dejarla sin contexto, pues no existe un contexto más amplio que la totalidad de la historia. Por lo tanto, se puede decir que frente a la historia los historiadores sustancialistas cometen dos errores fundamentales: descontextualizan la historia y pretenden escribirla antes de que suceda.

¿Qué deben hacer los historiadores según Danto? Describir acontecimientos del pasado mediante referencias a otros acontecimientos del futuro con respecto al acontecimiento que se describe, pero que es pasado para el autor del relato. En cambio los filósofos de la historia describen ciertos acontecimientos del pasado mediante referencias a otros acontecimientos que son futuro no sólo para el acontecimiento sino también para el propio autor. Esto es evidente en el trabajo de Fukuyama, para quien las referencias al presente están dadas como si fueran a permanecer inalterables, no sólo en el futuro inmediato, sino durante todo lo que queda de existencia. Un tercer error en el que incurriría Fukuyama, según la lectura de Danto, es el de colocar el pasado como inamovible en su conocimiento, o dicho de otra manera, como si conociéramos la totalidad del pasado. *Por lo tanto no ignorando el futuro.* En cam-

bio para Danto "nuestra ignorancia del pasado se encuentra significativamente limitado por nuestra ignorancia del futuro" (p. 52).

Aquí la argumentación de Danto se proyecta sobre la significación que le podemos atribuir a un acontecimiento, ya que si, como es real para Danto, desconocemos el futuro de un acontecimiento o los muchos futuros que puede tener, es imposible conocer cual será su significación o su importancia. Por lo tanto, sólo podemos tomar nota de lo ocurrido para poder, en el futuro, cuando éste ocurra, evaluar o medir su trascendencia. Podríamos agregar que ni aún en este momento tendríamos una evaluación definitiva, ya que en otros momentos, o en relación con otros acontecimientos ésta puede variar sustantivamente. Afirmer entonces que estamos ante el fin de la guerra fría y por lo tanto de toda guerra de carácter planetario, es una afirmación que no tiene sustento y como postulado histórico caerá en el terreno de la especulación, nunca en el de la ciencia.

Esta concepción de la historia de Fukuyama que no reconoce en la práctica límites, tiene su réplica en Danto: "la identificación de los límites es asunto de la filosofía y la identificación de Ese límite es la cuestión particular de la filosofía analítica de la historia tal como la concibo" (p. 52).

En otras palabras ¿qué afirmaciones son las que podemos hacer en historia y con qué validez? ¿cuál es el

NOTAS

espacio que puede abarcar la evidencia documental y la conceptual? ¿cuál es el límite de conocimiento histórico?

Dice Danto: "la cuestión no está en si los historiadores pueden hacer afirmaciones verdaderas sobre su pasado o no, sino si consiguen hacer ese tipo de afirmaciones" (p. 53).

Nada verdadero puede haber en afirmaciones sobre el futuro, si ni siquiera sobre el pasado podemos tener certeza de alcanzar la verdad histórica absoluta.

Para dar por terminada la historia tendría Fukuyama que tener un conocimiento absoluto del presente y del futuro: digamos, un conocimiento perfecto. De ser así creo que Fukuyama no merecería título académico que le pudiera hacer justicia y la única categoría posible sería, sin intención de blasfemia, la de Dios, ya que en el conocer humano no existe conocimiento perfecto. Por lo tanto, en la historia hecha por humanos no puede existir una historia total. Tendrá que ser necesariamente relativa y como tal no podrá tener un carácter universal.

Historia como totalidad sólo se puede hacer desde fuera de la historia, en la metafísica, deshistorizando la historia, poniéndola al margen de su sociedad. Lo que Fukuyama ha intentado es una explicación metafísica que no tiene en cuenta la historia. Habla de la historia, pero sin tenerla presente. El protagonista teórico en el que se sustenta no es el acontecer histórico, sino Hegel. Los acontecimientos

citados no tienen otro fin que avalar, pero lo sustantivo está en la afirmación ideal, no en el relato verdadero. Éste aquí es ornamental, sólo quincallería.

En el relato de Fukuyama no existe explicación. Lo que hay es en mi opinión un auto de fe, un artículo para la creencia. Es un relato de ficción que sólo requiere evidencia conceptual, ya que ésta presupone la permanencia de las instituciones y de las prácticas. Nada cambiará, según el y por lo tanto el cambio histórico habrá cesado. El relato de Fukuyama está puesto, en palabras de Danto, en la "intemporalidad, como si no fuera sobre el pasado, sino sobre el presente, no sobre una época determinada, sino sobre ninguna época en particular, del futuro sólo tenemos evidencia conceptual y ninguna evidencia documental" (p.76).

Las referencias al pasado tienen el fin de confirmar lo que se afirma en el presente para el futuro; toda la argumentación pretende convencer de que el presente es el futuro, cuando menos anunciar un futuro como hoy. No existe un futuro abierto, como bien dice Danto, sino determinado. Y si la evidencia documental que permite la fundamentación no aparece como necesidad en Fukuyama, para él en la realidad no existe el tiempo sino la intemporalidad.

Para concluir esta parte se podría afirmar que lo que Fukuyama hace no es narración histórica sino proyección conceptual, no nos habla de lo que sucedió sino de lo que sucederá. Fuku-

NOTAS

yama no es un historiador, sino que se sitúa como una especie de demiurgo, que al pretender poner fin a la historia perpetuando el liberalismo y el libre mercado, los coloca en la situación de esencias trascendentales, como categorías metafísicas.

El trabajo de Fukuyama se puede ubicar en lo que Danto llama "significación consecuencialista", ya que todo el pasado ocurrió para que fuera causa de este presente y de un futuro sin historia o atemporal.

