

EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

Cornelius Castoriadis

ALGUNAS CONCEPCIONES SOBRE EL NACIONALISMO ECONÓMICO

Jan Patula

LOS SOFISTAS Y LA "DECADENCIA" DEL MUNDO GRIEGO: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

Roberto Breña

NOTAS DE: *Rafael Rojas, Juan Antonio Rosado
Eduardo Milán, Carlos F. Castañeda*

43

INVIERNO 95-96

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

43

INVIERNO 95-96

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR
Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**
José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

43

INVIERNO 95-96

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Ignacio Díaz de la Serna,
Antonio Diez, Carlos de la Isla, Raúl Figueroa, Marta Eugenia García Ugarte, Juan Carlos Mansur
Carlos McCadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Jesús Velasco, Stéphan Sberro

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Luz Elena Gutiérrez de Velasco,
Nora Pasternac, María Teresa de Zubiaurre

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: \$ 20.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.
Suscripción anual (4 números): \$ 70.00 M.N. en el D.F.
\$ 80.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 2512

Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,
S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,
11850, México, D.F., Tel.: 277 98 56 y Fax. 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA <i>Cornelius Castoriadis</i>	7
ALGUNAS CONCEPCIONES SOBRE EL NACIONALISMO ECONÓMICO <i>Jan Patula</i>	29
LOS SOFISTAS Y LA "DECADENCIA" DEL MUNDO GRIEGO: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN <i>Roberto Breña</i>	47

NOTAS

INSULARIDAD Y EXILIO DE LOS INTELECTUALES CUBANOS <i>Rafael Rojas</i>	69
ERNESTO SÁBATO Y LA NOVELA DE LA CRISIS <i>Juan Antonio Rosado</i>	84

ÍNDICE

LA CEGUERA INCONCLUSA: LO TRÁGICO AL FINAL DE LA HISTORIA <i>Eduardo Milán</i>	91
--	----

¿POR QUÉ POESÍA? <i>Carlos F. Castañeda</i>	97
--	----

RESEÑAS

JOSÉ E. ITURRIAGA, <i>La estructura social y cultural de México</i> <i>Luz María Silva</i>	107
---	-----

EDUARDO SUBIRATS, <i>El continente vacío</i> <i>Blanca Solares</i>	110
---	-----

EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA*

*Cornelius Castoriadis***

Olivier Morel: Me gustaría evocar, antes que nada, su trayectoria intelectual, al mismo tiempo atípica y simbólica. ¿Cuál es, hoy, su juicio sobre esta aventura que comenzó en 1949, con Socialisme ou Barbarie [Socialismo o barbarie]?

Cornelius Castoriadis: Ya describí eso por lo menos dos veces,¹ así que seré muy breve. Empecé muy joven a ocuparme de la política. Había descubierto a los doce años la filosofía y el marxismo al mismo tiempo, y me adherí a la organización ilegal de las Juventudes comunistas bajo la dictadura de Metaxas, en el último año de la escuela secundaria, a los 15 años. Al cabo de algunos meses, mis camaradas de célula (me gustaría decir aquí sus nombres: Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron arrestados pero, aunque fueron torturados salvajemente, no me entregaron. Entonces perdí el contacto, que no recuperé hasta el comienzo de la ocupación alemana. Rápidamente, descubrí que el Partido Comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización patrioterica y completamente burocrática (hoy se hablaría de una microsociedad

7

* Entrevista con Olivier Morel el 18 de junio de 1993, difundida por Radio Plurielle y publicada en *La République internationale des lettres [La República internacional de las letras]*, junio de 1994. Traducción de Silvia Pasternac.

** Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de la Universidad de París.

¹ En la "Introduction générale" ["Introducción general"] de la *Société bureaucratique [Sociedad burocrática]*, vol. I, 1973, París, 10/18, y en "Fait et à faire" ["Hecho y por hacer"], epílogo de *Autonomie et Autotransformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Cartoriadis [Autonomía y autotransformación de la sociedad, la filosofía militante de Cornelius Castoriadis]*, 1989, París, Droz.

CORNELIUS CASTORIADIS

totalitaria). Después de intentar con otros camaradas una “reforma” que, por supuesto, fracasó rápidamente, abandoné el partido y me adherí al grupo trotskista más a la izquierda, dirigido por una inolvidable figura de revolucionario: Spiros Stinas. Pero una vez más, en función de la lectura de ciertos libros milagrosamente protegidos de los autos de fe de la dictadura (Suvarin, Ciliga, Serge, Barmin y, evidentemente, el propio Trotski, quien articulaba visiblemente a, b, c, pero no quería pronunciar d, e, f), pronto comencé a pensar que la concepción trotskista era incapaz de dar cuenta de la naturaleza de la “URSS” ni de los partidos comunistas. La crítica del trotskismo y mi propia concepción tomaron forma definitivamente durante el primer intento de golpe de Estado estalinista en Atenas, en diciembre de 1944. Se volvió visible, en efecto, que el PC no era un “partido reformista” aliado con la burguesía, como pretendía la concepción trotskista, sino que apuntaba a tomar el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que el que existía en Rusia —previsión estrepitosamente confirmada por los acontecimientos que siguieron, a partir de 1945, en los países de Europa oriental y central. Eso me llevó también a rechazar la idea de Trotski de que Rusia era un “Estado obrero degenerado”, y a desarrollar la concepción, que sigo considerando correcta, según la cual la revolución rusa condujo a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde una nueva clase dominante, la burocracia, se formó alrededor del Partido Comunista. A este régimen, yo le di el nombre de capitalismo burocrático total y totalitario. Cuando vine a Francia, a fines de 1945, expuse estas ideas en el partido trotskista francés, lo que atrajo a mi alrededor a algunos camaradas con los cuales formé una tendencia que criticaba la política trotskista oficial. En otoño de 1948, cuando los trotskistas le hicieron a Tito, quien en esa época rompió su vasallaje con Moscú, la proposición al mismo tiempo monstruosa e irrisoria de formar con él un Frente Único, decidimos romper con el partido trotskista y fundamos el grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*, cuyo primer número salió en marzo de 1949. La revista publicó 40 números hasta el verano de 1965, y el grupo se disolvió en 1966-1967. El trabajo durante ese período consistió ante todo en la profundización de la crítica contra el stalinismo, el trotskismo, el leninismo y, finalmente, contra el marxismo y el propio Marx. Ya se puede encontrar esta crítica contra Marx en mi texto publicado en 1953-1954 (*Sur la dynamique du capitalisme* [“Sobre la dinámica del

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

capitalismo”]), que critica la economía de Marx; en los artículos de 1955-58 (*Sur le contenu du socialisme* [“Sobre el contenido del socialismo”]), que critican su concepción de la sociedad socialista y del trabajo; en *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* [“El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno”] (1960), y, para terminar, en textos escritos desde 1959, pero publicados en *S ou B* en 1964-1965 con el título de *Marxisme et théorie révolutionnaire* [“Marxismo y teoría revolucionaria”], retomados como primera parte de *L’Institution imaginaire de la société* [La Institución imaginaria de la sociedad] (1975).

Después del fin de *Socialisme ou Barbarie*, ya no me ocupé directa y activamente de política, salvo un corto tiempo durante Mayo del 68. Intento permanecer presente como una voz crítica, pero estoy convencido de que la quiebra de las concepciones heredadas (ya sea el marxismo, el liberalismo o las visiones generales sobre la sociedad, la historia, etc.) vuelven necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se ha situado desde hace siglos el movimiento político de emancipación. Y ese es el trabajo al que me consagré desde entonces.

O.M.: *¿La dimensión política y militante fue siempre primordial para usted? ¿La postura filosófica sería el punto silencioso que predetermina la posición política? ¿Se trata de dos actividades incompatibles?*

9

C.C.: Claro que no. Pero, antes que nada, una precisión: ya dije que para mí, desde el arranque, las dos dimensiones no estaban separadas, pero al mismo tiempo, y desde hace mucho tiempo, considero que no hay un pasaje directo de la filosofía a la política. El parentesco entre filosofía y política consiste en el hecho de que las dos apuntan a nuestra libertad, a nuestra autonomía -como ciudadanos y como seres pensantes- y que en los dos casos hay, en el inicio, una voluntad -reflexionada, lúcida, pero voluntad de todos modos- que apunta a esta libertad. Contrariamente a los absurdos que están de moda nuevamente hoy en Alemania, no hay fundamento racional de la razón, ni fundamento racional de la libertad. En los dos casos hay, por supuesto, una justificación razonable, pero que va más lejos, se apoya sobre lo que solamente la autonomía vuelve posible para los humanos. La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos

CORNELIUS CASTORIADIS

presupuestos filosóficos (o teológicos) que han servido tan frecuentemente para justificar los regímenes heterónomos.

O.M.: Entonces el trabajo del intelectual es un trabajo crítico en la medida en que rompe las evidencias, está ahí para denunciar lo que parece ser obvio. Sin duda, usted pensaba en eso cuando escribió: "Bastaba con leer seis renglones de Stalin para comprender que la revolución no podía ser eso."

C.C.: Sí, pero aquí, una vez más, es necesario precisar: el trabajo del intelectual debería ser un trabajo crítico, y así ha sido frecuentemente a lo largo de la historia. Por ejemplo, en el momento del nacimiento de la filosofía en Grecia, los filósofos cuestionan las representaciones colectivas establecidas, las ideas sobre el mundo, los dioses, el buen orden de la urbe. Pero con bastante rapidez sobreviene una degeneración: los intelectuales abandonan, traicionan su papel crítico y se vuelven racionalizadores de lo que es, justificadores del orden establecido. El ejemplo más extremo, pero también, sin duda, el más expresivo, aunque sólo fuera por encarnar un destino y un desenlace casi necesario de la filosofía heredada, es Hegel, que al final proclama: "Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional." En el período reciente, tenemos dos casos flagrantes: en Alemania, Heidegger y su adhesión profunda, más allá de las peripecias y de las anécdotas, al "espíritu" del nazismo, y, en Francia, Sartre, quien al menos desde 1952 justificó los regímenes stalinistas y, cuando rompió con el comunismo común, pasó al apoyo de Castro, de Mao, etc.

Esta situación no ha cambiado demasiado, salvo en su forma de expresión. Con el derrumbe de los regímenes totalitarios y la pulverización del marxismo-leninismo, la mayoría de los intelectuales occidentales pasa el tiempo glorificando los regímenes occidentales como regímenes "democráticos", quizás no ideales (no sé qué quiere decir esa expresión), pero sí los mejores regímenes humanamente realizables, y afirmando que toda crítica de esta pseudodemocracia conduce directamente al Gulag. Tenemos así una repetición interminable de la crítica del totalitarismo que llega con un retraso de setenta, sesenta, cincuenta, cuarenta, treinta, veinte años (algunos "antitotalitarios" de hoy apoyaban al maoísmo todavía al comienzo de los años 70), y que permite silenciar los problemas

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

candentes del presente: la descomposición de las sociedades occidentales, la apatía, el cinismo y la corrupción políticas, la destrucción del entorno, la situación de los países miserables, etc. O bien, otro caso de la misma figura, uno se retira a su torre de polietileno y cuida sus preciosas producciones personales.

O.M.: En suma, habría dos figuras simétricas: el intelectual responsable, que toma responsabilidades que culminan en la irresponsabilidad asesina, como en los casos de Heidegger y de Sartre, que usted denuncia, y el intelectual fuera del poder, que culmina en la desresponsabilización frente a los crímenes. ¿Podemos formular así las cosas? Y, en ese caso, ¿dónde sitúa usted el papel correcto del intelectual y de la crítica?

C.C.: Es necesario deshacerse a la vez de la sobreestimación y de la subestimación del papel del intelectual. Hubo pensadores y escritores que ejercieron una influencia inmensa en la historia (y no siempre positiva, por otro lado). Platón es, sin duda, el ejemplo más notorio de esto, porque todavía hoy todo el mundo, incluso sin saberlo, reflexiona en términos platónicos. Pero en todos los casos, a partir del momento en que alguien se entromete para opinar sobre la sociedad, la historia, el hombre, el ser, entra en el campo social-histórico de fuerzas y desempeña ahí un papel que puede ir desde lo ínfimo hasta lo considerable. Decir que ese papel es un papel de "poder" sería, en mi opinión, un abuso del lenguaje. El escritor, el pensador, con los medios particulares que le dan su cultura, sus capacidades, ejerce una influencia en la sociedad, pero eso forma parte de su papel de ciudadano: dice lo que piensa y toma la palabra bajo su responsabilidad. Nadie puede deshacerse de esta responsabilidad, ni siquiera el que no habla y, por ese hecho, deja hablar a los otros y permite que el espacio social sea ocupado, quizás, por ideas monstruosas. No se puede, a la vez, acusar al "poder intelectual" y denunciar, en el silencio de los intelectuales alemanes después de 1933, una complicidad con el nazismo.

11

O.M.: Da la impresión de que cada vez es más difícil encontrar puntos de apoyo para criticar o para expresar lo que funciona mal. ¿Por qué hoy ya no funciona la crítica?

CORNELIUS CASTORIADIS

C.C.: La crisis de la crítica sólo es una de las manifestaciones de la crisis general y profunda de la sociedad. Existe ese pseudoconsenso generalizado; la crítica y el oficio de intelectual están mucho más atrapados en el sistema que antes y de una manera más intensa; todo está mediatizado, las redes de complicidad son casi todopoderosas. Las voces discordantes o disidentes no son ahogadas por la censura o por unos editores que ya no se atreven a publicarla, son ahogadas por la comercialización general. La subversión está atrapada en la indistinción de lo que se hace, de lo que se propaga. Para hacer la publicidad de un libro, se dice inmediatamente: "Este es un libro que revoluciona su ámbito", pero se dice también que las pastas Panzani revolucionaron la cocina. La palabra "revolucionario" (como las palabras "creación" o "imaginación") se ha vuelto un *slogan* publicitario; es lo que se llamaba hace algunos años la recuperación. La marginalidad se vuelve algo reivindicado y central; la subversión es una curiosidad interesante que completa la armonía del sistema. La sociedad contemporánea tiene una capacidad terrible para sofocar cualquier divergencia verdadera, ya sea callándola o convirtiéndola en un fenómeno entre otros, comercializado como los otros.

12 | Podemos detallar aún más. Los propios críticos traicionan su papel de críticos; los autores traicionan su responsabilidad y su rigor, y existe la vasta complicidad del público, que no es inocente en este asunto, pues acepta el juego y se adapta a lo que se le da. El conjunto es instrumentalizado, utilizado por un sistema anónimo a su vez. Todo esto no es el acto de un dictador, de un puñado de grandes capitalistas o de un grupo de creadores de opinión; es una inmensa corriente social-histórica que va en esa dirección y hace que todo se vuelva insignificante. Evidentemente, la televisión ofrece el mejor ejemplo de esto: si algo se coloca en el centro de la actualidad durante 24 horas, se vuelve insignificante y deja de existir después de esas 24 horas, porque se encontró o se debe encontrar otra cosa que tomará su lugar. Culto de lo efímero que exige al mismo tiempo una contracción extrema: lo que se llama en la televisión estadounidense el *attention span*, la duración útil de la atención de un espectador, era de diez minutos todavía hace algunos años, para caer gradualmente a cinco minutos, a un minuto, y ahora a diez segundos. El *spot* televisivo de diez segundos es considerado el medio de comunicación más eficaz; es el que se utiliza durante las campañas presidenciales, y es totalmente comprensible que esos *spots* no contengan nada sustan-

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

cial, sino que estén consagrados a insinuaciones difamatorias. Apparentemente, es lo único que el espectador es capaz de asimilar. Eso es a la vez verdadero y falso. La humanidad no se ha degenerado biológicamente, las personas todavía son capaces de poner atención a un discurso argumentado y relativamente largo; pero es cierto también que el sistema y los medios de comunicación “educan” (a saber, deforman sistemáticamente) a las personas, de tal modo que no puedan finalmente interesarse en nada que sobrepase algunos segundos, o algunos minutos como máximo.

Ahí hay una conspiración, no en el sentido policial, sino en el sentido etimológico: todo eso “respira junto”, sopla en la misma dirección de la de una sociedad donde toda crítica pierde su eficacia.

O.M.: ¿Pero cómo fue tan fecunda y tan virulenta la crítica durante el periodo que culminó en 1968 (periodo sin desempleo, sin crisis, sin SIDA, sin racismo al estilo Le Pen), y hoy, con la crisis, el desempleo, todos los demás problemas, la sociedad es apática?

C.C.: Hay que revisar las fechas y los periodos. En lo esencial, la situación de hoy existía ya a finales de los años 50. En un texto escrito en 1959-1960,² yo ya describía la entrada de la sociedad en una etapa de apatía, de privatización de los individuos, de repliegue de cada uno sobre su pequeño círculo personal, de despolitización, que ya no era coyuntural. Es cierto que durante el decenio de 1960 los movimientos en Francia, Estados Unidos, Alemania, Italia y otros lugares, los de los jóvenes, de las mujeres, de las minorías parecían haber desmentido este diagnóstico. Pero a partir de mediados de los años 70 se pudo ver que se trataba de una especie de última llamarada de movimientos iniciados con la Ilustración. Prueba de ello es que todos estos movimientos sólo movilizaron finalmente a pequeñas minorías de la población.

Hay factores coyunturales que desempeñaron un papel en esta evolución; por ejemplo, los conflictos petroleros. En sí mismos, no tienen

13

²“Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne” [El movimiento revolucionario en el capitalismo moderno], publicado en aquella época en *S. ou B.* y retomado en el volumen de 10/18, *Capitalisme moderne et révolution [Capitalismo moderno y revolución]*.

CORNELIUS CASTORIADIS

importancia, pero facilitaron una contraofensiva, un chantaje a la crisis de las capas dirigentes. Pero esta contraofensiva no habría podido tener los efectos que tuvo si frente a ella no se hubiera encontrado una población cada vez más átona. Al final de los años 1970, en Estados Unidos, quizás por primera vez después de un siglo, se dieron acuerdos entre empresas y sindicatos, donde éstos últimos aceptaban reducciones de salarios. Se observaron niveles de desempleo que hubieran sido impensables desde 1945 y sobre los que yo había escrito que se habían vuelto imposibles, pues habrían hecho explotar inmediatamente el sistema. Hoy vemos que me había equivocado.

Pero detrás de estos elementos coyunturales hay factores mucho más graves. El derrumbe primero gradual y luego acelerado de las ideologías de izquierda; el triunfo de la sociedad de consumo; la crisis de las significaciones imaginarias de la sociedad moderna (significaciones de progreso y/o de revolución); todo esto, sobre lo que regresaremos, manifiesta una crisis del sentido, y esta crisis de sentido es la que permite a los elementos coyunturales desempeñar el papel que desempeñan.

14

O.M.: Pero esta crisis del sentido o de la significación ya ha sido analizada. Parece que pasamos, en algunos años o decenios, de la crisis como crisis en el sentido, por ejemplo, de Husserl, a un discurso sobre la crisis como pérdida y/o ausencia de sentido, a una especie de nihilismo. ¿No habrá dos tentaciones tan próximas como difíciles de identificar: por un lado, deplorar la decadencia efectiva de los valores occidentales heredados de la Ilustración (tenemos que digerir Hiroshima, Kolyma, Auschwitz, el totalitarismo en el Este); proclamar, por otra parte (es la actitud nihilista o destructivista), que la decadencia es el nombre mismo de la modernidad occidental tardía, que ésta es insalvable o sólo puede ser salvada con un retorno a los orígenes (religiosos, morales, fantasmáticos...), que Occidente es culpable de esta aleación de razón y de dominación que ejecuta su control sobre un desierto? Entre estas dos tendencias, de mortificación, donde Auschwitz y Kolyma son imputados a la Ilustración, y de nihilismo, que se remite (o no) al "retorno a los orígenes", ¿dónde se sitúa usted?

C.C.: Ante todo, pienso que esos dos términos que usted opone se reducen finalmente a lo mismo. En gran parte, la ideología y el engaño

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

desconstruccionistas se apoyan sobre la “culpabilidad” de Occidente: provienen, para decirlo con pocas palabras, de una mezcla ilegítima, donde la crítica (hecha desde hace tiempo) del racionalismo instrumental e instrumentalizado es confundida subrepticamente con la denigración de las ideas de verdad, de autonomía, de responsabilidad. Se juega con la culpabilidad de Occidente relativa al colonialismo, al exterminio de las otras culturas, a los regímenes totalitarios, a la imagería del dominio, para saltar a una crítica falaz y autoreferentemente contradictoria del proyecto greco-occidental de autonomía individual y colectiva, de las aspiraciones a la emancipación, de las instituciones en las que éstas se han encarnado, aunque sólo sea de manera parcial e imperfecta. (Lo más curioso es que esos mismos sofistas no se privan, de vez en cuando, de presentarse como defensores de la justicia, de la democracia, de los derechos del hombre, etc.)

Dejemos de lado a Grecia. El Occidente moderno, desde hace siglos, está animado por dos significaciones imaginarias sociales completamente opuestas, incluso si se han contaminado mutuamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social, y el proyecto capitalista, demencial, de la expansión ilimitada de un pseudo dominio pseudo racional que ha dejado de implicar desde hace tiempo solamente a las fuerzas productivas y a la economía, para volverse un proyecto global (y, por lo mismo, aún más monstruoso), de un dominio total de los elementos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales. El totalitarismo es sólo la punta más extrema de este proyecto de dominación que, además, se invierte en su propia contradicción, pues incluso la racionalidad restringida, instrumental del capitalismo clásico se vuelve en él irracionalidad y absurdo, como lo han mostrado el stalinismo y el nazismo.

Para regresar al punto de partida de su pregunta, usted tiene razón al decir que no vivimos hoy una *krisis* en el verdadero sentido del término, a saber, un momento de decisión. (En los escritos hipocráticos, la *krisis*, la crisis de una enfermedad, es el momento paroxístico al final del cual el enfermo muere o, por una reacción saludable provocada por la propia crisis, inicia su proceso de curación.) Vivimos una fase de descomposición. En una crisis hay elementos opuestos que se combaten, mientras que lo que caracteriza precisamente a la sociedad contemporánea es la

CORNELIUS CASTORIADIS

desaparición del conflicto social y político. La gente descubre hoy lo que escribíamos hace treinta o cuarenta años en *S. ou B.*, a saber: que la oposición derecha/izquierda ya no tiene ningún sentido; los partidos políticos oficiales dicen lo mismo, Baladur hace hoy lo que Bérégovoy hacía ayer. En realidad, no hay ni programas opuestos, ni participación de la gente en conflictos o luchas políticas, o simplemente en una actividad política. En el plano social, no solamente existe la burocratización de los sindicatos y su reducción a un estado esquelético, sino la casi desaparición de las luchas sociales. Nunca ha habido tan pocos días de huelga en Francia, por ejemplo, como en los últimos diez o quince años,³ y casi siempre estas huelgas tienen un carácter categorial o corporativista.

16 Pero, como ya dijimos, la descomposición se ve particularmente en la desaparición de las significaciones, en el desvanecimiento casi completo de los valores. Y esto es, al final, amenazante para la sobrevivencia del sistema mismo. Cuando, como es el caso en todas las sociedades occidentales, se proclama abiertamente (y en Francia, la izquierda tiene la gloria de haberlo hecho como la derecha no se había atrevido a hacerlo) que el único valor es el dinero, la ganancia, que el ideal sublime de la vida social es el “enriquezcanse”, ¿podemos concebir que una sociedad pueda continuar funcionando y reproduciéndose sobre esta única base? Si es así, los funcionarios deberían pedir y aceptar propinas para hacer su trabajo, los jueces deberían poner en subasta las decisiones de los tribunales, los maestros deberían poner buenas calificaciones a los niños cuyos padres les hayan pasado un cheque, y así todo lo demás. Escribí hace ya casi quince años: la única barrera para las personas hoy es el miedo a la sanción penal. ¿Pero por qué los que administran esa sanción serían a su vez incorruptibles? ¿Quién cuidará a los cuidadores? La corrupción generalizada que se observa en el sistema político económico contemporáneo no es periférico o anecdótico, se ha vuelto un rasgo estructural, sistémico de la sociedad en que vivimos. En realidad, tocamos aquí un factor fundamental, que los grandes pensadores políticos del pasado conocían y que los supuestos “filósofos políticos”, malos sociólogos y pobres teóricos, ignoran espléndidamente: la íntima solida-

³ Sea cual sea la resolución final, las huelgas que se desarrollan actualmente (noviembre-diciembre de 1995) en Francia escapan, por su significación implícita, a esta caracterización.

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

ridad entre un régimen social y el tipo antropológico (o el abanico de esos tipos) necesario para hacerlo funcionar. Los tipos antropológicos, en su mayoría, fueron heredados por el capitalismo de los periodos históricos anteriores: el juez incorruptible, el funcionario weberiano, el maestro dedicado a su tarea, el obrero para el que su trabajo, a pesar de todo, era una fuente de orgullo. Esos personajes se vuelven inconcebibles en el periodo contemporáneo: no se ve por qué se los reproduciría, quién los reproduciría, en nombre de qué funcionarían. Incluso un tipo antropológico que es la creación propia del capitalismo, el empresario schumpeteriano (que combina una inventiva técnica con la capacidad de reunir capitales, de organizar una empresa, de explorar, de penetrar, de crear mercados) está desapareciendo. Es reemplazado por burocracias gerenciales y por especuladores. Una vez más, todos los factores conspiran. ¿Por qué luchar para hacer producir y vender, en el momento en que un golpe de suerte sobre las tasas de cambio en la Bolsa de Nueva York o de otro lugar puede traernos 500 millones de dólares en algunos minutos? La sumas que están en juego en la especulación de cada semana son del orden del PNB de Estados Unidos en un año. Resulta de esto un drenaje de los elementos más “emprendedores” hacia este tipo de actividades absolutamente parasitarias desde el punto de vista del propio sistema capitalista.

Si ponemos juntos todos estos factores, tomando en cuenta, además, la destrucción irreversible del entorno terrestre que la “expansión” capitalista trae necesariamente (condición necesaria, a su vez, de la “paz social”) podemos y debemos preguntarnos cuánto tiempo todavía podrá funcionar el sistema.

17

O. M.: Este “deterioro” de Occidente, esta “descomposición” de la sociedad, de los valores, esta privatización y esta apatía de los ciudadanos, ¿no se deben también al hecho de que los desafíos, frente a la complejidad del mundo, se han vuelto desmesurados? Quizás somos ciudadanos sin brújula...

C.C.: Que los ciudadanos no tengan brújula es cierto, pero eso proviene precisamente del deterioro, de la descomposición, del desgaste sin precedentes de las significaciones imaginarias sociales. Podemos comprobarlo en más ejemplos. Ya nadie sabe hoy lo que es ser ciudadano;

CORNELIUS CASTORIADIS

pero tampoco sabe nadie lo que es ser hombre o mujer. Los papeles sexuales están disueltos, ya no sabemos en qué consiste eso. Antes, lo sabíamos en los diferentes niveles de la sociedad, de categoría, de grupo. No digo que estuviera bien. Me coloco en un punto de vista descriptivo y analítico. Por ejemplo, el famoso principio: "El lugar de la mujer está en el hogar" (que precedió al nazismo por varios milenios) definía un papel para la mujer: criticable, alienante, inhumano, todo lo que se quiera, pero en todo caso una mujer sabía lo que tenía que hacer: estar en el hogar, mantener una casa. Igualmente, el hombre sabía que debía alimentar a su familia, ejercer la autoridad, etc. Lo mismo en el juego sexual: en Francia nos burlamos (y creo que con toda la razón) del juridismo ridículo de los estadounidenses, con las historias de acoso sexual (que ya no tienen nada que ver con los abusos de autoridad, de posición patronal, etc.), las reglamentaciones detalladas publicadas por universidades sobre el consentimiento explícito exigido de la mujer en cada etapa del proceso, etc. Pero, ¿quién no ve la inseguridad psíquica profunda, la pérdida de las referencias identificatorias sexuales que ese juridicismo intenta paliar patéticamente? Ocurre lo mismo en las relaciones padres/hijos: nadie sabe hoy lo que es ser una madre o un padre.

18 *O.M.: Este deterioro del que hablamos no es obra, ciertamente, sólo de las sociedades occidentales. ¿Qué hay que decir de las otras? Y, por otro lado, ¿podemos decir que afecta también a los valores revolucionarios occidentales? ¿Y cuál es el papel, en esta evolución, de la famosa "culpabilidad" de Occidente?*

C.C.: En la historia de Occidente, hay acumulación de horrores (contra los otros, así como contra sí mismo). Ese no es un privilegio de Occidente: ya sea en China, en la India, en África antes de la colonización o entre los aztecas, las acumulaciones de horrores están en todas partes. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, es la historia de los horrores, aunque no sólo sea eso. Existe, es cierto, una cuestión por debatir, la del totalitarismo: ¿Es, como creo, el resultado de esta locura del dominio en una civilización que producía los medios de exterminio y de adoctrinamiento a una escala nunca antes vista en la historia, es un destino perverso inmanente a la modernidad como tal, con todas las ambigüedades de que es portadora, o es otra cosa? En nuestra

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

presente discusión, es una cuestión, por decirlo así, teórica, en la medida en que Occidente ha dirigido los horrores del totalitarismo contra los suyos (incluyendo a los judíos), en la medida en que el "Mátenlos a todos, Dios reconocerá a los suyos" no es una frase de Lenin, sino de un duque muy cristiano, y no fue pronunciada en el siglo XX, sino en el XVI, en la medida en que los sacrificios fueron practicados abundante y regularmente por culturas no europeas, etc. El Irán de Jomeini no es un producto de la Ilustración.

Hay algo, en cambio, que es la especificidad, la singularidad y el pesado privilegio de Occidente: esta secuencia social-histórica que empieza con Grecia y se retoma, a partir del siglo XI en Europa occidental, es la única en la que se ve emerger un proyecto de libertad, de autonomía individual y colectiva, de crítica y de autocrítica: el discurso de denuncia de Occidente es la más brillante confirmación de ello. Pues somos capaces, en Occidente, al menos algunos de nosotros, de denunciar el totalitarismo, el colonialismo, la trata de negros o el exterminio de los indios de Estados Unidos. Pero no he visto que los descendientes de los aztecas, de los chinos o de los hindúes hagan una autocrítica análoga, y veo aún hoy cómo los japoneses niegan las atrocidades que cometieron durante la Segunda Guerra Mundial. Los árabes denuncian sin cesar que fueron colonizados por los europeos, imputándoles todos los males que sufren: la miseria, la falta de democracia, la detención del desarrollo de la cultura árabe, etc. Pero la colonización de algunos países árabes por los europeos duró, en el peor de los casos, ciento treinta años: es el caso de Argelia, de 1830 a 1962. Pero estos mismos árabes fueron reducidos a la esclavitud y colonizados por los turcos durante cinco siglos. La dominación turca sobre el Cercano y Medio Oriente comienza en el siglo XV y termina en 1918. Ocurre que los turcos eran musulmanes, así que los árabes no hablan de eso. El desarrollo de la cultura árabe se detuvo hacia el siglo XI, en el siglo XII como máximo. Ocho siglos antes de que se tratara de una conquista por Occidente. Y esta misma cultura árabe se había construido sobre la conquista, el exterminio y/o la conversión más o menos forzada de las poblaciones conquistadas. En Egipto, en el año 550 de nuestra era, no había árabes, ni en Libia, Argelia, Marruecos o Irak. Están ahí como los descendientes de los conquistadores que vinieron a colonizar estos países y a convertir por las buenas o por las malas a las poblaciones locales. Pero no veo ninguna crítica de esos hechos en el

CORNELIUS CASTORIADIS

círculo civilizacional árabe. Igualmente, se habla de que los europeos ejercieron la trata de negros a partir del siglo XVI, pero nunca se dice que la trata y la reducción sistemática de los negros a la esclavitud fueron introducidas en África por mercaderes árabes a partir del siglo XI-XII (con la participación cómplice, como siempre, de los reyes y jefes de tribus negras), que la esclavitud nunca fue abolida espontáneamente en los países islámicos y que subsiste todavía en algunos de ellos. No digo que todo eso borre los crímenes cometidos por los occidentales, sólo digo que la especificidad de la civilización occidental es esa capacidad de cuestionarse y de autocriticarse. En la historia occidental hay, como en todas las demás, atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esa capacidad de protesta interna, de puesta en duda de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que sigue abierta indefinidamente y no conoce un dogma último.