Para Danto una narración tiene que describir precisamente lo que ocurrió, en cualquier sentido aceptable. En la medida en que no sea así queda descalificada como historia. Basados en esto podemos decir que la postura de Fukuyama no reúne los requisitos para hacer historia. Para Danto el pasado está en constante revisión: "siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado y suponerlo 'fijado' sería desleal al espíritu de la investigación histórica" (p. 102).

En el trabajo de Fukuyama se violenta esta afirmación, pues para que el fin de la historia pueda ser afirmación categórica el pasado tiene que resultar necesariamente inalterable, tiene que estar allí siempre e inmóvil, como heraldo que anuncia un futuro aún no realizado, pero que se dará así de manera inexorable. Por lo que se puede señalar que si para Fukuyama el futuro es fijo, el pasado y el presente lo tienen que ser de igual manera. Si Jena anun-

cia el fin de la historia, no pueden haber dos interpretaciones. Si así no es, el futuro de Jena hoy es falso porque tendría más de una interpretación y por lo tanto hoy no es fin de la historia y sería falso necesariamente el futuro del fin de la historia. Esto es consecuente con lo que afirma Danto, ya que para él toda la historia está impregnada de un relativismo absoluto, donde el único criterio de verdad es la prueba documental, pero ésta es verdad en una narración específica en donde funciona como demostrativa, en donde nuevos documentos generan nuevas certezas y por lo tanto nuevos juicios que modificarán la importancia de un suceso y de sus pruebas documentales.

Si el pasado está en revisión, el presente está *en advenir* y del futuro no sabemos sino que vendrá, pero poco o nada podemos decir de él, ya que es indeterminado.

¿Es posible interrogarse sobre el total del pasado para inferir lo que vendrá? ¿puede Fukuyama afirmar que como conocemos la totalidad del pasado y del presente es posible determinar que futuro será? ¿podemos decir que los acontecimientos que hoy son señalados como los determinantes realmente influirán en el futuro? Danto niega esta posibilidad porque aún cuando se pudiera tener la crónica total del pasado y del presente, sería incompleta, "porque existe una clase de descripción de cualquier acontecimiento según la cual el acontecimiento

NOTAS

no puede ser visto por un testigo, y esa descripción está excluida necesaria y sistemáticamente de la Crónica Ideal. La verdad completa relativa a un acontecimiento sólo puede ser conocida después y a veces solo *mucho* después que el acontecimiento mismo haya tenido lugar, y sólo los historiadores pueden contar esa parte del relato" (p. 111).

Esta imposibilidad sólo podría ser superada si la Crónica Ideal fuera al mismo tiempo la totalidad de la historia y como tal el historiador tuviera ante sí la totalidad de la existencia, principio y fin, o lo que es lo mismo, tendría que estar haciendo la historia desde fuera de ella y prácticamente desde fuera de la vida. No sé para qué se necesitaría la historia en ese supuesto.

Cuando ocurre un suceso A-2 y lo remitimos a otro pasado del cual es producto A-1, éste se convierte en una causa de A-2. Situados en la lectura de Fukuyama, se podría traducir de la siguiente manera: si A-1 es Jena y hoy es A-2, fin de la historia, entonces Jena es causa de hoy fin de la historia, aún cuando nadie haya pensado que A-1 iba a ser responsable del tal hecho. Por lo tanto, siguiendo la deducción, A-2 fin de la historia, no es una condición necesaria de lo ocurrido de A-1 Jena, sólo es una condición necesaria para que A-1 sea correctamente descrita como una causa de A-2 y en consecuencia la crónica ideal no podría decir de A-1 cuando ocurre, que

A-1 es una causa de A-2. Por lo tanto "es una causa de" no sería un predicado accesible para la crónica ideal. Sólo viendo el futuro como si éste fuera pasado, como hace Fukuyama, es posible relatarlo como conocimiento incommovible y sin modificación.

Si Jena es el fin de la Historia tendría que haber una causa que la hace verdadera, que Fukuyama expresaría como triunfo del "liberalismo-democrático", pero para sostenerlo tiene que ubicarse fuera de la historia.

Fukuyama elimina así el tiempo, el espacio y el conocimiento que sólo pueden darse en situación de movimiento.

Podemos afirmar, junto con Danto, que Fukuyama ha pretendido constituirse en cronista ideal y se ha atribuido la facultad de determinar la importancia de A-1 en A-1 y lo que se producirá no sólo en A-2 y cómo lo influirá, sino además A-n en T₁, T₂ y T_n.

En cambio para Danto "el futuro está abierto" (p. 155). Para Fukuyama no sólo está cerrado, sino que es además imagen y semejanza, desde Jena hasta la eternidad.

RESEÑAS

DENIS ROSENFELD, *Du mal*, 1990, Paris, Aubier Montaigne, 284 p. ISBN 2-07-028648-7.

Du mal de Denis Rosenfield aborda un problema que puede considerarse clásico en la filosofía moral y que, a la vez, adquiere gran relevancia en la problemática ético-política de la actualidad.

Rosenfield enfoca la cuestión del mal desde una perspectiva ontológica y fenomenológica, cercana a lo que sería un análisis existencial realizado con originalidad y con un serio conocimiento de los autores que analiza (cercana también a la hermenéutica de Paul Ricoeur y su *Simbólica del mal*).

El libro hace significativas aportaciones en dos órdenes, ambos conectados dentro de la obra. Por un lado la *interpretación histórica* de los tres autores clásicos que estudia: Kant, Schelling y Hegel, y por el otro el desarrollo monográfico del problema ético del mal, enfocado como un problema de *ontología del hombre*.

La tesis central que desarrolla Denis Rosenfield es que el mal es inherente a la naturaleza humana y a la libertad constitutiva, pero no como una mera carencia o *ausencia* de ser o de libertad (y de racionalidad y de "humanidad") sino como negatividad positiva. Es la libertad lo que se contrapone a sí misma: la razón la que se torna irracionalidad activa y actuante.

El autor analiza a los tres grandes filósofos del idealismo, los más grandes *racionalistas* y defensores de la condición o naturaleza *libre* del hombre. Pero recae en el hecho de que, precisamente sean ellos los que, de un modo u otro, toquen los confines de la condición o de la acción humana, en los que se hace patente una irracionalidad y una malignidad originarias y radicales que parecen estar implantadas en la propia naturaleza humana.

En el caso de Kant, Rosenfield comienza por reconocer el indiscutible empeño por mostrar que la naturaleza humana es racional y libre en su propia racionalidad. El autor de *Du mal* hace amplios desarrollos de la concepción kantiana de la libertad como la capacidad del hombre de poner desde sí mismo

RESEÑAS

sus reglas: de darse a sí mismo la ley racional, es decir la universalidad expresada en los imperativos morales.

Asimismo, Rosenfield destaca algunas ideas de Kant respecto a la naturaleza en general y cómo para Kant –de acuerdo con ésta– el hombre no *es* un ser racional: *puede serlo y debe serlo* pero no lo *es*. El deber-ser forma parte de lo que *es*.

Pero tampoco para Kant el mal está en la naturaleza sensible del hombre, según lo destaca Rosenfield. El mal no es propiamente *natural*. La naturaleza sensible del hombre es neutral, moralmente neutra. El mal entonces es *moral*: depende de la naturaleza *libre e inteligible* del hombre.

El mal puede ser concebido como ausencia o privación –dice Rosenfield. Pero también hay una *negatividad positiva*. Ésta implica que "la acción se quiere mala", que busque "una confrontación con el bien". El mal como "transgresión de la forma de la ley". La voluntad que *quiere* el mal, quiere "la transgresión" y la perversión de la ley moral: quiere la violación del propio principio de humanidad. Es la oposición de la libertad consigo misma.

La violencia en especial (manifiesta por ejemplo en el asesiato de Luis XVI, que es el caso que analiza Kant), es vista por éste "como un abismo que engulle todo sin retorno. Un abismo de donde emergen los rostros oscuros de la humanidad".

108

Éste sería el *mal radical* del que ya habla el propio Kant: la servidumbre que introduce la libertad –de acuerdo con lo que se destaca en *Du mal*. Sin embargo, a la vez que Kant vislumbra la noción de mal radical y propone la hipótesis de una *voluntad negativa* o una libertad negativa, justamente la descarta como auto-contradictoria.

Pero Rosenfield considera, en diálogo crítico con estos pasajes kantianos, la necesidad de distinguir *oposición lógica* y *oposición real*, de modo que, en el orden real, sí se puede dar cabida a esta posibilidad de voluntad negativa o mal radical.

Así comprendido, el concepto de *mal* da nuevas luces a la significación de la *libertad* y abre una nueva problemática concerniente a la *esencia del hombre*. La malignidad remite a un concepto de naturaleza humana que es en sí *indeterminado*.

Kant estaría entreviendo un fondo demoníaco; una supresión de la libertad por ella misma; una muerte racional de la razón misma. Esto es posible –dice Denis Rosenfield– si presuponemos que la naturaleza humana es en el fondo *sin fondo*. "La esencia del hombre puede ser no-esencial-hombre" (74).

Esto abre una problemática sobre el porvenir del hombre, la cual coincide con "los fenómenos históricos altamente significativos de una perversión de la

RESEÑAS

naturaleza humana".

Schelling, por su parte—que es el segundo autor al que Rosenfield atiende en este libro—reconoce expresamente la conexión esencial que hay entre la libertad y el mal (a la cual consagra una de sus obras más significativas). El mal es algo propio del hombre, según Schelling, pues en el hombre se da la capacidad de "irritar" tanto las fuerzas luminosas como las "tenebrosas" de la Naturaleza.

Es Schelling—dice Rosenfield—quien ahonda en el hecho de que la libertad sea la facultad de bien y de mal. El mal sólo se explica como obra de la libertad. "El mal humano (es una) especie de actuación o una provocación de la irracionalidad ya dada en la naturaleza..." (101)

Y tampoco aquí el mal no es simple privación o negación de la armonía. Es "Dis-armonía positiva", según Schelling (106). "Mal demoníacamente diabólico." A diferencia de Freud, separado del placer y el amor: fríamente calculado—como interpreta Rosenfield.

Y son precisamente los acontecimientos histórico-políticos contemporáneos, marcados por la irracionalidad y la violencia—añade al autor de *Du mal*—los que ponen en cuestión la naturaleza racional y libre del hombre, postulando más bien una naturaleza indeterminada capaz de bien o de mal, como reconocía Schelling.

Por lo que respecta a Hegel, Rosenfield advierte que el tema del mal no está expresamente desarrollado, pero sí implícito en otros temas hegelianos fundamentales como el de "la conciencia desdichada" y el del perdón, por ejemplos. Aunque en general, en todo Hegel, "el concepto de la libertad humana muestra en sus trasfondos la fragilidad de la naturaleza humana" (120).

Rosenfield destaca de Hegel el carácter abierto que para éste tiene el hombre como proyecto inacabado siempre marcado por un deber-ser, por una racionalidad por realizarse.