O.M.: Usted dice en algún lugar que el peso de la responsabilidad de la humanidad occidental, por ser precisamente ella la que creó esa protesta interna, le hace pensar que ahí es donde debe darse primero una transformación radical. ¿No parecen estar ausentes, hoy, esos requisitos de una verdadera autonomía, de una autoinstitución de la sociedad, quizás de un
20 *“progreso”, en pocas palabras de una renovación de las significaciones imaginarias creadas por Grecia y retomadas por el Occidente europeo?*

C.C.: Primero, no hay que mezclar en nuestra discusión la idea de “progreso”. No hay progreso en la historia, salvo en el ámbito instrumental. Con una bomba H podemos matar a mucha más gente que con un hacha de piedra; y las matemáticas contemporáneas son infinitamente más ricas, poderosas y complejas que la aritmética de los primitivos. Pero una pintura de Picasso no vale ni más ni menos que un fresco de Lascaux y de Altamira, la música de Bali es sublime y las mitologías de todos los pueblos son de una belleza y de una profundidad extraordinarias. Y si hablamos del plano moral basta con mirar lo que está ocurriendo a nuestro alrededor para dejar de hablar de “progreso”. El progreso es una significación imaginaria esencialmente capitalista, que atrapó incluso al propio Marx.

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

Con todo, si consideramos la situación actual, situación no de crisis sino de descomposición, de deterioro de las sociedades occidentales, nos encontramos nuevamente frente a una antinomia de primera magnitud. Es la siguiente: lo que se requiere es inmenso, llega muy lejos (y los seres humanos, como son y como los reproducen constantemente las sociedades occidentales, y también las otras, están inmensamente alejados de tenerlo). ¿Qué es lo que se requiere? Tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad de la repartición de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción o del consumo, que plantearía objetivos de vida diferentes, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena. Eso exigiría evidentemente una reorganización de las instituciones sociales, de las relaciones de trabajo, de las relaciones económicas, políticas, culturales. Ahora bien, esta orientación está extremadamente apartada de lo que piensan, y quizás de lo que desean los humanos de hoy. Esta es la tremenda dificultad con la que nos enfrentamos. Deberíamos querer una sociedad en la cual los valores económicos hubieran dejado de ser centrales (o únicos), donde la economía regresara a su lugar como simple medio de la vida humana y no como fin último, en la cual, por lo tanto, renunciaríamos a esta loca carrera hacia un consumo siempre creciente. Eso no solamente es necesario para evitar la destrucción definitiva del entorno terrestre, sino también y sobre todo para salir de la miseria psíquica y moral de los humanos contemporáneos. Sería necesario, entonces, que a partir de ese momento los seres humanos (hablo ahora de los países ricos) aceptaran un nivel de vida decente pero frugal, y renunciaran a la idea de que el objetivo central de su vida es que su consumo aumente de 2 a 3% por año. Para que aceptaran eso, sería necesario que otra cosa diera sentido a sus vidas. Se sabe, yo sé lo que puede ser esa otra cosa, pero evidentemente eso no sirve de nada si la gran mayoría de las personas no lo acepta y no hace lo necesario para que se realice. Esa cosa es el desarrollo de los seres humanos, en lugar del desarrollo de los cachivaches. Eso exigiría otra organización del trabajo, que debería dejar de ser un incordio para convertirse en un campo de despliegue de las capacidades humanas;

CORNELIUS CASTORIADIS

otros sistemas políticos, una verdadera democracia que implique la participación de todos en la toma de decisiones; otra organización de la *paideia* para formar ciudadanos capaces de gobernar y de ser gobernados, como decía admirablemente Aristóteles, y así sucesivamente. Evidentemente, todo eso plantea problemas inmensos: por ejemplo, ¿cómo podría una democracia verdadera, una democracia directa, funcionar ya no a una escala de 30 000 ciudadanos, como en la Atenas clásica, sino a una escala de 40 millones de ciudadanos, como en Francia, o incluso a la escala de varios miles de millones de individuos en el planeta. Problemas inmensamente difíciles, pero que en mi opinión tienen solución, a condición, precisamente, de que la mayoría de los seres humanos y sus capacidades se movilizan para crearla, en lugar de preocuparse por saber cuándo podremos tener una televisión de tres dimensiones.

22 Estas son las tareas que tenemos frente a nosotros, y la tragedia de nuestra época es que la humanidad occidental no se preocupa por ellas. ¿Cuánto tiempo permanecerá esta humanidad obsesionada por estas inanidades y estas ilusiones que se llaman mercancías? ¿Acaso una catástrofe cualquiera (ecológica, por ejemplo) traería un despertar brutal, o más bien traería regímenes autoritarios o totalitarios? Nadie puede responder a ese tipo de preguntas. Lo que se puede decir es que todos los que tienen conciencia del carácter terriblemente importante de lo que está en juego deben intentar hablar, criticar esa carrera hacia el abismo, despertar la conciencia de sus conciudadanos.

O.M.: Un artículo de F. Gaussen en Le Monde evocaba recientemente un cambio cualitativo: una decena de años después del "silencio de los intelectuales", el derrumbe del totalitarismo en el Este funciona como una validación del modelo democrático occidental; los intelectuales vuelven a tomar la palabra para defender ese modelo, algunos invocando a Fukuyama, otros a Tocqueville y el consenso ambiente sobre el "pensamiento débil". Ese no es, sin duda, el "cambio" que usted desea...

C.C.: Digamos ante todo que las vociferaciones de 1982-1983 sobre el "silencio de los intelectuales" no son más que una operación micropolítica. Los que vociferaban querían que los intelectuales corrieran a salvar al Partido Socialista, cosa que pocas personas estaban dispuestas a hacer (incluso si muchos se aprovecharon de él para obtener puestos y demás).

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

Como al mismo tiempo (por esta última razón o por otras), nadie lo quería criticar, la muchacha seguía muda.* Pero todo esto concierne al microcosmos parisino, no tiene ningún interés y está muy alejado de lo que hablamos. Y tampoco hay un “despertar” de los intelectuales en ese sentido.

Pienso también que lo que usted llama el “tocquevillismo ambiente” va a tener una vida corta. Nadie va a discutir que Tocqueville es un pensador muy importante; vio en Estados Unidos, cuando era muy joven, en los años de 1830, cosas muy importantes, pero no vio otras igualmente importantes. Por ejemplo, no le dio el peso necesario a la diferenciación social y política ya plenamente instalada en su época, ni al hecho de que el imaginario de la igualdad permanecía confinado a ciertos aspectos de la vida social y no tocaba a las relaciones efectivas de poder. Ciertamente, sería de pésimo gusto preguntar a los actuales seguidores de Tocqueville, o a los que se presentan como tales: ¿y ustedes qué tienen para decir, como seguidores de Tóqueville, sobre las fuertes diferenciaciones sociales y políticas que no se atenúan de ningún modo, sobre las nuevas que se crean, sobre el carácter fuertemente oligárquico de las supuestas “democracias”, sobre la erosión de los presupuestos tanto económicos como antropológicos de la “marcha hacia la igualdad de las condiciones”, sobre la incapacidad visible del imaginario político occidental de penetrar muy vastas regiones del mundo no occidental? ¿Y sobre la apatía política generalizada? Ciertamente, sobre este último punto se nos dirá que Tocqueville entreveía ya la emergencia de un “Estado tutelar”; pero ese Estado, si bien en efecto es tutelar (lo que anula toda idea de “democracia”), no es, de ningún modo, como él lo creía, “benévolo”. Es un Estado totalmente burocratizado, librado a los intereses

23

* Confrontar *Le medecin malgré lui*, de Molière, donde Sganarelle el falso médico, tras examinar a una muchacha supuestamente muda, da su diagnóstico: “Sganerelle: ...Je vous apprend que votre fille est muette.

Geronte: Oui, mais je voudrais bien que vous me puissiez dire d'où cela vient.

S: Il n'es rien de plus aisé: Cela vient de ce qu'elle a perdu la parole"

["Sganerelle: ...Os informo que vuestra hija está muda.

Geronte: Sí, pero quisiera que usted pudiera decirme de dónde proviene eso.

S.: Nada más simple: Proviene del hecho de que ha perdido la palabra"]

(Acto 2 escena 4). [N. de T.]

CORNELIUS CASTORIADIS

privados, fagocitado por la corrupción, incapaz incluso de gobernar por tener que mantener un equilibrio inestable entre los grupos de presión de todo tipo que despedazan a la sociedad contemporánea. Y la “igualdad creciente de las condiciones” acabó significando simplemente la ausencia de signos exteriores de estatus heredado y la igualación de todos por el equivalente general, a saber, el dinero, a condición de que lo tengamos. Si usted quiere rentar una *suite* en el Crillon o en el Ritz, nadie le preguntará quién es usted o qué hacía su abuelo. Basta con estar bien vestido y tener una cuenta bien provista en el banco.

El “triumfo de la democracia a la occidental” duró algunos meses. Lo que vemos es el estado de Europa del Este y de la ex “URSS”, Somalia, Ruanda-Burundi, Afganistán, Haití, África sud-sahariana, Irán, Irak, Egipto, Argelia y demás. Todas estas discusiones tienen un costado terriblemente provinciano. Se discute como si los temas de moda en Francia agotaran las preocupaciones del planeta. Pero la población francesa representa el 1% de la población terrestre. Estamos por debajo de lo irrisorio.

24 La aplastante mayoría de la población del planeta no vive la “igualación de las condiciones”, sino la miseria y la tiranía. Y, contrariamente a lo que creían tanto los liberales como los marxistas, no está de ninguna manera preparándose para acoger el modelo occidental de la república capitalista liberal. Lo único que busca en el modelo occidental son armas y objetos de consumo (ni el *habeas corpus*, ni la división de poderes). Es muy visible en los países musulmanes (unos mil millones de habitantes), en la India (casi otros mil millones), en África, en China (otros mil millones), en la mayor parte del sureste asiático y en América Latina. La situación mundial, extremadamente grave, vuelve ridículas tanto la idea de un “fin de la historia” como de un triunfo universal del “modelo democrático” a la occidental. Y ese “modelo” se vacía de su sustancia incluso en sus países de origen.

O.M.: Sus acerbos críticas del modelo occidental liberal no deben impedirnos ver las dificultades de su proyecto político global. En un primer movimiento, la democracia es para usted la creación imaginaria de un proyecto de autonomía y de autoinstitución, que usted espera ver triunfar. En un segundo movimiento, usted extrae de esos conceptos de autonomía y de autoinstitución lo que necesita para criticar el capitalismo liberal. Dos

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

preguntas: Primero, ¿no tiene usted allí una manera de hacer su propio duelo del marxismo, a la vez como proyecto y como crítica? Y segundo, ¿no hay en eso una especie de ambigüedad, en la medida en que esta "autonomía" es precisamente lo que el capitalismo necesita estructuralmente para funcionar, atomizando a la sociedad, "personalizando" la clientela, volviendo dóciles y útiles a unos ciudadanos que habrán interiorizado, todos, la idea de que consumen por su propia voluntad, que obedecen por su propia voluntad?

C.C.: Voy a comenzar por su segunda pregunta, que reposa sobre un malentendido. La atomización de los individuos no es la autonomía. Cuando un individuo compra un refrigerador o un carro, hace lo que hacen otros 40 millones de individuos, no es ni individualidad ni autonomía, ese es justamente uno de los engaños de la publicidad contemporánea: "personalícese, compre el detergente X." Y ahí van millones de individuos a "personalizarse" comprando el mismo detergente. O bien, 20 millones de hogares, a la misma hora, en el mismo minuto oprimen el mismo botón de sus televisores para ver las mismas estupideces. Y en eso radica la confusión imperdonable de Lipovetsky y de otros, que hablan de individualismo, de narcisismo, etc, como si ellos mismos se hubieran tragado los fraudes publicitarios: El capitalismo, como lo muestra precisamente este ejemplo, no necesita autonomía sino conformismo. Su triunfo actual es que vivimos una época de conformismo generalizado, no solamente en lo que se refiere al consumo, sino también a la política, las ideas, la cultura, etc.

Su primera pregunta es más compleja. Pero antes haré una aclaración "psicológica". Ciertamente, yo fui marxista; pero ni la crítica del régimen capitalista ni el proyecto de emancipación son invenciones de Marx. Y creo que mi trayectoria muestra que mi principal preocupación no ha sido nunca "salvar" a Marx. Muy tempranamente critiqué a Marx, precisamente porque descubrí que no había sido fiel a ese proyecto de autonomía.

En cuanto al fondo del asunto, hay que retomar las cosas desde antes. La historia humana es creación, lo que quiere decir que la institución de la sociedad es siempre autoinstitución, pero autoinstitución que no sabe que lo es y no quiere saber que lo es. Decir que la historia es creación significa que no podemos ni explicar ni deducir tal forma de

CORNELIUS CASTORIADIS

sociedad a partir de factores reales o de consideraciones lógicas. La naturaleza del desierto o el paisaje de la Edad Media no explican el nacimiento del judaísmo ni, por otra parte, como nuevamente está de moda decir, la superioridad "filosófica" del monoteísmo sobre el politeísmo. El monoteísmo hebreo es una creación del pueblo hebreo. Y no es ni la geografía griega ni el estado de las fuerzas productivas en la época lo que explica el nacimiento de la *polis* democrática griega, porque había ciudades por todo el mundo mediterráneo de esa época, y la esclavitud estaba en todos lados (en Fenicia, en Roma, en Cartago). La democracia fue una creación griega, creación que ciertamente fue limitada, pues existía la esclavitud, el estatus de las mujeres, etc. Pero la importancia de esta creación yace en la idea, inimaginable en aquella época para el resto del mundo, de que una colectividad puede autoinstituirse explícitamente y autogobernarse.

26 | La historia es creación y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de institución imaginaria de la sociedad porque esta creación es obra del imaginario colectivo anónimo. Los hebreos imaginaron, crearon su Dios como un poeta crea un poema, como un músico crea una música. La creación social es, por supuesto, infinitamente más amplia, ya que es cada vez creación de un mundo, el mundo propio de esa sociedad: en el mundo de los hebreos hay un Dios con características muy particulares, que creó este mundo y a estos hombres, les dio leyes, etc. Lo mismo es cierto para todas las sociedades. La idea de creación no es en absoluto idéntica a la idea de valor: una cosa social o individual no debe ser valorada sólo por ser una creación valorada. Auschwitz y el Gulag son creaciones del mismo modo que el Partenón o Nuestra Señora de París. Son creaciones monstruosas, pero creaciones absolutamente fantásticas. El sistema concentracionario es una creación fantástica, y eso no quiere decir que debemos avalarla. Las agencias publicitarias dicen: "Nuestra compañía es más creativa que las otras." Puede serlo para crear idioteces o monstruosidades.

Entre las creaciones de la historia humana, hay una que es singularmente singular: la que permite a la sociedad considerada cuestionarse a sí misma. Creación de la idea de autonomía, de retorno reflexivo sobre sí misma, de crítica y de autocritica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, por lo tanto, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Porque, del mismo modo que un filósofo

ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

no acepta ningún límite exterior para su pensamiento, la democracia no reconoce límites externos de su poder instituyente, sus únicos límites resultan de su autolimitación. Sabemos que la primera forma de esta creación es la que surge en la Grecia antigua, sabemos o deberíamos saber que es retomada, con otras características, en Europa occidental ya desde el siglo XI, con la creación de las primeras comunidades burguesas que reivindican el autogobierno, luego con el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero, y más recientemente con otros movimientos emancipadores. En todo esto, Marx y el marxismo sólo representan un momento, importante en algunos aspectos, catastrófico en otros. Y gracias a esta serie de movimientos subsiste en la sociedad contemporánea un cierto número de libertades parciales, esencialmente parciales y defensivas, cristalizadas en algunas instituciones: derechos del hombre, no retroactividad de las leyes, cierta separación de los poderes, etc. Estas libertades no han sido otorgadas por el capitalismo, fueron arrancadas e impuestas por estas luchas seculares. Ellas son también las que hacen del régimen político actual no una democracia (no es el pueblo el que detenta y ejerce el poder), sino una oligarquía liberal. Régimen bastardo, basado en la coexistencia del poder de las capas dominantes con una protesta social y política casi ininterrumpida. Pero, por más paradójico que pueda parecer, la desaparición de esta protesta es lo que pone en peligro la estabilidad del régimen. Si el capitalismo pudo desarrollarse como lo ha hecho, ha sido porque los obreros se han defendido. No es seguro que el régimen pueda continuar funcionando con una población de ciudadanos pasivos, de asalariados resignados, etc.