Hegel no habla propiamente de una mala voluntad; no la admite ni acepta la idea del mal por el mal. Sin embargo, dice Rosenfield, se ocupa de formas concretas de mal, como lo sería paradigmáticamente "El Terror". La furia de la deshumanización implica una condición negativa que está dada en "la naturaleza libre del hombre consigo mismo". En la historia aparecen formas de existencia que ponen en cuestión la libertad misma. *Nuevas* formas históricas de violencia nacidas del ejercicio de la libertad.

Dicho de otro modo: la libertad produce figuras negativas de sí misma. El ser del hombre es indeterminado. Se van dando las determinaciones—positivas y negativas—en la historia. Determinaciones contradictorias. Esto es lo que revela Hegel: la construcción del hombre—buena y mala—en y por la acción histórica.

En conclusión: El concepto del mal remite a la idea de naturaleza humana. El mal pone en cuestión el concepto de razón. El mal es *transgresión*. Pero no

RESEÑAS

cualquier transgresión es el mal. Rosenfield analiza varias formas de transgresión que no lo son: de las normas jurídicas; de las reglas políticas; de los mores y costumbres; de los mandamientos religiosos.

Ninguna de estas formas de transgresión –dice– es propiamente el mal. Lo es en cambio *la transgresión de la racionalidad humana*. Es ésta la que pone en cuestión la naturaleza humana. No es la transgresión de tal o cual regla sino del principio de toda regulación posible. Esto es lo que sí es maligno. La perversión de aquello que es el hombre en su universalidad moral.

"Surge aquí una forma determinada de ser del hombre que está en contradicción con la humanidad"; "la tentativa demoníaca de fundar la no-humanidad". Lejos estamos entonces de atribuirle a la Historia una finalidad racional. Hay en ésta –dice Denis Rosenfield– una secuencia de "estados" humanos y malignos. Rostros desconocidos radicalmente opuestos a la racionalidad. "Abismos de la existencia humana." El hombre se da en la historia su propia formación (figurativa). No sólo la figuración de la libertad, la universalización racional, sino también "una 'figuración' negativa". "A través del tiempo, el lado oscuro del hombre ha recibido diferentes nombres." Figuras históricas producidas por la acción humana, "figuras del mal y de la malignidad que han sido y son posibles para el hombre".

Son expresiones que provienen de la propia naturaleza humana: la malignidad no es accidental o superficial: es mal *radical*: afecta la naturaleza misma del hombre. El hombre es sus acciones: las positivas pero también las negativas. Éste es el significado ontológico de la acción humana.

110

JULIANA GONZÁLEZ
Directora de la Facultad de
Filosofía y Letras, UNAM

RESEÑAS

JOHN KING, *Sur: Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*, 1989, México, F.C.E. 268 p. ISBN 968-6229-32-9.

En el año 1925, Victoria Ocampo conoció a Jorge Luis Borges. Aunque en ese momento el escritor argentino era desconocido (apenas había publicado dos libros de poesía de tiraje limitado), la personalidad de Borges la impresionó. Había algo, según ella, en los ojos del poeta de *vidente*, de *medium*. La escritora argentina en sus memorias comentó de "Georgie" y su hermana Nora lo siguiente:

Adelina y Ricardo solían cantar loas de Georgie: "¡Ya verás lo encantadores que son los Borges." Pronto tuve oportunidad de verificarlo. Entré en su casa, que era presidida por la sonriente Leonor, y donde sus dos *enfants terribles* crecían (no ya materialmente sino espiritualmente): eran mágicamente terribles por su singularidad, dejémoslo en claro. Ambos a sus diferentes maneras, parecían caminar algunas pulgadas más arriba de la tierra por la que todos nos arrastrábamos...

Seis años después del afortunado encuentro con Borges, el sentimiento que tuvo la señora Ocampo hacia ese *vidente* sería compartido también por un grupo de amigos que hizo posible que Jorge Luis Borges se convirtiera en la figura más destacada de la revista *Sur*.

El libro de John King sobre la publicación argentina: *Sur: Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*, toma a Borges como figura intelectual destacada y a Victoria Ocampo como impulsora de la empresa cultural. Para otros autores, en cambio, la publicación giró casi exclusivamente en torno a Victoria Ocampo. No obstante, *Sur* se caracterizó por haber impulsado a autores nacionales de la época como Victoria y su hermana Silvina Ocampo, Adolfo Bioy Casares, José Bianco, Eduardo Mallea y Alberto Girri.

Sur también publicó textos de escritores europeos y norteamericanos como William Faulkner, André Gide, André Malraux, Aldous Huxley, Dylan Thomas, Graham Greene, Alberto Moravia y muchos otros. En menor medida participaron en la publicación algunos latinoamericanos como Alfonso Reyes, Octavio

RESEÑAS

Paz y Gabriela Mistral. Esto último se debió, según Emir Rodríguez Monegal, a que los intereses de la revista se inclinaron siempre a impulsar las promesas nacionales junto con las celebridades europeas y norteamericanas.

John King, profesor de la Universidad de Warwick, utilizó como metodología para su estudio la historia literaria. Sin embargo, para explicar el fenómeno *Sur*, el autor usó algunas otras disciplinas afines como la teoría literaria, la sociología de la cultura y la ciencia política. El resultado es un trabajo coherente. Este adjetivo no es gratuito, existen pocos estudios sobre la prensa cultural e intelectual contemporánea y la mayoría de éstos fueron revisados por King.

La coherencia en el texto es importante, ya que estudios similares, e incluso más ambiciosos que el del autor inglés, como el de Alan Wald *The New York Intellectuals* (1987), han perdido su consistencia teórica debido al material excesivo y heterogéneo. En el caso contrario, algunos estudios sobre el tema, como el viejo libro *Las revistas literarias mexicanas* (1964), resultaron sugerentes, pero limitados en el aspecto analítico. El libro de John King es ambicioso sin ser ilegible.

El estudio del doctor King se configura desde una óptica elitista. Es decir, a través de una inferencia particular y un universo teórico definido (la revista *Sur*) King explica el desarrollo de la cultura argentina de la década de los treinta y cuarenta. Para él, la revista jugó un papel importante en la cultura del país. *Sur* fue "una de las realizaciones más importantes de América Latina".

112

A pesar de la aparente marginalidad política, la ideología fue un factor de peso para *Sur*: siempre existió un filtro ideológico entre los autores. El nacionalismo y el populismo fueron doctrinas culturales ausentes en la publicación debido a que la revista estaba "firmemente arraigada en la tradición aristocrática liberal". El liberalismo que *Sur* planteó en sus páginas se inscribió en factores históricos y biográficos.

En el aspecto histórico, el punto de referencia fue la vida y obra de Domingo Faustino Sarmiento. Sarmiento tenía fe en un modelo económico de desarrollo basado en la exportación de insumos. En lo político, desconfiaba de los caudillos locales y de aquellos gobiernos de masas que podrían ser manipulados por la fuerza de un dictador. La posición ideológica del autor de *Facundo* podía aunarse al auge económico de la Argentina del siglo XIX y su alianza con el capital y tecnología extranjeros. Ésos fueron los aspectos que consideró como *modernos*, éstos fueron, también, los valores culturales arraigados en la revista *Sur*: liberalismo/autarquía; individualismo/populismo; espíritu/materia; Europa/América; elitismo/peronismo.

El cosmopolitismo cultural de la revista tenía una explicación fundamentada en los tempranos años de formación de la señora Ocampo: conoció el francés

RESEÑAS

antes que el español; vivió una buena parte de su niñez en Europa y aprendió, ya adulta, de autores como Ortega y Gasset que "era importante forjar nexos con intelectuales de otros países porque la autarquía sólo podía causar oscurantismo".

El liberalismo, en la política, como el cosmopolitismo, en la cultura, fueron las dos grandes vertientes en que se inscribieron la mayoría de los autores. Esto les dio una pauta ideológica y, en cierta manera, ética para que se opusieran a ideologías contrarias como el fascismo, el comunismo y el personalismo.

En el caso del fascismo, *Sur* se inclinó, durante la guerra, por la causa aliada. Ser nazi era —en palabras de uno de los colaboradores— una "imposibilidad mental y moral". El comunismo soviético no fue la excepción. Durante el primer tercio del siglo se tradujo *Viaje a la URSS* de André Gide (1937), poco tiempo después de haber aparecido en francés. En plena guerra fría *Sur* publicó diversas críticas "anticomunistas" de Koestler, Gollanz, Rougemont, Bédou, Callois y la primera traducción al español de un texto de Czeslaw Milosz.

Bajo los grandes rubros de capitalismo, fascismo o comunismo *Sur* adoptó una "tercera vía", al afirmar que "la tarea de intelectual no consistió en elegir entre capitalismo o revolución, sino en salvar algunos de los valores de la democracia y el humanismo para que no se perdieran por completo".

En el caso del personalismo, *Sur*, con cierta autocensura, condenó la dictadura de Perón. Incluso, Victoria Ocampo y otros colaboradores estarían en la cárcel por breves períodos. Pero a pesar de las críticas al gobierno, la revista no fue clausurada por el dictador, debido a que jamás compitió con los medios periodísticos y radiofónicos. *Sur* continuó siendo la publicación de una minoría culta.

Las partes más débiles del texto de King se refieren a las influencias que la revista ejerció sobre otros autores o publicaciones. No obstante, el autor habla de la influencia que tuvieron las traducciones de *Sur* en figuras como García Márquez, Mario Vargas Llosa y Octavio Paz. Estos escritores leyeron allí por primera vez en español a autores fundamentales en su formación, como William Faulkner o André Bretón.

La revista *Vuelta* es para King una de las herederas intelectuales de *Sur*. Es verdad que, a diferencia de la publicación argentina, la política no es un elemento marginal en *Vuelta*. Esta última se propuso, desde el primer número, hablar de su línea editorial, de "la creación de otros mundos y crítica de este mundo". Sin embargo, la estrecha amistad entre los colaboradores de la publicación argentina con el antiguo *Plural* y la simbólica participación en el primer número de *Vuelta*, de Adolfo Bioy Casares y Jorge Luis Borges, serían algunos de los muchos lazos de unión. De igual manera, el concepto *abierto* de cultura sería asimilado por

RESEÑAS

Vuelta: "la lengua que hablamos y escribimos, lejos de ser un muro, es un camino hacia otras lenguas y literaturas".

Finalmente, en cuanto al carácter analítico hacia el comunismo europeo y latinoamericano, *Sur* fue una de las primeras revistas en América Latina (sino es que la primera) que planteó al comunismo soviético como un régimen atípico y antidemocrático. En ese sentido, King recordó que el director de *Vuelta*, Octavio Paz, escribió su primer artículo crítico hacia el Estado Soviético en dicha publicación.

Las críticas hacia el comunismo europeo y latinoamericano han sido más consistentes y sistemáticas en *Vuelta* que en *Sur*. Sin embargo, es imposible olvidar, por un lado, la tendencia de *Sur* hacia la Unión Soviética y, por otro, el hecho de que Octavio Paz fuera uno de los colaboradores latinoamericanos más constantes en la revista. (De hecho *Sur* no fue la única publicación que ejerció influencia intelectual en *Vuelta*, sino también *Partisan Review*, *Esprit* o *Dissent*, entre otras.)