27

O.M.: ¿Pero cómo podría funcionar hoy una democracia participativa? ¿Cuáles serían los relevos sociales de una protesta o de una crítica eficaces? Usted evoca a veces una estrategia de espera o de paciencia, que esperaría un deterioro acelerado de los partidos políticos. Habría también una estrategia de lo peor, que buscaría el agravamiento de la situación para que se salga de la apatía generalizada. Pero hay también una estrategia de la urgencia, que se adelantaría a lo imprevisible. ¿Cómo y gracias a quién llegará lo que usted llama "concebir otra cosa, crear otra cosa"?

CORNELIUS CASTORIADIS

C.C.: Usted mismo lo dijo, yo solo no puedo dar una respuesta a esas preguntas. Si hay una respuesta, la dará la gran mayoría del pueblo. Por mi parte, compruebo por un lado la inmensidad de las tareas y su dificultad, la extensión de la apatía y de la privatización en las sociedades contemporáneas, lo pesadillesco e intrincado de los problemas que se plantean en los países ricos y de los que se plantean en los países pobres, y así sucesivamente. Pero también, por otro lado, no se puede decir que las sociedades occidentales estén muertas, si repasamos pérdidas y ganancias de la historia. Ya no vivimos en la Roma o en la Constantinopla del siglo IV, donde la nueva religión había congelado todo movimiento, y donde todo estaba entre las manos del emperador, del papa y del patriarca. Hay signos de resistencia, personas que luchan aquí y allá; en Francia existen desde hace diez años las coordinaciones; todavía aparecen libros importantes. En el correo dirigido a *Le Monde*, por ejemplo, se encuentran con frecuencia cartas que expresan puntos de vista totalmente sanos y críticos.

Evidentemente, no puedo saber si todo esto basta para invertir la situación. Lo que es seguro, es que los que tienen conciencia de la gravedad de estas preguntas deben hacer todo lo que está en sus manos (ya sea con la palabra, con lo escrito o simplemente con su actitud en el sitio que ocupan) para que la gente despierte de su letargo contemporáneo y comience a actuar en el sentido de la libertad.

ALGUNAS CONCEPCIONES SOBRE EL NACIONALISMO ECONÓMICO

*Jan Patula**

El nacionalismo constituye una de las ideologías más poderosas en el siglo XX y uno de los principales factores de cambios políticos, sociales y económicos en el mundo entero, incluyendo a los países de América Latina, África y Asia. Ante quienes lo consideraban como un asunto del pasado, superado en la actualidad por la globalización económica y la transculturación (debido al desarrollo vertiginoso de los medios electrónicos de comunicación), el nacionalismo levanta la cabeza, no para ordenar racionalmente al mundo sino para vengarse con toda crueldad contra los agravios recibidos, reales o imaginarios, y se propone de manera excluyente, pero no menos dominante, regir los destinos de la humanidad. Por doquier presenciamos el renacer de nacionalismos: políticos, económicos, culturales, lingüísticos, etc.

29

Sin pretender interminables disputas por definir el fenómeno del nacionalismo,¹ cabe señalar su carácter multifacético, expresado en lecturas diversas, incluso opuestas en muchos casos. “Hay razón para ver en el nacionalismo la imagen de Bella Durmiente o la del monstruo de

* UAM-Iztapalapa.

¹ Ver al respecto K.S. Pinson, *Bibliographical Introduction to Nationalism*, 1935, Nueva York; K.W. Deutsch, *Interdisciplinary Bibliography of Nationalism*, 1954, Cambridge, Mass.

JAN PATULA

Frankenstein” —constata uno de los estudiosos.² Ello se debe a que el nacionalismo se nutre de diferentes ingredientes. Según las condiciones internas y el entorno externo adquiere distintas formas conforme al contexto en el cual se produce y las metas que persigue.

El nacionalismo se diferencia también a lo largo de la historia; de ahí la paradoja señalada por Minogue: “comienza como Bella Durmiente y acaba como el monstruo de Frankenstein”. Ésta característica opera, tanto en el nivel de la misma etnia, como en el transcurso histórico más largo de varias naciones.

En el presente trabajo me propongo dilucidar algunas concepciones sobre el nacionalismo económico; voy a establecer referencias principalmente con los países de Europa centro-oriental, y con otros países sólo de manera secundaria. Dedicaré una atención especial a la aprehensión global del problema, es decir, a aquellas concepciones que pretenden ofrecer una visión más amplia del fenómeno del nacionalismo económico, tanto en el plano genético (sus orígenes) como en el funcional, más allá de la toma de posición en una determinada cuestión de la política económica del momento. La hipótesis principal sostiene que el nacionalismo económico es ambivalente ideológicamente; se asocia con posiciones de la “izquierda” y la “derecha” (tal como estas posturas se presentaban en el momento); con la plataforma liberal, pero también con la conservadora; con la promoción de la industrialización, así como con la defensa del agrarismo como base del desarrollo económico.

30

El primer problema por despejar consiste en designar conceptualmente el campo de investigación. Los clásicos del estudio del nacionalismo como H. Kohn, K.W. Deutsch, C.J.H. Hayes,³ distinguían principalmente dos formas del mismo: el cultural y el político. En otros trabajos sobre el tema, cuando se menciona el nacionalismo económico⁴ no se llega a

² K.R. Minogue, *Nacionalismo*, 1968, Buenos Aires, p. 241.

³ Cf. Los trabajos: C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism*, 1926, Nueva York; así como *Nationalism: A Religion*, 1960, Nueva York; H. Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study of Its Origins and Background*, 1967, Nueva York, 8a. ed.; K.W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, 1967, Cambridge, 2a. ed.

⁴ Así lo hacen muy a menudo los economistas o los politólogos, cf. A.D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, 1979, Oxford, p. 9-15.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

precisar su lugar en la estructura, se le concibe más bien como el instrumento para lograr las metas del nacionalismo político o su prolongación.⁵ En la mayoría de los casos, resulta implícito que el segundo es la forma más elevada y completa del nacionalismo.

Esta dificultad de precisar el campo propio del nacionalismo económico se origina porque no son claros sus componentes; éstos se cruzan y mezclan con otros. De ahí la polivalencia de sus contenidos y el resultante carácter amorfo, ya que en sus incorporaciones político-económicas contiene, al lado de rasgos comunes, atributos muy particulares. No es fácil, tampoco, distinguir sus formas y enumerar instrumentos de los cuales se sirve en nombre del nacionalismo económico, Tomemos como ejemplo, en el tema del proteccionismo, el interrogante que cuestiona si cada manifestación del proteccionismo corresponde al nacionalismo económico.

¿Es acaso el proteccionismo industrial, en su primera fase, de Alemania en la época de Friedrich Lis? ¿El de Francia en el período napoleónico? ¿El de Europa suroriental a finales del siglo XIX, y de los países en vías de desarrollo en nuestros tiempos?⁶ De la misma manera, cabe preguntarse si por nacionalismo económico debemos considerar cualquier anhelo de autosuficiencia que se manifiesta, como por ejemplo limitar el flujo de capitales extranjeros y de mano de obra proveniente de otros países.

31

Por otra parte, no deja de ser importante la procedencia del investigador y la coyuntura económica en donde se estudia el fenómeno del nacionalismo económico. *A grosso modo*, podemos constatar que los investigadores cuyo origen data de países altamente desarrollados, con estatus de potencias económicas y estables políticamente desde mucho tiempo, tienden a despreciar al nacionalismo económico, a criticar sus resortes y metas y, en términos generales, demuestran poca comprensión hacia diversas manifestaciones de éste. Y *vice versa*, los estudiosos procedentes de países con tendencia dinámica suelen demostrar su plena

⁵ L.L. Lorwin, *Economic Nationalism and World Co-operation*, 1945, Nueva York, Londres, p. 218 ss.

⁶ Así parecen afirmar I.T. Berend, G. Ránki, *The Role of the State*, en: I.T. Berend, G. Ránki (eds.), *The European Periphery and Industrialization, 1780-1914*, 1982, Budapest, p. 71-2.

JAN PATULA

simpatía, si no identificación, con las prácticas del nacionalismo económico y le otorgan el signo positivo; incluso, excavan profundamente en los resortes históricos para apoyar una política económica netamente nacionalista.⁷

Del mismo modo, en una coyuntura económica de depresión y crisis prevalecen tendencias que enfatizan la necesidad de emprender virajes nacionalistas, de franca oposición hacia el capital extranjero y las inversiones foráneas, así como de defensa de prácticas autárquicas. Ilustrativo al respecto puede ser la gran crisis de 1929, y recientemente —con respecto a México— la “*stagflación*” de 1995; la combinación del estancamiento, si no profunda depresión económica, con la inflación desbordante.⁸ No sería difícil encontrar ejemplos de este tipo en otros países en ocasiones de crisis económicas.

En el período de entreguerras mereció una gran popularidad M. Manoilescu, profesor de la Escuela Politécnica en Bucarest, y alto funcionario del gobierno rumano. En 1929 expuso sus tesis en el libro: *Teoría de protección y el comercio internacional* que se tradujo al inglés, francés, italiano, portugués y, en una versión corregida, al alemán. El punto de partida de sus reflexiones sobre el nacionalismo económico se ubica en una afirmación que sustenta para los países agrícolas, como lo fueron Rumania y otros Estados centroeuropeos de entonces: mantener la estructura económica existente equivale a conservar su estatus de clientes de los países altamente desarrollados.⁹

Su concepción del nacionalismo económico se origina en promover y desarrollar la industrialización del país. Su idea motriz se basa en cómo lograr los fundamentos de la autonomía económica y lo indispensable que es impulsar la industrialización, así como el “derecho natural” de cada pueblo y Estado. Sólo ella permite romper el círculo vicioso de la

⁷ Su origen se remonta a las tesis del economista argentino R. Prebisch (1955). Esta concepción la desarrollaron posteriormente C. Furtado, F.H. Cardoso, T. Dos Santos, A.G. Frank, S. Amin, A. Emmanuel y I. Wallerstein.

⁸ Cf. La política de New Deal en: P.K. Conkin, *The New Deal*, 1969, Nueva York; y la política nazi en cuestiones económicas en: F.L. Neuman Behemonth, *The Structure and Practice of National Socialism*, 1944, Nueva York, 2a. ed.

⁹ M. Manoilescu, *The Theory of Protection and International Trade*, 1931, Londres, p. 208.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

dependencia y la petrificación del atraso. Manoilescu defiende el uso del proteccionismo para la naciente industria en la fase inicial del proceso, por considerar que no puede resistir la competencia con los países altamente desarrollados. Tal orientación económica no está en oposición con los intereses a largo plazo de estos últimos, ya que los países atrasados que inicien su industrialización se convertirán bien pronto en compradores de bienes de los países altamente avanzados.

De este modo, se ampliará el mercado mundial con beneficio más generalizado. El desarrollo económico de las naciones atrasadas se producirá a partir del ingreso de éstas en la circulación de producción a escala mundial.¹⁰ Sólo después de lograr un cierto nivel de industrialización es recomendable abrirse a la competencia internacional, la cual podría convertirse en la palanca del progreso.

El trabajo de Manoilescu disiente de los cánones de la economía política neoclásica y de la inspiración liberal. El economista y político rumano estaba muy consciente de la crisis de los valores liberales y de la incapacidad de los gobiernos partidarios del liberalismo económico de responder a los desafíos del desempleo y la depresión en los países desarrollados y de la postración generalizada en los atrasados.¹¹ Abiertamente rechaza el dogma liberal en cuanto a que la utilidad deba ser el principal móvil de la actividad económica: “esto sería el peor error. La ganancia capitalista es una cuestión muy superficial; el beneficio del Estado y la nación es lo decisivo”.¹² Por ende, el autor admite promover la producción que no se rige según el principio de la ganancia y por lo mismo aporta pérdidas; en consecuencia, sólo puede ser llevada a cabo por el Estado que la considere útil para el país por otras razones.

Las tesis de Manoilescu, con respecto a romper el círculo vicioso del atraso mediante una política proteccionista de industrialización, pecan por su visión parcial. Ya en los años 30, M. Kalecki, un economista polaco que adquirió prestigio por sus estudios de los países en vías de desarrollo, señaló: “Es ciertamente erróneo considerar, como lo hace Manoilescu,

33

¹⁰ *Ibidem*, p. 94-105.

¹¹ Cf. Sus otros trabajos, *Siècle du corporativisme*, 1936, París; *Die einzige Partei*, 1941, Berlín.

¹² M. Manoilescu, *The Theory...*, *op. cit.*, p. 19.

JAN PATULA

al proteccionismo como la solución universal de la cuestión de la industrialización de los países agrícolas".¹³

El economista polaco remarcó que para los países atrasados, en su camino del crecimiento, se levantan múltiples obstáculos que residen principalmente en su estructura social. Muchos otros estudios históricos sobre el atraso económico en los países de Europa central mostraron en relieve, precisamente, las barreras de las estructuras sociales y de las mentalidades colectivas profundamente arraigadas.¹⁴

Por su parte J. Viner, economista inglés, reconociendo la importancia crucial de encontrar soluciones al problema del desarrollo para los países atrasados, rechazó los postulados de Manoilescu: "La tarea de encontrar una defensa intelectualmente satisfactoria para el proteccionismo económico sigue siendo muy actual y esta vez el intento de Manoilescu resultó ser fallido".¹⁵ El autor rumano, por su parte, siguió defendiendo sus tesis, desarrollando argumentos en su favor hasta los tiempos de la segunda guerra mundial.¹⁶

Las ideas de Manoilescu encontraron una amplia difusión no sólo en su natal Rumania, donde se erigieron en el fundamento de la política económica en los años 30,¹⁷ sino también en Polonia, donde un influyente grupo de periodistas y hombres de negocios llamado *Leviatan*, se encargó de su propagación.¹⁸ También en Brasil, los círculos del gran capital nacional evocaban las tesis del autor para defender altos aranceles en contra de las exigencias de bajarlos de sus opositores, quienes

34

¹³ M. Kalecki, *Obras*, vol. 5, 1985, Varsovia, p. 291 (en polaco).

¹⁴ Cf. W. Kula, *Atraso, crecimiento y desarrollo*, 1962, Varsovia (en polaco); A. Janos, *Modernization and Decay in Historical Perspective*, 1978, Berkeley; F. Hertz, *The Economic Problems of Danubian States*, 1947, Londres; N. Spulber, *The State and Economic Development in Eastern Europe*, 1966, Nueva York.

¹⁵ J. Viner, reseña del libro en *Journal of Political Economy*, 1932, t. XL, n° 1, p. 143.

¹⁶ M. Manoilescu, "Die Theoretische Problematik des Aussenhandels. Synthese-Beweisführung-Polemik" en *Weltwirtschaftliches Archiv*, 1940, n° 1, p. 1-78.

¹⁷ D. Chirot, *Neoliberal and Social Democratic Theories of Development*, 1978, Berkeley, p. 31-52.

¹⁸ J. Kofman, *Leviatan y las cuestiones fundamentales económico-políticas en la Segunda República. De la historia de los círculos del gran capital en Polonia*, 1986, Varsovia, p. 24-47 (en polaco).

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

creían que la apertura más amplia posible traería al país mayores beneficios.¹⁹ Como se puede observar, los ecos de esta discusión perduran hoy en día, aunque el autor de estas concepciones fue olvidado en el ambiente de los economistas profesionales.

Es interesante recordar que las concepciones del nacionalismo económico se incrustaron también en el pensamiento de los economistas liberales en los años 30, es decir, en el período de la gran crisis. T.E. Gregory, economista inglés de gran renombre entonces, abordó el problema del nacionalismo económico en el contexto más vasto de corrientes ideológicas y políticas de la época. El autor entendió la esencia del problema en: "concepciones que postulan el incremento del poder del Estado como decisivo para dirigir los asuntos económicos".²⁰ Según Gregory, los partidarios de este punto de vista, en caso de un conflicto "entre el bienestar del individuo y el poder del Estado van a elegir siempre y de manera consciente (...) como cuestión de un cálculo racional, como la meta final que guía, el poder del Estado en lugar del bienestar individual". "La ideología del nacionalismo —precisa— supedita siempre los intereses económicos al prestigio de la fuerza nacional y coloca su nación por encima de las otras".²¹

Gregory percibe como condición para el surgimiento del nacionalismo económico la aparición de ideas nacionalistas de sustrato racial, característico en su época y, según su punto de vista, en Europa centro-oriental y Asia.²² Independientemente de que los ejemplos manejados por él son más complejos, no es cierta su tesis que propone que los dos objetivos (el bienestar individual y el poder del Estado) son, para los partidarios del nacionalismo económico, excluyentes. Con excepción de los ideólogos fascistas, quienes bajo el espíritu del totalitarismo identificaban el Estado con la nación, los propagadores del nacionalismo económico concebían el carácter complementario entre la acción del Estado y el bienestar de los individuos y la sociedad. Para ellos, la política

35

¹⁹ J.D. Wirth, *The Politics of Brazilian Development, 1930-1954*, 1970, Stanford, Cal., p. 47.