Sur murió, principalmente, por la difícil situación de la economía argentina. En los sesenta esto se agudizó y ocurrieron hechos embarazosos como el que sufrió Vladimir Nabokov al no recibir un centavo de regalías por la traducción al español de su novela *Lolita* (1959). Además de lo económico, *Sur* dudó de los nuevos valores que aparecieron en la década de los sesenta. Publicó poco a Cortázar, casi nada de Mario Vargas Llosa, apenas si reseña a Gabriel García Márquez y nunca tomó en cuenta a Carlos Fuentes. Fue una revista selectiva con los escritores que se identificaron con el gobierno de Fidel Castro. Esto le trajo cierta impopularidad. La revista fue desplazada por otras de corte similar como *Primera Plana*, *Marcha*, y, la más importante, *Mundo Nuevo*, dirigida por Emir Rodríguez Monegal.

El escritor Pierre Drieu de la Rochelle, en el primer número de *Sur*, aconsejaba a los colaboradores que "una vez que han dicho todo lo que tenían en común debían separarse". Victoria Ocampo no volvió a fundar otra publicación como *Sur*. El último jefe de redacción de la revista, Enrique Pezzoni, no pudo contestarse por qué no quiso hacerlo, pero ella sí lo sabía: *Sur* como revista literaria lo había dicho todo.

El profesor John King concluye provocativamente su libro al referirse a *Sur* como "la principal revista cultural de la Argentina en el siglo XX". Creo que con tal afirmación no hay ningún lector que se considere curioso que pueda resistirse a leerlo.

JAIME PERALES
Egresado C. Sociales, ITAM

RESEÑAS

ALINE PETERSON, *Querida familia*, 1991, México, Diana, 105 p. ISBN 968-13-2060-3.

La historia de la novela empieza con la llegada de un alemán, Frederick Lust, como huésped a una casa en la que viven Sara, una anciana solterona, su sobrina Julia, una mujer joven, y la criada Soledad. Conforman los restos de una familia acomodada, venida a menos, que debe apelar al recurso de alquilar un cuarto para tener otros ingresos y para defenderse de las amenazas de una ciudad que se ha vuelto peligrosa.

Toda la historia la conocemos por los monólogos de la tía y la sobrina; sabemos de su pasado desahogado y de su presente lleno de necesidades, del odio de Julia hacia su tía, de la mutua incomprensión y de la ingenuidad de ambas.

El contrapunto de estas dos voces va entretejiendo la novela. Los discursos son opuestos: el de Sara es el discurso que va hacia el pasado, que se repite y repite obsesivamente ciertos temas: el orden y la limpieza, la visión tradicional de la familia y la mujer:

Ya sé que a unas mujeres les da por los afeites y a otras no; ahora lo que es a mí, me ha dado por la pulcritud. Es algo que nos enseñaron desde chicos; porque tanto papá como mamá eran muy cuidadosos. La ropa albaba y los pisos eran tan encerados, que hasta eran un peligro; las cacerolas las tenía nana Pepa impecables, sin esas horrendas manchas de cochambre de otras casas (p. 77-78).

El de Julia es el discurso de la transgresión, del desorden, de la exaltación del cuerpo femenino; es, por otra parte, un discurso que se proyecta hacia el futuro:

El río brota entre mis muslos, tibio y oscuro, espeso como la vida que se escapa. Hoy hurgaré dentro de esa herida por donde escurre la luna y

RESEÑAS

con ella cubriré la tela. Roza el pincel mi carne y la despierta. Trazó con humedades un oleaje marino sobre el lienzo (p. 95).

Son discursos opuestos y complementarios. El lector construye la historia con el relato de cada una de ellas; así, se sospecha que Lust es un impostor, que las actitudes de Julia hacia Sara y hacia la criada son hostiles. A veces, esta mutua referencia, esta complementariedad de los discursos de cada una de ellas se percibe inmediata y tal vez mecánica, como la referencia de la muerte de "Damián", el ratón que Julia tiene en su cuarto.

Ambas tienen un receptor de su discurso: el de Sara es Soledad, el de Julia es ella misma que se desdobra como si estuviera dentro de sí y a quien quisiera proteger:

No quiero asomarme al espejo y ver los ojos aterrados de Julia. No aparezcas. Quédate allí al fondo, allí donde nadie te busca y ten paciencia (p. 65).

Este encierro se materializa en su cuarto, lugar al que no pueden entrar ni la tía ni Soledad; lugar que le franquea a Lust por las noches y donde le permite vivir al ratón. En ese cuarto, Julia construye su propio mundo, el de su pintura, el de su desorden, el de su fantasía.

116

El resto de la casa es de la tía Sra: el jardín, la sala, los muebles de los que no quiere desprenderse, la disposición de los adornos. Ése es su mundo, y Soledad contribuye a conservarlo.

El discurso de Sara es la representación del habla cotidiana de una mujer vieja con su criada. No hay diálogo, pero muchas veces se escucha su voz a través de lo que dice Sara:

No empecemos, Soledad, no me pongas nerviosa; déjame disfrutar de este día de sol y calma. Ya sé, ya sé, prometiste callarte la boca; pero no te sonrías de esa manera, que a veces se puede decir más sin hablar (p. 84).

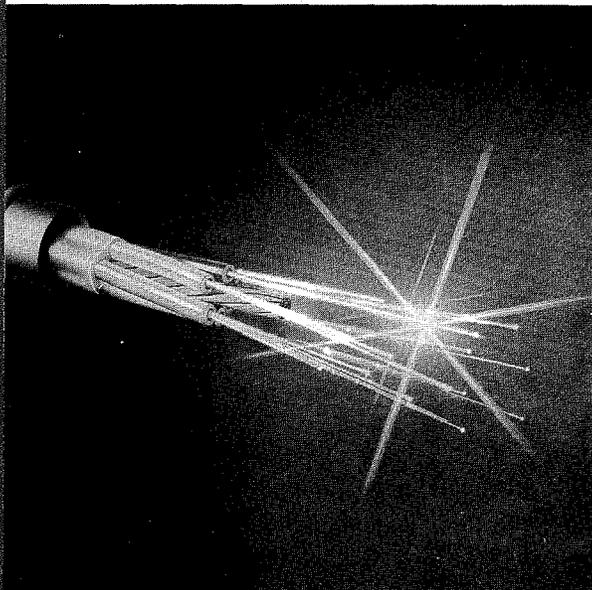
La historia de la novela, entonces, va de la llegada del extranjero hasta su huida y la influencia de esta circunstancia en la vida de las tres mujeres; lo que dicen no sólo nos permite conocer sus vidas sino construir la historia de la familia y de sus allegados, de una familia que tiene un pasado añorado en el recuerdo de ambas, pero que se desmorona. "En fin, Soledad, sólo ruinas quedan de esta familia" "...el único que puede continuar el apellido es Panchito, y si no enmienda sus pasos, se acabará el Berlanga para siempre", dice Sara.

RESEÑAS

Hay la contraposición de dos discursos y de dos cosmovisiones totalmente opuestas; hay el descubrimiento de lo que los personajes mismos no se atreven a decir. A pesar de que la voz de Sara predomina y cuenta muchas cosas, hay rodeos, silencios, como sobre el amor que Sara sintió por el padre de Julia, o el del miedo al casamiento y el desagrado por los hombres, pese al deseo oculto, o los sentimientos contrapuestos hacia su madre y sus hermanas. Lo que se calla, lo que se sugiere, lo que se entrevé, es, quizá, mucho más terrible que la manifestación de que la 'querida familia' son sólo ruinas.

MARÍA DEL CARMEN GRILLO
Universidad Iberoamericana

Detrás de la palabra "Fibra Optica"



Las fibras ópticas son filamentos de vidrio, compactos y ligeros con amplia capacidad de transmisión.

En Teléfonos de México estamos construyendo una amplia Red de fibra óptica para enlazar a las 56 ciudades principales del país. Con la fibra óptica podremos transmitir miles de señales de voz, textos e imágenes simultáneamente con la más alta calidad y su resistencia le dan una durabilidad extraordinaria.

Por eso, cada vez que usted utilice el servicio de Larga Distancia recuerde que, detrás de la línea, estamos trabajando.


TELMEX
Comunicar es nuestra empresa

Revista de



FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México.
Dirigida por José Rubén Sanabria desde 1968.

Correspondencia: REVISTA DE FILOSOFIA U.I.A.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe, Del. A. Obregón
C. P. 01210, México, D. F.

MESA 2 MÉS
Poesía • Ensayo • Crítica
Entrevistas • Cartelera • Crónica...

LOS UNIVERSITARIOS

Busca Los *Universitarios* en tu facultad y en las principales librerías del sur.

01210 MEXICO D.F. U.I.A.

15 Distribución

FONDA SAN ANGEL

RESTAURANTE • PIANO • TERRAZA
COCINA MEXICANA
TRADICIONAL Y CONTEMPORANEA
VENGA A CONOCER NUESTRA
NUEVA TERRAZA
EN EL CORAZON DE SAN ANGEL

DESAYUNO • BUFFET
SABADOS Y DOMINGOS

DESAYUNO • COMIDA • CENA
DE LUNES A DOMINGO • PUERTAS ABIERTAS •
DE LAS 8 DE LA MAÑANA A LAS 12:30 DE LA NOCHE
PLAZA SAN JACINTO 3, SAN ANGEL 548 75 68

Ante el Reto Global...

FINANCIAMIENTO
Financiamiento competitivo a nivel internacional para las exportaciones mexicanas.

INFORMACION
Proporcionar información oportuna como herramienta fundamental para la toma de decisiones en comercio exterior.

ESTRATEGIA COMERCIAL
Diversificar las exportaciones para que sean un negocio rentable.