²⁰ T.E. Gregory, "Economic Nationalism" en, *International Affairs*, 1931, t. X, n° 3, p. 289 ss.

²¹ *Ibidem*, p. 290.

²² *Ibidem*, p. 297.

JAN PATULA

tendiente a reforzar el Estado produce también el reforzamiento de los individuos.

Tampoco resulta acertada la aseveración del autor que señala: para obtener "la dominación política es indispensable lograr la situación en que la minoría étnica sea débil económicamente". Múltiples casos, por ejemplo el de los judíos en Europa centro-oriental en el siglo XIX y hasta la segunda guerra mundial; de los chinos en toda Asia suroriental; y los hindúes en África del sur en los dos últimos siglos, contradicen la aseveración de Gregory.²³

Estas lagunas interpretativas del nacionalismo económico en Gregory hay que atribuir las a su concepción del nacionalismo integrista; es decir, unifica todos los aspectos del problema al ascenso ideológico y político del nazismo en Alemania, con su racismo visceral y el odio aberrante hacia los judíos.²⁴ Por consiguiente, Gregory consideraba al nacionalismo económico de manera uniforme, sin distinguir si se trata de su expansión hacia afuera o se dirige más bien hacia adentro de cada país.

Atinada, en cambio, hay que estimar la apreciación de Gregory acerca de que el nacionalismo económico surja en el clima de la amenaza de la guerra,²⁵ tal como se evidenció un par de años después. Aunque el autor no se dedicó a investigar el trasfondo socio-económico de la ideología y práctica del nacionalismo económico, llamó la atención sobre los condicionantes étnicos (según él, raciales), del surgimiento de este fenómeno.

Escrito desde la posición de los países anglosajones, desarrollados en todo sentido, el libro no captó los elementos racionales y positivos del nacionalismo económico en los países atrasados. No sorprende, pues, su actitud negativa, de crítica, hacia este asunto. No se debe pasar por alto

²³ *Ibidem*, p. 290.

²⁴ Cf., por ejemplo, Hitler atribuía a los judíos tanto la autoría de la revolución bolchevique en Rusia y del comunismo a escala mundial, como los acusaba de dominar económica y financieramente en los principales países occidentales, con los Estados Unidos a la cabeza, véase A. Hitler, *Mi lucha*, 1971, México, p. 181-92.

²⁵ Esta tesis la compartieron varios autores de la época; cf. F. Hertz, *The Economic Problems of Danubian States: A Study in Economic Nationalism*, 1947, Londres; L. Robbins, *The Economic Problems in Peace and War*, 1947, Londres; E.H. Carr, *Nationalism...*, *op. cit.*

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

que el autor formuló sus tesis bajo la presión de los movimientos nacionalistas y abiertamente fascistas en muchos países del Viejo Continente. En este sentido demostró una profunda perspicacia, de aquí se deriva su gran mérito. Por otro lado, la globalización de la economía que él quiso promover se encontraba en pañales. De todas maneras, sus ideas sobre el tema las retomó, 30 años después A. Breton en el artículo: "The Economics of Nationalism".²⁶

Desde las posiciones socializantes inspiradas en cierta medida en el marxismo, huelga detenerse un momento en las ideas sobre el nacionalismo económico en el período de entreguerras que presentó O. Lange en 1927. En un breve escrito: "El nacionalismo económico" definió su esencia como: "una política aduanera proteccionista e incluso prohibicionista".²⁷ Su ideología y la práctica correspondiente las calificó de anacrónicas y reaccionarias porque inhibían el proceso de formación de un solo sistema de economía mundial y contribuían a levantar barreras entre las economías nacionales. Según el autor de la *Economía política del socialismo*, particularmente en los países atrasados económicamente, los principales promotores del nacionalismo económico están representados por esta fracción de la burguesía que había perdido la independencia económica en favor de la progresiva concentración monopolista. En contra de esta ideología se levanta aquella burguesía relacionada "con grandes monopolios capitalistas con carácter internacional".²⁸

A la luz del análisis circunstancial de la época y también del desarrollo ulterior del fenómeno, la concepción de Lange sobre el nacionalismo económico no resistió la prueba del tiempo; al limitar su alcance únicamente a la esfera de la política aduanera, redujo su contenido y equiparó el nacionalismo económico con la autarquía. No distinguió entre el nacionalismo económico de los pequeños Estados y el de las grandes potencias. Definitivamente, las ideas de Lange corresponden a su fase juvenil de pensamiento; a la confianza en el mecanismo ricardiano de igualar las desproporciones del desarrollo, al menos a escala europea. En su fase madura, Lange ya no retomó estos planteamientos y, por

37

²⁶ Publicado en *Journal of Political Economy*, t. LXXII, 1967, n° 4.

²⁷ O. Lange, *Obras*, 1973, Varsovia, t. 1, p. 26-8 (en polaco).

²⁸ *Ibidem*, p. 36-8.

JAN PATULA

ejemplo, con respecto al desarrollo por seguir después de la segunda guerra mundial en su natal Polonia, postuló las tesis del crecimiento autónomo de la base industrial en la primera fase del socialismo.²⁹

En el contexto de la gran crisis económica de los años 30, huelga mencionar el pequeño texto de 1934, de G.D.H. Cole, destacado militante del partido laborista británico y connotado economista e historiador. Observó que el proteccionismo aduanal generalizado y el desarrollo de exportaciones de tipo *dumping*, consideradas como prioritarias dentro de las políticas económicas de los principales países industrializados, producen efectos muy negativos ya que eliminan la competencia internacional y contribuyen al aumento de precios y al encarecimiento de la producción. Además, las exportaciones *dumping* provocan el alza de los precios en el mercado interno de cada país y, con ello, la baja del nivel de vida de la población, porque al excluir la división internacional del trabajo tienden a aumentar los precios en el mercado interior para compensar las pérdidas sufridas en el mercado externo. Todo ello perturba y repercute en el funcionamiento de la economía, tanto a escala nacional, como internacional.³⁰

38 La argumentación del autor se inscribe dentro de la economía neoclásica, aunque el mismo Cole evoca a menudo a Keynes y no resulta del todo convincente, al menos para los países anglosajones. En cambio, para los Estados fascistas como Italia y Alemania se pudo notar el carácter *dumping* en sus exportaciones debido principalmente al fuerte desempleo, que incluso se trató de aminorar por todos los medios; entre otros, brindando el impulso a la industria del armamentismo.³¹ En todo caso, se debe enfatizar la condena de la ideología y la praxis del nacionalismo económico en el trabajo de Cole, que logró una gran resonancia en sus tiempos.

En cuanto a los años de la segunda guerra mundial es menester citar el trabajo *International Economic Desintegration*, de W. Röpke, economista alemán exiliado en Inglaterra durante el régimen de Hitler y uno de los más influyentes teóricos de la futura "economía social del merca-

²⁹ O. Lange, *Obras*, 1976, Varsovia, t. 3, p. 49-54 (en polaco).

³⁰ G.D.H. Cole, *Studies in World Economies*, 1934, Londres, p. 15.

³¹ Sobre la política de los países fascistas, véase S.I. Woolf (ed.), *La naturaleza del fascismo*, 1976, México, p. 87-93.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

do”, puesta en marcha en la República Federal de Alemania después de la segunda guerra mundial. Se destaca por una visión amplia del nacionalismo económico, al incluir en su análisis los factores extraeconómicos, tanto objetivos como subjetivos, así como una percepción histórica del problema. El nacionalismo económico —juzga el autor— es un fenómeno mutante en el transcurso del tiempo y en los espacios geográfico-políticos donde opera. Al nacionalismo tipo “total” hay que diferenciarlo de las prácticas proteccionistas que se iniciaron en Europa en el siglo XVIII, en los albores de la industrialización. “Los viejos argumentos y los motivos del nuevo nacionalismo económico siguen siendo vigentes como siempre, pero mucho más importante que ellos llega a ser la idea que sin importar sus ventajas y desventajas se presenta ahora como algo indispensable para la política de regular todo el proceso económico con el fin de obtener la estabilidad económica mediante soluciones dentro de la economía nacional independientemente del resto del mundo”.³²

Röpke, al igual que K. Polanyi,³³ analizaba los años 30 como síntoma de una profunda crisis, la cual califica de “histórica”; algo parecido había ocurrido en 1300-1500 con respecto al sistema económico medieval o en los siglos III-V, al referirse al Imperio Romano. El inicio de la crisis contemporánea la ubica de manera simbólica en julio de 1914, es decir, en la coyuntura de agudización de tensiones político-económicas y nacionales que desembocaron en el estallido de la primera guerra mundial.³⁴

39

El futuro inspirador de la economía social del mercado no duda en condenar este nuevo viraje de los años 30 por considerarlo una “enfermedad” y una “descomposición del sistema económico mundial”. Röpke advierte del peligro que confronta el nacionalismo económico de los años 30, porque puede conducir al “colectivismo económico”, a un “totalitarismo político e incluso cultural” y en relaciones internacionales hacia “el incremento del peso de grandes unidades (estatales-J.P.) sobre más

³² W. Röpke, *International Economic Desintegration*, 1942, Londres, p. 83-109.

³³ Cf. su libro, *La gran transformación*, 1975, México, p. 43-58.

³⁴ Es interesante anotar que mucho más tarde, en 1955, R. Aron, el gran filósofo y sociólogo francés, denominó el siglo XX, iniciándose —según él— en 1914, como “centuria de la guerra total”. Véase su libro bajo el mismo título; existe la traducción al español.

JAN PATULA

pequeñas”.³⁵ En concreto, el autor vislumbraba tal tendencia en Alemania y la comparaba con los países de Europa centro-oriental.

Röpke estaba convencido de que el nacionalismo económico es dañino; sea el agrícola de los países desarrollados, sea el monetario (manipulación con tasas de cambio), sea que se exprese en la concepción del “pleno empleo”,³⁶ así como en las prácticas autárquicas, por considerarlas desperdiciadoras desde el punto de vista de los costos de producción. A su vez, se justifican las prácticas del nacionalismo económico para emprender la industrialización de los países atrasados, ya que los beneficios sobrepasan los daños en la fase inicial del proceso.

El autor no se limitó a analizar únicamente el fenómeno del nacionalismo económico del pasado y su presente, sino que esbozó vías de su superación a escala global, tomando en cuenta los intereses tanto de los países desarrollados como de los atrasados. Así, recomendó que los países industrializados deben de renunciar al excesivo proteccionismo de su agricultura en favor de la llamada “tercera vía”, alternativa entre el anhelo a la autosuficiencia agrícola y la falta total de ésta. En concreto, postuló que los países industrializados deberían concentrarse en su política agrícola y apoyar aquellas ramas de su agricultura que requieren grandes inversiones del capital, dejando la producción restante a los países atrasados que disponen de exceso de mano de obra. De esta manera, se lograría una mayor cooperación y división internacional del trabajo.³⁷

Del mismo modo, se debería complementar el “nacionalismo industrial” de los países agrícolas, tradicionalmente atrasados, con el desarrollo de las relaciones internacionales comerciales, incluyendo —en primer lugar— los intereses de los países industrializados. Lo anterior se lograría debido a que los primeros se convertirían en importadores de medios de producción procedentes de los segundos.

Röpke otorgaba a la industrialización una dimensión cuasi historiosófica, al considerarla como: “el camino más apropiado mediante el cual un país dado se está incorporando a la esfera de la civilización occidental

³⁵ W. Röpke, *op. cit.*, p. 208.

³⁶ Aquí se critica de manera velada a la teoría de Keynes, con respecto a promover el empleo como medio de la reactivación económica.

³⁷ W. Röpke, *op. cit.*, p. 162 y ss.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

y el capitalismo".³⁸ En consecuencia, la industrialización de los países atrasados, lejos de representar una amenaza competitiva para los industrializados, sirve a la reconstrucción y a una renovada integración económica a escala mundial. Con ello, el economista alemán demostró una visión global de la situación y una proyección hacia el futuro que, desafortunadamente, no se llevó a cabo hasta nuestros días.

Al hablar de las concepciones sobre el nacionalismo económico en el período de la posguerra, se debe recordar el trabajo publicado en 1945 por E.H. Carr, connotado historiador y laborista de izquierda, intitulado: *Nationalism and After*. El autor de la monumental obra sobre la historia de la revolución soviética obtuvo prestigio intelectual en cuanto al estudio del fenómeno del nacionalismo, por haber dirigido una investigación colectiva sobre el tema bajo auspicios de *Royal Institute of International Affairs*; éste se publicó en 1939 bajo el título: *Nationalism*. En el pequeño libro de 1945, Carr se abocó a buscar las raíces del fenómeno y se concentró en el incremento del papel del Estado en la conducción económica desde el último tercio del siglo XIX.

Dicho autor distinguió tres etapas del nacionalismo económico y ubicó la tercera en los años 1914-1939. En ella, la política estatal se caracterizó por el énfasis en la esfera social, que se tradujo en defender el nivel de salarios y en luchar contra el desempleo; por haber establecido esta prioridad se dirigió contra la política nacional de otros gobiernos. Al juzgar negativamente al nacionalismo, incluyendo al nacionalismo económico, el cual se extendió por todo el mundo, sin excluir a la Unión Soviética, Carr pareció entender parcialmente las razones de los países subdesarrollados que pretendían romper la barrera del atraso económico, aunque juzgó estas aspiraciones, egoístas.³⁹

Otro gran especialista sobre cuestiones del nacionalismo económico fue M. Heilperin, de origen polaco, quien en la posguerra se estableció en el Occidente. Ya en su primera gran obra: *Trade of Nations* se refería metafóricamente, mediante este título, al famoso tratado de A. Smith, padre del liberalismo económico; en él señaló algunos motivos del nacionalismo económico que posteriormente (1960) desarrolló en *Studies in Economic Nationalism*. El eje central de su concepción constituye

41

³⁸ *Ibidem*, p. 165 y ss.

³⁹ E.H. Carr, *Nationalism and After*, 1945, Londres, p. 189-93.

JAN PATULA

la oposición entre el llamado sistema colectivista y el de la libre empresa. Cabe precisar que Heilperin califica de ideologías y prácticas colectivistas a todas aquellas que enfatizan el elemento colectivo sobre el individual, como el comunismo, el socialismo, el fascismo; en cambio, los términos “libre competencia”, “liberalismo”, sustituyen en múltiples contextos al término “capitalismo”.⁴⁰

El nacionalismo económico en su versión radical, nacido de la gran depresión, se caracteriza, entre otros, por los siguientes rasgos: el control estatal de la tasa de cambio como instrumento para obtener el balance de pagos positivo, y esta meta se eleva al nivel de *raison d'état*; el impulso al pleno empleo mediante el apoyo a las exportaciones y la limitación de importaciones; el forzar las relaciones comerciales bilaterales en detrimento de las multilaterales.⁴¹ Para el autor resulta obvio que todas estas prácticas y sus justificaciones teóricas representan la negación del orden liberal y constituyen una amenaza para el comercio internacional.