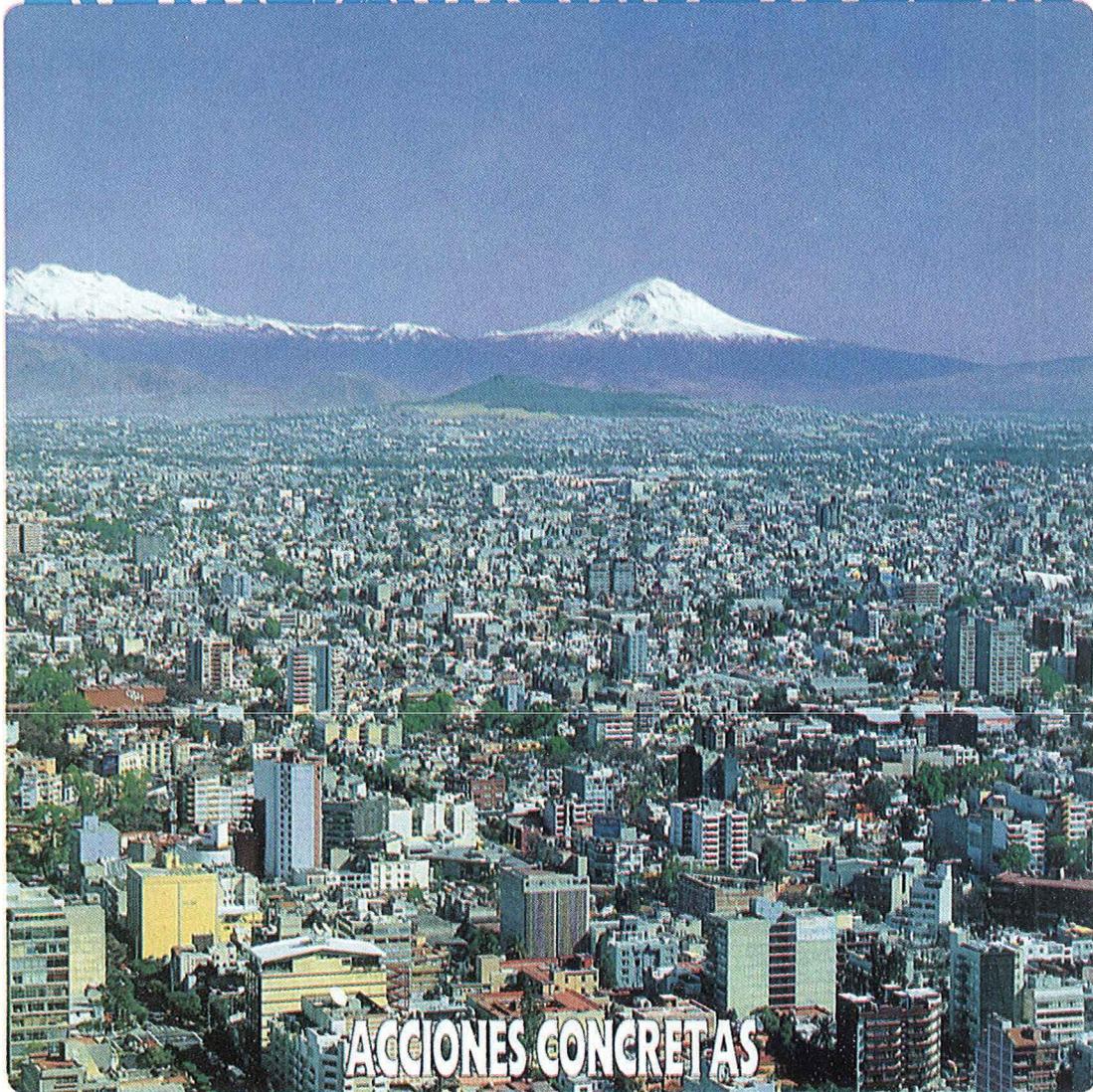
FORMACION TECNICA
Formación de especialistas en comercio exterior para competir en el mercado internacional.

CAPTACION INTERNACIONAL
Captar recursos financieros a tasas de interés y plazos adecuados para apoyar el comercio exterior de México.

BANCOMEXT
BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR

IMPULSO INTEGRAL

PEMEX PARTICIPA EN LA PRESERVACION DEL AMBIENTE



- Desde 1990 elabora y distribuye gasolina sin plomo Magna -Sin, para su uso en vehículos que disponen de convertidor catalítico, combustible que cumple con las más severas normas internacionales, recomendadas para preservar la calidad del aire..

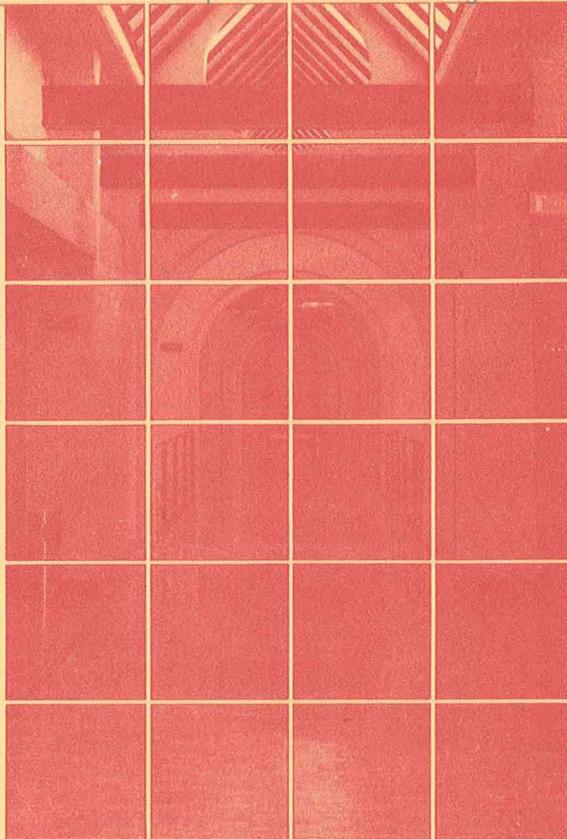


PEMEX

**ORGULLO Y FORTALEZA
DE MEXICO**

Estudios 29, Verano 1992.

TENER MEJOR AMBIENTE ES UNA NECESIDAD... LOGRARLO ES TAREA DE TODOS



ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

LICENCIATURAS

- Lic. en Actuaría
- Lic. en Administración
- Lic. en Ciencia Política
- Ing. en Computación
- Contaduría Pública
- Lic. en Derecho
- Lic. en Economía
- Lic. en Matemáticas Aplicadas
- Lic. en Relaciones Internacionales

MAESTRIAS

- Maestría en Administración
- Maestría en Dirección Internacional
- Maestría en Dirección de Negocios (MBA)
- Maestría en Economía
- Maestría en Finanzas
- Maestría en Políticas Públicas

DIPLOMADOS

Se cuenta con más de 45 programas de actualización y especialización en áreas como:

- Administración
- Computación
- Derecho
- Economía
- Finanzas
- Humanidades
- Impuestos
- Investigación de Operaciones
- Negocios Internacionales
- Recursos Humanos