Entre una concepción estrecha y una amplia del nacionalismo económico, Heilperin elige la segunda como más apropiada para designar el fenómeno contemporáneo. La concepción estrecha “pone el signo de igualdad entre el nacionalismo económico y la política gubernamental tendiente a la autosuficiencia en todos los planos, pero excluye de su campo la política (es decir, el proteccionismo, J.P.) que interviene en las relaciones económicas internacionales sin llegar a la separación de un país dado, del resto del mundo”.⁴² El autor considera que la definición amplia corresponde mejor a las prácticas colectivistas en boga en los últimos tiempos. Las fuentes del nacionalismo económico las encuentra en el mercantilismo de los siglos XVII-XVIII y en la concepción de Fichte acerca del Estado comercial cerrado; los impulsos contemporáneos provienen de la creciente injerencia estatal, especialmente en la planificación, asociada estrechamente con la idea de la autarquía económica. Este nuevo viraje lo observa en la práctica llevada a cabo en Alemania por H. Schacht, ministro de economía en el gobierno de Hitler, y en los países democráticos, propagado con cierto éxito por J.M. Keynes. Particularmente, la concepción del pleno empleo de este último —en

⁴⁰ M.A. Heilperin, *Studies in Economic Nationalism*, 1960, Ginebra, París, p. 16.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 18-20.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

opinión de Heilperin— promueve el reforzamiento del nuevo nacionalismo económico.⁴³

Sobre el nacionalismo económico en los llamados países del Tercer Mundo, dedicó bastante atención H. Johnson, economista contemporáneo de gran renombre, quien dirigió un seminario especializado en esta materia. Con base en los trabajos de G.S. Becker y A. Downs (ambos publicados en 1957) y de A. Breton (1964), emprendió un estudio global sobre el problema. Según él, la política del nacionalismo económico hace hincapié sobre la industrialización y el desarrollo de las ramas y sectores de la producción que se consideran como símbolos de “identidad nacional” en los países en vía de desarrollo y, al mismo tiempo, sirven para incrementar la cohesión nacional del Estado (por ejemplo, las obras de infraestructura, los medios de transporte, etc.) La meta final de esta política consiste en crear, y posteriormente reforzar, la clase media y/o grupos de personas de educación superior, con el fin de asegurar puestos de prestigio bien remunerados.

Tales metas se lograrán gracias a la ampliación de la propiedad estatal, campo propicio para los puestos de realce bien recompensados, y a la modernización de la administración estatal. Aquí se combinan los factores económicos con los extraeconómicos de satisfacción psicológica (participación en el alto nivel del poder). A estos últimos el autor, siguiendo a A. Breton, los califica de “ingresos psicológicos” porque se refieren a la satisfacción por el desarrollo nacional del país.⁴⁴ Poco importa el hecho de que de esta política no se benefician mucho los estratos pobres de las sociedades; al fin y a cabo, no son ellos quienes forman las élites político-culturales de un país, ni moldean la opinión pública nacional e internacional sobre las condiciones de vida y el desarrollo económico de un Estado.

Analizando el problema desde esta perspectiva, la política del nacionalismo económico resulta no sólo comprensible, sino recomendable desde el punto de vista económico de los costos reales, ya que los llamados ingresos psicológicos disminuyen la carga financiera sin repercusiones sociales negativas. H. Johnson dice literalmente: “Tal vez, la

⁴³ *Ibidem*, p. 20-4.

⁴⁴ H. Johnson, *Economic Nationalism in Old and New States*, 1968, Londres, p. 97-103.

JAN PATULA

política nacionalista es el modo más barato y más eficiente para agrandar el ingreso real de los países en vías de desarrollo".⁴⁵ Se debe precisar que no cualquier nacionalismo económico —tampoco en toda ocasión y circunstancia— cumple el papel del acicate para el crecimiento y avance de un país. El autor observa que las prácticas nacionalistas pueden conducir a una hipertrofia económica; es decir, a su opuesto.

No queremos seguir enumerando tantas y tan variadas concepciones sobre el nacionalismo económico. Esta muestra evidencia una gran variedad de puntos de vista, con lo que se comprueba la conocida sentencia del lord Acton, quien ya en 1862, refiriéndose a Italia, constató: "El mismo espíritu sirvió a diferentes maestros, y contribuyó, primero, a la destrucción de antiguos Estados, luego a la expulsión de los franceses, y nuevamente, bajo la égida de Carlos Alberto, a una nueva revolución. Fue invocado en nombre de los más contradictorios principios de gobierno, y sirvió sucesivamente a todos los partidos, porque en él todo podía unificarse".⁴⁶ Naturalmente, el autor del ensayo *Nationality* pensó en el nacionalismo político, cultural, lingüístico —lo que en su época era predominante— pero, *mutatis mutandis*, lo mismo se puede decir del nacionalismo económico.

44 Más allá de diferencias de enfoques, de simpatías o antipatías de autores en cuestión, de percepciones subjetivas del fenómeno del nacionalismo económico, el cual tuvo mil y una caras en lo que se refiere a banderas, postulados, metas oficiales y ocultas, de condicionantes externos e internos, momentos coyunturales muy diversos, etc., podemos intentar enlistar ciertas prácticas o normas de conducta más recurrentes:

1. Un cuerpo legislativo, en algunos casos con inscripción formal en la Constitución de un país, sobre la estructura de propiedad (por ejemplo, la posesión nacionalizada del subsuelo y de todas las riquezas naturales de ciertas ramas o sectores de la industria, medios de transporte, bancos, etc.), así como del usufructo de ella (por ejemplo, las normas de concesión y/o limitación de este derecho a los extranjeros o a los miembros de una minoría étnica).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁶ Cit. K.R. Minogue, *op. cit.*, p. 210-11.

CONCEPCIONES DE NACIONALISMO ECONÓMICO

2. Una política arancelaria y del comercio exterior dirigida a promover exportaciones y limitar las importaciones mediante una vasta gama de recursos de todo tipo.
3. Las prácticas encaminadas a promover la producción nacional, sea de la industria, sea de la agricultura o los servicios, mediante —por ejemplo— el subsidio directo, las descargas fiscales y de inversiones, la compra de los productos agrícolas, etc.
4. El trato desigual a los extranjeros o minorías étnicas en lo que respecta a la posesión, tráfico y transferencia de divisas dentro y fuera del país.
5. El trato inconstante a los extranjeros o minorías étnicas en cuanto a la participación en la dirección y administración de compañías estatales.
6. La regulación nacionalista sobre la mano de obra en el nivel de obreros no calificados, con los que ameriten calificaciones profesionales; limitación de la inmigración, desde la introducción de cuotas según nacionalidades, hasta la prohibición total.
7. El uso consciente y dirigido de la propaganda sobre los tópicos arriba mencionados.
8. La campaña de publicidad para promover y/o boicotear los productos nacionales y extranjeros.

Cada uno de estos puntos podría desmenuzarse para resaltar lo ilimitado de las prácticas del nacionalismo económico y ejemplificar en casos particulares de un país, un régimen o unas coyunturas concretas. Con este material se podrían escribir varios libros.

LOS SOFISTAS Y LA “DECADENCIA” DEL MUNDO GRIEGO: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

Roberto Breña S.*

*A mi tío Mario de la Cueva,
quien hace más de veinte años
me puso en el sendero de los griegos.*

47

Introducción

Los sofistas constituyen, quizás, el grupo de pensadores más vilipendiados en la historia de la filosofía. La razón principal es, sin duda, que la más importante y única referencia detallada sobre ellos son los *Diálogos* de Platón, para quien los sofistas no eran sino la encarnación misma del pensar hueco y utilitario. En el extremo opuesto, Platón coloca a su maestro Sócrates. Ya desde aquí, se pueden percibir las distorsiones en las que incurre el discípulo. Si bien es cierto que entre Sócrates y los sofistas existían claras diferencias en

* Doctorado en Historia de las Ideas Políticas en la Universidad Complutense de Madrid.

ROBERTO BREÑA

cuanto a los fines que perseguían y que aquél nunca suscribió el escepticismo extremo de éstos, los medios utilizados eran muy similares. Sócrates no se hacía pagar por sus oyentes y no pretendía prepararlos para una actividad concreta, pero, al igual que los sofistas, centraba su interés en el hombre (desde el punto de vista ético-político y epistemológico), desempeñaba una función eminentemente crítica con respecto a su entorno social y, como ellos, argumentaba mediante recursos retóricos.

La otra razón que a nuestro juicio ha jugado un papel fundamental en la visión negativa que tradicionalmente se ha tenido de los sofistas, es que con frecuencia se les ha considerado como una de las principales causas de la decadencia de la civilización griega al terminar la Guerra del Peloponeso (431-404 a. c.).¹ Constantino D. Tsatsos, por ejemplo, piensa que la sofística “llegó a ser la causa espiritual más fuerte que determinó el hundimiento del mundo griego de la antigüedad”. H. D. F. Kitto, por su parte, después de afirmar que la Guerra del Peloponeso significó el final de la *pólis* como una fuerza creativa, se refiere a los sofistas como pensadores de segundo orden, quienes mediante su visión utilitaria de la vida y su elitismo intelectual contribuyeron de manera decisiva al individualismo, que caracterizó al siglo IV y que debilitó la cohesión de la sociedad griega hasta volverla irreconocible respecto al siglo precedente.² Esta visión ha sido criticada por autores como W.K.C. Guthrie en el plano del pensamiento, y por Morgens H. Hansen y Claude Mossé en el nivel político y social. “Si uno piensa, ahora, en las grandes cosas que quedaban por venir —las filosofías de Platón y Aristóteles, a las que seguirán las de los estoicos, epicúreos y otros filósofos de la época

¹ Aunque, como trataremos de argumentar en la segunda parte de este ensayo, el término “decadencia” resulta excesivo para referirse a lo que sucedió en Grecia a partir de la derrota de Atenas frente a los espartanos en 404 a.c., lo utilizamos aquí, como en otras partes del trabajo, con las reservas que se expondrán posteriormente. Aclaramos, no obstante, que el presente trabajo no pretende negar *in toto* dicha decadencia, ni la participación de los sofistas en la misma, sino solamente *matizar* ambas. Al conjuntar esta modesta pretensión con una crítica a la interpretación exclusivamente platónica de los sofistas, creemos que el intento de revalorización aquí emprendido cumple su propósito.

² Las fuentes son, respectivamente, *La filosofía social de los antiguos griegos*, 1982, UNAM, p. 49 y *The Greeks*, 1991, Penguin Books, p. 167-69.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

helenística— no cabe duda —y esto podría ser válido para la historia griega en general— de que con los Sofistas el pensamiento griego entró no en su decadencia, sino en su primera madurez.”³

¿Quiénes eran los sofistas? ¿Eran un grupo homogéneo? ¿Cuáles eran sus principales doctrinas? En la primera parte de este trabajo responderemos a estas interrogantes para pasar, en la segunda, a una evaluación del papel que jugaron los sofistas en la decadencia de la sociedad griega. Al final, dedicaremos unas líneas a la importancia de la sofística para el pensamiento filosófico desde una perspectiva que va más allá de su momento histórico.⁴

Los sofistas y sus principales doctrinas

Los sofistas fueron un grupo de pensadores griegos que vivieron entre la segunda década del siglo V (h. 480) y la segunda década de la centuria siguiente (h. 380). Aunque la mayoría de ellos nacieron en colonias griegas y enseñaron en muchas ciudades helénicas, su labor intelectual la desarrollaron principalmente en Atenas, el centro cultural indiscutido de la Hélade. Los dos sofistas más importantes son, sin duda, Protágoras y Gorgias,⁵ pero destacan también Pródico, Hipias,

49

³ *Historia de la filosofía griega* (Vol. III), 1988, Gredos, p. 59 (subrayado nuestro). El libro de Hansen, lleva por título *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, 1993, Belles Lettres, y el de Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne. Le modèle athénien*, 1995, Aubier.

⁴ Los intentos por evaluar la sofística desde una perspectiva “no ortodoxa” no son nuevos. Desde Hegel, pero sobre todo a partir de la publicación de la *Historia de Grecia* de Grote a mediados del siglo XIX, filósofos e historiadores de la filosofía de diversas corrientes han argumentado en contra de la interpretación puramente platónica de los sofistas. Al respecto, véase G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, 1981, Cambridge University Press, capítulo 2 (“Towards a history of interpretations of the sophistic movement”), p. 4-14.

⁵ Sobre estos dos pensadores (el primero nacido en Abdera, el segundo en Leontini) existe en español un texto que reúne sus fragmentos y testimonios, además de un estudio introductorio de cada uno de ellos a cargo de José Barrio Gutiérrez. Su título, *Protágoras y Gorgias, Fragmentos y testimonios*, 1984, Ediciones Orbis. En lo sucesivo se citará esta fuente como *Fragmentos y testimonios*.

ROBERTO BREÑA

Trasímaco y Antifón. Otros sofistas menores fueron Critias, Licofrón, Alcídamente y Calicles.⁶

Los sofistas son los creadores del arte retórico, el cual surge de la conciencia de un hecho aparentemente trivial: la relación entre el habla y el mundo es, sobre todo, una *representación*. Esta representación o *logos* puede ser siempre superior a otra si posee ciertas características.⁷ El estudio de estas cualidades tenía como disciplinas fundamentales a la retórica propiamente dicha (el arte de la persuasión a través de la palabra), a la oratoria (el arte de la elocuencia) y a la dialéctica (el arte de refutar y discutir). El desarrollo y profundización de dicho estudio implicaron la creación de la lógica, la gramática y la lingüística. Asimismo, la retórica sofista trajo consigo el surgimiento y desarrollo de una amplia gama de ciencias de la cultura: la epistemología, la ética, la psicología, la estética, la teoría de la religión, la sociología y la ciencia política.⁸ Es decir, la “revolución sofista” no fue sólo, ni primordialmente, una revo-

50

⁶ Como lo señala Jacqueline de Romilly, en *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, 1988, Éditions de Fallois, es muy importante distinguir a los primeros sofistas de algunos de sus seguidores, cuyos excesos retóricos desacreditaron al pensamiento sofista en general. Además de unos cuantos fragmentos “originales” de algunos de los autores arriba mencionados, se conservan dos fuentes anónimas de este pensamiento: un breve texto conocido como *Discursos Dobles* o *Discursos Ambiguos*, encontrado al final de un manuscrito del filósofo escéptico Sexto Empírico (s. II d.c.) y el *Anónimo Jámblico*, que consiste en una larga cita dentro de una obra de este autor neoplatónico (s. II-III d.c.). Una buena antología de prácticamente todo el pensamiento sofista que se conserva en la actualidad es la de Michael Gagarin y Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, 1995, Cambridge University Press (ver sección V del texto, p. 173-311).

⁷ La palabra griega *logos* tiene una multiplicidad de acepciones. En el dominio del lenguaje, significa discurso, descripción o argumento verbal. En el área del pensamiento, significa razonamiento o explicación. Por último, en relación con el mundo (aquello sobre lo cual podemos hablar y pensar) puede ser traducido por principios estructurales o leyes naturales. Véase Kerferd, *op. cit.*, p. 83. Como lo señala Guthrie, *op. cit.*, p. 179, a la retórica se le conocía también como el “arte de los *logoi*”, lo que llevaba necesariamente, dada la plurisemia del término, a concepciones muy diferentes del arte del que era objeto.

⁸ Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1981, Editorial Ariel, p. 159.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

lución formal, sino una serie de innovaciones con contenidos diferentes en muchas áreas del conocimiento.⁹ Podríamos definir a la sofística como una *filosofía crítica de la cultura* cuyo origen, objetivo y recurso es el cuestionamiento permanente de todo lo humano.

La lista de las áreas del saber que se desarrollaron a raíz de la sofística refleja claramente que el ser humano se había convertido en el centro del pensar filosófico, dejando en un segundo plano a la naturaleza, preocupación principal de las escuelas presocráticas. Con la sofística, el hombre, como individuo moral y como ser social, como sujeto cognoscente capaz de incidir sobre su circunstancia a través del conocimiento adquirido, se convierte en la problemática fundamental. Este cambio radical de perspectiva filosófica y la postura crítica frente a todo lo heredado son características comunes de los sofistas, así como su utilización de técnicas retóricas de diversa índole, su empirismo y escepticismo epistemológicos y, por último, su confianza en la utilidad de la labor pedagógica que realizaban. Sin embargo, aquí terminan las coincidencias. Tanto en el plano como ético como en el político, es posible encontrar posiciones muy diversas al interior del movimiento sofista. Si a ello se agrega el marcado individualismo que caracterizaba la conducta personal de los sofistas, no es casual entonces que cuando se hace referencia a la sofística se hable de “los sofistas” o de “movimiento sofista” y no de “escuela sofista”.

Los sofistas trastocaron los valores fundamentales de la *pólis* griega a través de un cuestionamiento muy profundo de los principios que la habían sostenido hasta entonces. Sin embargo, en diversos campos, pensadores griegos de distintas escuelas presocráticas habían ya abierto el camino para el arribo de la sofística a Atenas hacia mediados del siglo

51

⁹ La sofística tuvo resonancia en diversos campos de la actividad artística e intelectual de la Atenas del siglo V, sobre todo en la tragedia y en la historiografía. En lo que respecta a la primera, esta influencia es manifiesta en Eurípides, quien en varias de sus obras refleja un claro conocimiento de los nuevos problemas morales planteados por los sofistas. En cuanto a la historiografía, la influencia del pensamiento sofista sobre Tucídides es palpable a lo largo de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Al respecto, véase las ps. 25-32 de la introducción de Francisco Romero Cruz a dicho texto, 1994, Ediciones Cátedra.

ROBERTO BREÑA

V.¹⁰ La serie de transformaciones intelectuales provocadas por los sofistas son fundamentales para entender el apogeo de Atenas, ciudad que encarna, casi por sí sola, lo que se denomina comúnmente “la Grecia clásica”.¹¹

En el plano epistemológico, los sofistas pusieron en duda la posibilidad de un conocimiento objetivo. Siguiendo a Heráclito en su polémica con Parménides, consideraban a la realidad como algo en constante cambio; “al estar comprendidos dentro de esa realidad, no sólo los objetos de conocimiento, sino también el mismo sujeto que conoce, es lógico que no pueda admitirse nada inmutable, universal y necesario”.¹² La única forma de conocimiento que acepta Protágoras son las sensaciones y éstas poseen necesariamente un carácter subjetivo, es decir, relativo, como se refleja en su célebre frase: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.”¹³ Protágoras niega la existencia de un absoluto situado detrás de los fenómenos del mundo de los sentidos, así como detrás del mundo de los valores: ninguna representación puede pretender con mayor derecho ser verdadera, ya que todas lo son igual-

52 | ¹⁰ P. ej., Kerferd, *op. cit.*, p. 13 y 14, menciona a Heráclito, Parménides y a los pluralistas (Empédocles y Anaxágoras) como antecedentes directos de las preocupaciones sofistas sobre cuál era la naturaleza del conocimiento. Nestle, por su parte, menciona que la preocupación por el aspecto ético-espiritual del hombre que caracteriza a la sofística es posible encontrarla en autores anteriores como Jenófanes, Heráclito y Demócrito, además de los pitagóricos, *op. cit.*, p. 113.

¹¹ Sobre la importancia de los sofistas, Romilly es categórica: “A decir verdad, no comprenderíamos nada de lo que fueron el siglo de Pericles y el ‘milagro girego’ si no tenemos una idea clara de la naturaleza y del alcance de su influencia.” *Op. cit.*, p. 10.

¹² *Fragmentos y testimonios*, p. 17 (la cita está tomada del primer estudio introductorio de Barrio Gutiérrez).

¹³ *Ibid.*, p. 51 (la fuente es Sexto Empírico). Esta doctrina del *homo-mensura* la expone y defiende Protágoras de la crítica socrático-platónica en el diálogo *Teeteto*. Es en este texto (166d) donde Sócrates refiere el supuesto desprecio de Protágoras por la sabiduría y su definición de la misma como la habilidad para hacer parecer las cosas buenas como malas y viceversa. En el *Fedro* (267a), Platón había caracterizado a la retórica sofística como una actividad intelectual que privilegiaba a la apariencia sobre la verdad.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

mente.¹⁴ El filósofo de Abdera no cree que los usos y costumbres de un pueblo sean mejores que los de otro. No existe, para él, una instancia que pueda decidir cuáles son los valores verdaderos; todos ellos son productos culturales humanos: la moral, el arte, la religión y el Estado. El relativismo epistemológico de Protágoras deriva pues en un relativismo sociológico.¹⁵

De lo anterior se deduce lógicamente el agnosticismo de Protágoras, recogido en otra conocida frase: “Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”.¹⁶ Esta postura frente a los dioses de la ciudad fue un elemento profundamente perturbador de la vida social griega ya que, como escribe Nestle: “La coincidencia entre la religión y el orden estatal había sido hasta entonces el presupuesto indiscutido de la polis.”¹⁷ O, en palabras de Guthrie: “El culto a los dioses era parte integrante de la vida del Estado y una poderosa fuerza cohesiva.”¹⁸

Es cierto que, desde la fundación misma de toda ciudad griega, existía un nexo muy estrecho entre ésta y los dioses, sobre todo con las deidades

¹⁴ Nestle, *op. cit.*, p. 119-21. El relativismo sofista se correspondía a una teoría del lenguaje (desarrollada principalmente por Protágoras y Pródico) que intentaba hacer concordar a éste con la “realidad”. Como lo muestra Kerferd, *op. cit.*, p. 68-73, dicho intento no estuvo exento de contradicciones. En el *Cratilo*, Platón intenta resolver este problema mediante su conocida teoría de las Ideas.

¹⁵ Esta nueva manera de ver a otros pueblos y culturas se derivaba en buena medida del desarrollo que habían alcanzado los estudios etnográficos por parte de los primeros historiadores y geógrafos griegos, conocidos como “logógrafos”, durante los siglos VII y VI. La *Historia* de Herodoto, con sus relatos sobre las costumbres de los egipcios, persas, escitas, lidios y otros pueblos, jugó también un papel importante en este sentido.

¹⁶ *Fragmentos y testimonios*, p. 73 (la fuente es Diógenes Laercio).

¹⁷ Nestle *op. cit.*, p. 179. Existía también, evidentemente, un nexo entre la religión y la moralidad en el mundo griego; sin embargo, nuestra óptica judeo-cristiana tiende a deformar la naturaleza de dicha vinculación y, por consiguiente, a exagerar el impacto de la sofística en este rubro. Bowra brinda una excelente visión panorámica de la moralidad griega en el capítulo V de su libro *The Greek Experience*, 1957, Mentor Books, p. 97-114 (“The good man and the good life”).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 225.

ROBERTO BREÑA

tutelares; sin embargo, la crítica sofista a la religión debe ser ubicada en su contexto: la religión griega, politeísta y antropomórfica, nunca fue una doctrina unitaria y rígida, jamás tuvo un texto sagrado y nunca contó con una Iglesia organizada. Además, carecía de una cosmología revelada, de una escatología generalmente aceptada, de la idea de redención y de la noción de ortodoxia religiosa.¹⁹ Esta heterogeneidad y flexibilidad de la religión helénica ubica la crítica sofista de la misma en su justa dimensión y atenúa su carácter novedoso al colocarla dentro de un proceso continuo de discusión racional de todo lo concerniente a los dioses que se dio desde los tiempos de Hesíodo (s. VIII). El escepticismo frente a los dioses “no era ni nuevo ni revolucionario. En los últimos años del siglo VI, Jenófanes de Colofón había denunciado las viejas historias de mala conducta divina y se pronunció por un único ser divino, sólido y esférico.”²⁰

Lo anterior no pretende negar el papel protagónico que, en términos generales, jugaron los sofistas con sus críticas a las creencias religiosas tradicionales, sino atenuar una interpretación de dicha crítica que pretende dotar a la religión griega del periodo clásico de una homogeneidad, un carácter institucional y un peso específico sobre la conciencia griega que, en realidad, no poseía. Es cierto que Protágoras fue acusado de impiedad o *asébeia*. Sin embargo, dicho cargo era bastante común en la Atenas de Pericles y se utilizaba indistintamente para condenar a artistas (Fidias), amantes/esposas de políticos (Aspasia), filósofos (Anaxágoras) o trágicos (Eurípides).²¹

¹⁹ Kerferd *op. cit.*, p. 163-4 y Bowra, *op. cit.*, p. 54.

²⁰ Bowra, *La Atenas de Pericles*, 1974, Alianza Editorial, p. 185 y 186. Como apunta Guthrie, *op. cit.*, p. 224, todos los filósofos presocráticos “difundieron concepciones de la religión muy lejanas del antropomorfismo de los cultos populares u oficiales basados en el panteón homérico”. Volviendo a los “logógrafos”, Nestle afirma que la crítica racionalista de los mitos que ellos llevaron a cabo es un síntoma “del proceso de disolución en que se encontraba la religión griega ya en el siglo VI antes de Jesucristo”, *op. cit.*, p. 85.

²¹ A pesar de estas muestras de intolerancia, Atenas era, como lo dijo el propio Sócrates, “la ciudad de Grecia en que existe mayor libertad para hablar”. Platón, *Gorgias* (introducción, traducción y notas de Francisco García Yagüe), Aguilar, 1989, 461e, p. 52. Respecto a la acusación hecha a Protágoras, éste abandonó la ciudad antes de que se llevara a cabo el juicio. Como se sabe, Sócrates también fue acusado de impiedad (entre otros cargos), pero rehusó escapar y fue condenado a beber la cicuta en el 399 a.c.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

Un elemento, tal vez más disruptivo para la vida en sociedad que la crítica a los dioses, es la distinción, tan cara a los sofistas, entre *physis* (naturaleza) y *nómos* (ley, convención o costumbre).²² En su dimensión específicamente jurídica, esta contraposición entre lo que era natural, y lo que era producto de convenciones humanas, necesariamente terminaba poniendo en entredicho las leyes de la ciudad. En el *Protágoras*, Platón pone las siguientes palabras en boca del sofista Hipias: “Varones aquí reunidos, a todos los considero parientes y conciudadanos por naturaleza, no por ley, pues lo semejante está por naturaleza emparentado con lo semejante; la ley, en cambio, que es tirano de los hombres, fuerza muchas cosas contra la naturaleza.”²³ En otras palabras, por primera vez en la historia de Occidente surgía la distinción entre derecho natural y derecho positivo.

Esta distinción, cuando adjudicaba a la *physis* un valor prescriptivo inalienable, ponía en entredicho una de las virtudes cardinales de la Grecia antigua, la justicia, y si bien podía llevar a la defensa del cosmopolitismo (entendido como fraternidad universal) por parte de sofistas como Hipias o Antifón, o a una condena de la esclavitud, como en el caso de Alcídamente, el simple hecho de cuestionar la idea de lo justo tenía un enorme efecto disruptivo sobre el funcionamiento de la sociedad griega en vista de que, como escribe Romilly, la justicia “era la regla de oro de la moral griega”.²⁴ Guthrie, por su parte, afirma que “para todos los griegos, los términos ‘justicia’ y ‘justo’ (*dikaion*) conllevaban una impronta de valor moral positivo: en realidad abarcaban un campo tan

55

²² Dicha antítesis puede considerarse la dicotomía fundacional de las cuestiones más importantes debatidas por los sofistas: la religión (¿los dioses existen por *physis* o por *nómos*?), la enseñabilidad de la virtud, la organización política, la igualdad, etc. Guthrie, *op. cit.*, p. 66 y 67.

²³ *Protágoras* (introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik), 1994, UNAM, 337c y d, p. 36.

²⁴ *Op. cit.*, p. 178. Las otras tres virtudes cardinales de la moralidad helénica eran la sabiduría, la templanza y la valentía. El cosmopolitismo al que se hace referencia se encuentra claramente expresado en la frase de Antifón citada por Romilly, *ibid.*, p. 139-40. Respecto a la crítica sofista a la esclavitud, Kerferd apunta que, en realidad, fueron los estoicos los primeros en *desarrollar* la idea que ningún hombre es esclavo por naturaleza, *op. cit.*, p. 156. De hecho, lo mismo se podría decir sobre el cosmopolitismo.

ROBERTO BREÑA

amplio que la idea expresada por *dikaion* podría decirse coextensiva con la de valor moral”.²⁵

Decir que las leyes son una convención, opuesta a la naturaleza, puede implicar la idea de una convención útil, benéfica; pero también, y éste fue el sentido que los sofistas posteriores privilegiaron, puede referir a dichas leyes como algo que no sólo no tiene que ser obedecido necesariamente, sino que incluso debe ser rechazado, en la medida en que es contrario a la naturaleza.²⁶ Para Kerferd, si bien las críticas sustentadas en la noción de *physis* minaban el sustento de las normas de conducta tradicionalmente aceptadas, su objetivo real “fue instituir un conjunto de reglas más satisfactorias en lugar de las que ya no eran aceptables en su totalidad”.²⁷ Estemos o no de acuerdo con esta interpretación, lo fundamental es que, después de los sofistas, la moral (y el derecho entendido como una extensión de la misma) ya no podía extraer su justificación de los dioses o de valores absolutos, sino que tenía que buscarla en el análisis crítico y argumentado de los problemas que plantea la vida en sociedad.

56 Las reacciones contra los sofistas, cuyo ejemplo más conocido en un plano no filosófico es la comedia *Las nubes* de Aristófanes (representada en 423 a.c.), no se hicieron esperar.²⁸ No podía ser de otra manera frente a un grupo de profesores itinerantes que decían que no había más verdad que las impresiones sensibles de cada quien, que era imposible saber si los dioses existían y que la justicia era en buena medida una convención,

²⁵ *Op. cit.*, p. 99.

²⁶ Debe advertirse que, incluso un escepticismo radical como el de Gorgias, nunca se tradujo en una negación del valor de la justicia. En el diálogo que lleva su nombre esto es evidente en más de una ocasión. En 454b, p. ej., afirma que la retórica tiene que ver con lo justo y lo injusto y en 457a, b y c, es enfático al afirmar que si algunos oradores faltan a la justicia, esto no debe ser achacado a quien la enseña, sino “a quien no ha hecho el debido empleo” de la misma, *Gorgias*, p. 36 y 42-3.

²⁷ *Op. cit.*, p. 128.

²⁸ El hecho de que Aristófanes no distinga a Sócrates de los sofistas, en la crítica que hace a ambos en esta obra, puede ser que refleje su falta de refinamiento filosófico, pero refleja también que en la mente popular dicha distinción no existía o, por lo menos, no era tan clara como Platón indica en algunos de sus diálogos.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

es decir, un producto del hombre. El término “profesores” utilizado en la oración anterior debe ser enfatizado. Los sofistas se consideraban a sí mismos, antes que nada, *pedagogos*. Aunque en el plano epistemológico eran relativistas (Protágoras), cuando no escépticos (Gorgias), los sofistas estaban convencidos de su capacidad para transmitir conocimientos en todas las ramas del saber humano. Estos saberes constituían una educación integral que permitiría a los jóvenes desenvolverse con éxito en las diferentes instancias políticas abiertas a la participación ciudadana en la Atenas de entonces.

Con el fin de poner en tensión todas las ideas, sin importar su procedencia o nivel de aceptación, la retórica, la oratoria y la dialéctica sofistas se servían de la antilogía (la confrontación de dos argumentos dentro de una discusión)²⁹ y de la erística (conjunto de artificios argumentativos cuya finalidad era imponerse al oponente en la discusión).³⁰ Mediante las tres disciplinas mencionadas, los sofistas pretendían brindar una preparación que formara discípulos capaces de destacar en la vida pública. “En este arrogarse la capacidad de enseñar el dominio de la ciudadanía había algo revolucionario en relación con las ideas que sobre la ética tenía la vieja nobleza. De acuerdo a ésta, la excelencia era un derecho de nacimiento de los nobles y de nadie más. Los sofistas tocaron aquí el problema fundamental de la pedagogía: si las cualidades naturales o la educación es lo decisivo en la formación de la mente y el carácter.”³¹

57

²⁹ Para Kerferd, la antilogía es “tal vez el elemento más característico del pensamiento de todo el periodo sofista”, *op. cit.*, p. 85.

³⁰ En el *Eutidemo* (272 a y b), Sócrates habla de erística para referirse a la capacidad de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro de refutar mediante su habilidad de palabra absolutamente todo, tanto lo verdadero como lo falso indistintamente.

³¹ Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 1971, Meridian Books, p. 95. Los sofistas cobraban altas sumas por sus enseñanzas, por lo que solamente los jóvenes de familias acaudaladas podían asistir a sus cursos. Algunas de estas familias, como los Alemeónidas (a la que pertenecía Pericles), habían controlado la escena política ateniense desde el siglo VI a.c. No está de más recordar que para un griego de la época clásica la noción de “vida pública” (o “vida dedicada a la *pólis*”) comprendía un universo social y moral bastante más amplio que el nuestro.

ROBERTO BREÑA

Esto nos lleva a una problemática con la distinción ya planteada entre *physis* y *nómos*; nos referimos al debate entre naturaleza y *areté* (o virtud) o, en otras palabras, la cuestión de la enseñabilidad de la virtud.³² Si ésta podía ser enseñada, ello tendría profundas consecuencias para la estructura y el funcionamiento de la sociedad. En primer lugar, como se infiere de la cita de Zeller, la enseñabilidad de la virtud puede traducirse en un medio de movilidad social, ya que, en principio, cualquier miembro de la sociedad podía aprender a ser virtuoso. Se trata, en este caso, de un elemento que atentaba contra los principios jerárquicos que, en mayor o menor medida, jugaban un papel en los regímenes políticos de todas las ciudades griegas, incluida Atenas. En segundo lugar, si la virtud es enseñable, aquellos que son capaces de enseñarla adquieren una importancia de primer orden para el cambio social y, al mismo tiempo, para el mantenimiento de la estabilidad de la *pólis*.

Diversas teorizaciones sofistas sobre la política y la sociedad tenían implicaciones que iban en contra del pensamiento griego tradicional. En este rubro es importante hacer notar que el individualismo exacerbado del que se suele acusar a los sofistas se vincula con el desarrollo de la democracia, en la medida en que ésta supone un respeto al individuo que era inédito en la historia de Occidente. Para la democracia ateniense, la opinión de todos y cada uno de los ciudadanos tenía valor en sí misma y, por lo tanto, debía ser escuchada y tomada en cuenta.³³ En este sentido,

³² “La traducción tradicional de *areté* por *virtud* obscurece hasta cierto punto la importancia de este debate. En términos generales, la virtud que denota la *areté* comprendía todas esas cualidades en un hombre que garantizaban el éxito en la sociedad griega y de las cuales, con razón, podía esperarse que aseguraran la admiración de sus conciudadanos; lo que iba acompañado en muchos casos por recompensas materiales de consideración.” Kerferd, *op. cit.*, p. 131. La enseñabilidad de la virtud fue un tema que preocupó mucho a Platón, como resulta evidente en el *Protágoras*, el *Menón* y *La República*.

³³ Sin embargo, el individualismo epistemológico de los sofistas y el individualismo como actitud vital que los caracterizaba, no tenían necesariamente implicaciones políticas de corte individualista en lo que respecta a la participación en los asuntos públicos (como sería el caso, después, con corrientes como el cinismo y el epicureísmo). Gorgias fue uno de los primeros y más decididos defensores de la idea de la unión de todos los griegos o panhelenismo; idea que sería retomada y ampliada por su discípulo Isócrates.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

destaca una exposición, que se puede considerar la primera justificación de la democracia participativa en la historia del pensamiento político: que hace Protágoras, en el diálogo platónico que lleva su nombre, sobre la capacidad que tienen todos los ciudadanos de compartir la virtud política y, por lo tanto, de participar en los asuntos de la ciudad.³⁴ En ella sostiene que todos los hombres tienen la capacidad de adquirir una cierta competencia política y moral a través de la enseñanza. Volvemos así al debate entre *physis* y *nómos*, pero en este caso son las convenciones humanas las consideradas prioritarias. Al introducir en la discusión política términos como *isonomía* y *homónoia* (igualdad en el ejercicio de los derechos políticos y concordia política basada en la igualdad de los ciudadanos), los sofistas estaban convirtiendo a la igualdad política en un aspecto central de dicha discusión.³⁵ Ellos fueron también los primeros en hablar de la idea de contrato social como origen y fundamento de la sociedad.³⁶

En su libro *Problemas de la democracia griega*, Romilly escribe: "El debate entre Sócrates y los sofistas trata siempre sobre el sentido que debería tener una buena educación, fuente de una buena política."³⁷ Esta íntima relación entre educación y política fue lo que hizo de la retórica una disciplina tan importante dentro del mundo ateniense. El éxito en la vida política, en la vida de la *pólis*, dependía del arte retórico y esto otorgó un poder sin precedentes a quienes lograban dominarlo, así como a aquellos capaces de enseñarlo. Ahora bien, el nacimiento de la retórica en Siracusa y en Atenas a mediados del siglo V guarda una

59

³⁴ M. I. Finley considera que Protágoras formuló la única teoría democrática del mundo griego, *El nacimiento de la política*, Editorial Crítica, 1986, p. 164 (nota 7). Sobre Protágoras como pensador político y su marcado contraste con Platón en este campo, véase Kerferd, *op. cit.*, p. 139-47.

³⁵ Al respecto, véase Kerferd, *op. cit.*, p. 149-53. El término griego *isegoria* (derecho a tomar la palabra en la Asamblea) también tenía claras vinculaciones con la propuesta política de Protágoras. Finley, *op. cit.*, p. 182.

³⁶ Según Romilly, *op. cit.*, p. 195-7, Protágoras, Hipias, Antifón y Licofrón trataron el tema del contrato. Sin embargo, Kerferd, *op. cit.*, p. 128 y 147, piensa que esta atribución no se justifica en los casos de Protágoras y Licofrón. En cualquier caso, se trata solamente de *precursores* de una idea central en la historia del pensamiento político. A este respecto, véanse las precisiones de Guthrie, *op. cit.*, p. 139, nota 1.

³⁷ *Problèmes de la démocratie grecque*, 1975, Hermann, p. 186.

ROBERTO BREÑA

relación directa con la democracia. Ya Aristóteles había hecho notar que el surgimiento de la retórica en Siracusa en esos años había coincidido con la caída de la tiranía y con la instauración de un régimen democrático. En el caso de Atenas, de lo dicho hasta aquí se desprende también una clara vinculación entre retórica y democracia. El lugar privilegiado que ocupa la discusión (el debate, la deliberación) dentro del arte retórico y su énfasis en la idea de que todos los argumentos, incluso los aparentemente más débiles y menos populares en un determinado momento, tienen algo que aportar a dicha discusión, son elementos que chocan frontalmente con cualquier visión elitista de la política. Es por ello que un autor como Guthrie considera que la retórica es el arte democrático "par excellence", ya en que su florecimiento es inconcebible bajo regímenes tiránicos.³⁸

Es cierto que el vínculo entre retórica y democracia se diluiría poco a poco en una relación más amplia, la que se establecería entre la retórica y la política en general, relación que caracterizaría a todo el mundo antiguo. No obstante, es importante retener esta vinculación (aquí solamente apuntada) entre educación, retórica y democracia en la Atenas de los siglos V y IV a.c.

La decadencia del mundo griego a partir de la derrota ateniense

60

Tras el asesinato del reformador democrático Efialtes en 457 a.c., uno de sus seguidores, de nombre Pericles, iniciaba su exitosa carrera política, la cual no terminaría sino con su muerte en 429 a.c. Con el tiempo, este político ateniense, el más grande estadista de la Grecia clásica, se convertiría en el protector de Protágoras en particular y de las ideas sofistas en general. Este periodo, así como las tres últimas décadas del siglo, constituyen la época en que la sofística se desenvuelve y alcanza su máximo desarrollo.³⁹

³⁸ Guthrie, *op. cit.*, p. 181.

³⁹ En el siglo II d.c. floreció en Atenas, así como en otras ciudades griegas del Asia Menor y en Roma, un movimiento retórico que se conoce como la "segunda sofística". Aunque importante desde una perspectiva literaria, su trascendencia desde el punto de vista filosófico es prácticamente nula. Al respecto, véase la introducción de María Concepción Giner Soria a *Vidas de los Sofistas* de Filóstrato, 1982, Gredos, p. 7-55.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

La asamblea o *ecclesia*, el consejo o *boulé*, los tribunales y otros puestos públicos ocupados por ciudadanos; todas eran instancias democráticas de gobierno funcionando activamente y constituían la realidad política ateniense durante esos años. En este contexto pudo darse el surgimiento y desarrollo de un conjunto de pensadores, pedagogos y críticos sociales como lo fueron los sofistas. La retórica y la oratoria, medios para el debate y la confrontación de ideas que ellos proponían como actividad permanente, se convirtieron en instrumentos idóneos para el desarrollo político y social de la democracia ateniense.⁴⁰ Este aspecto de la política ateniense, novedoso a mediados del siglo V a.c., pierde ese carácter cincuenta años más tarde. A partir de la muerte de Pericles, no surgió ningún líder político que tuviera interés en proteger y promover a los sofistas y sus ideas. Fueron sustituidos por una escuela retórica cuyo interés se centraba exclusivamente en la oratoria. A lo largo del siglo IV a.c. esta escuela, fundada por Isócrates, el retórico más importante de la época, rivalizaría con la Academia platónica por brindar una educación rigurosa a los jóvenes atenienses.

Sobre la casualidad que existe entre el contexto esbozado más arriba y la sofística, Romilly escribe: "Sin una cierta situación material y política, los pensadores, tal vez, no podrían ejercer una influencia realmente amplia; pero, a la inversa, sin los pensadores la situación no evolucionaría de manera tan clara o tan radical."⁴¹ Esta coincidencia entre una determinada situación socio-política y la sofística nos habla de una causalidad

61

⁴⁰ Robert Cohen calcula que el aparato político administrativo ateniense requería para su funcionamiento de 8,000 servidores públicos a mediados del siglo V. Ver *Atenas, una democracia*, 1985, Ediciones Orbis, p. 71. En Atenas, es sabido, las mujeres, los metecos (extranjeros) y los esclavos estaban excluidos de la vida política pública. El mismo autor (en una estimación demasiado elevada si la comparamos con otras) calcula la población total de la ciudad en ese tiempo en alrededor de 450,000 personas, de las cuales sólo 30,000 podían participar políticamente, *ibid.*, p. 92.

⁴¹ *Les grandes sophistes dans...*, p. 165. Sobre esta relación, esta misma autora afirma: "Si cada pensador en cada momento debe mucho de su inspiración a las condiciones políticas, sociales y culturales del momento, el ejemplo de los sofistas prueba bastante bien que lo inverso es, por lo menos, igualmente cierto: al dar una forma precisa y lúcida a las aspiraciones latentes del momento, los intelectuales le confieren una fuerza considerable y casi irresistible." *Ibid.*, p. 277.

ROBERTO BREÑA

que no sólo no es unidireccional sino que, como con cualquier otro movimiento intelectual, es muy difícil establecer la magnitud de las influencias recíprocas. Lo cierto es que la democracia ateniense constituía un ambiente propicio para el desarrollo de un pensamiento como el de los sofistas y que el cenit de su labor crítica coincide con los años de “mayor vitalidad” de la asamblea ateniense. El uso de la expresión anterior se refiere al hecho de que, a partir del 404 a.c., la *ecclesia* no volvería a jugar el papel que había jugado desde las reformas de Efialtes. Como ha mostrado Hansen, buena parte de sus poderes, en lo que a política interna se refiere, pasaron a manos de los tribunales y de las comisiones legislativas conformadas por los *nomotetēs*. Esto es lo que el historiador danés llama la “democracia reformada” de la Atenas del siglo IV a.c., la cual se distanció de los principios democráticos radicales que los atenienses habían seguido el siglo anterior y que habían provocado una serie de crisis políticas y de catástrofes militares que no debían repetirse.⁴²

62 Diversos factores jugaron un papel importante en los cambios que se dieron en la mentalidad ateniense durante las tres últimas décadas del siglo V a.c.: la guerra con Esparta, la peste que asoló a Atenas al principio de la misma, la guerra civil que dicho conflicto desencadenó entre los atenienses y la desmedida ambición de éstos, no sólo a nivel individual, sino como ciudad rectora de un imperio que mostraba cada vez más un carácter profundamente autocrático.⁴³ Los sofistas “de segunda generación”, en un contexto social como el que se desprende de los factores enumerados, desvirtuaron muchas ideas del pensamiento sofista original, a tal punto que llegó a establecerse una relación directa entre sofística e inmoralismo.⁴⁴ Esta vinculación, simbolizada por un supuesto contraste

⁴² *Op. cit.*, p. 182-3 y 346-7. En relación con la transición del siglo V al IV a.c. en el aspecto político, Mossé, *op. cit.*, p. 178, concluye que no se puede decir que la soberanía del pueblo haya sido reemplazada por la soberanía de la ley (o, en otras palabras, la asamblea por los tribunales), pero agrega que sí se dio una limitación de la soberanía popular en la medida en que la política se profesionalizó, se hizo más técnica (sobre todo a raíz del desarrollo de la oratoria), y, en consecuencia, aumentó el número de ciudadanos “pasivos”.

⁴³ Romilly, *Les grands sophistes dans...*, p. 160-3.

⁴⁴ Un buen ejemplo de lo distantes que estaban los primeros sofistas de sostener posturas inmorales, es el alegato en favor de la virtud atribuido a Pródico y referido por Jenofonte, en el libro segundo de los *Recuerdos de Sócrates* (introducción,

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

moral irreductible entre Sócrates y los sofistas, marcaría a la sofística de manera indeleble, provocando durante siglos una serie de interpretaciones parciales y sesgadas de ella.

Baste el caso de Protágoras para ilustrar este punto. A pesar de su relativismo epistemológico, el pensamiento de Protágoras, como lo muestra ampliamente el diálogo platónico que lleva su nombre, era un pensador profundamente preocupado por la areté política: un conjunto de virtudes, entre las que destacaba la justicia, que son consideradas imprescindibles por el filósofo de Abdera para la sobrevivencia de la pólis. “Él, por consiguiente, puso extraordinariamente de relieve la ley y declaró que eran las leyes del estado y la opinión pública las maestras del bien y que esta enseñanza comenzaba con la infancia y modelaba la personalidad de un hombre. Cuanto más escéptico se volvía Protágoras acerca de los dioses, tanto más firmemente se aferraba a su creencia en la ley. Era su baluarte contra el escepticismo nihilista y su confianza en el desarrollo de las sociedades civilizadas.”⁴⁵ En las referencias con las que contamos sobre él, no podemos encontrar una sola línea en contra de la justicia y sí, en cambio, una clara preocupación por la vida cívica. Sin embargo, su relativismo podía llevar, como de hecho lo hizo, hacia el inmoralismo mencionado líneas arriba. Lo mismo se puede decir de otros planteamientos sofistas. La distinción entre *physis* y *nómos* podía derivar, como en el caso de Protágoras, en una defensa de la democracia, pero también podía desembocar en la “ley del más fuerte” de Trasímaco o Calicles.⁴⁶

63

traducción, y notas de Juan Zaragoza), 1993, Gredos, p. 66-70. La deferencia con la que Platón trata en más de una ocasión a Protágoras y a Gorgias, indica que él estaba consciente del contraste entre los primeros sofistas y sus seguidores. “Los viejos sofistas eran hombres honorables y altamente respetados, a quienes no era extraño que sus ciudades natales encomendaran misiones diplomáticas.” Zeller, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵ Bowra, *La Atenas de Pericles*, p. 189.

⁴⁶ Respecto a Calicles, el diálogo platónico *Gorgias* es la única referencia histórica con la que se cuenta sobre él. Como argumenta persuasivamente Romilly, *Les grands sophistes dans...*, p. 182-7, si los sofistas hubieran defendido tesis como las que Platón le atribuye en dicho diálogo, no había tenido necesidad de “inventar” a este personaje (cuya existencia real pone en duda esta autora), sino que hubiera podido atribuirlos a alguno de los sofistas conocidos históricamente.

ROBERTO BREÑA

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la decadencia de Grecia se inició con la derrota ateniense en 404? Si bien Atenas nunca volvería a gozar de la influencia política que tuvo en el mundo helénico durante la segunda mitad del siglo V, el régimen político democrático que la caracterizó durante ese periodo, y que constituía el principal resorte de su vigor y dinamismo social, no sufrió modificaciones sustanciales. Tan solo un año después, en 403 a.c., la democracia fue restaurada y Atenas no volvió a tener un gobierno oligárquico hasta la derrota definitiva frente a los macedonios en 322 a.c., simbolizada por la trágica muerte de Demóstenes ese mismo año. “La democracia recibió un golpe traicionero el 404 a.c.; pero, después de un breve periodo de oligarquía en el momento de la victoria espartana, la democracia se restableció y lo hizo con extraordinaria calma, moderación y buen sentido, para sobrevivir otros ochenta años. Y durante este periodo proporcionó, como lo había hecho desde 462 a.c., un gobierno pacífico, moderado, eficiente y popular al mayor y más complejo estado de Grecia.”⁴⁷

64 Frente al argumento de que fue a partir del desenlace de la Guerra del Peloponeso que se hicieron patentes los abusos en los que incurrió la democracia, se puede argüir que ya desde los comienzos del conflicto, demagogos como Cleón habían mostrado los excesos en que aquella podía caer. De hecho, desde muchas décadas antes, el abuso del ostracismo como arma política había puesto en evidencia dichos excesos.⁴⁸ En última instancia, como ya se apuntó, las reformas que los propios griegos atenienses realizaron a sus instituciones políticas, a partir de la restauración democrática en 403 a.c., apuntaban a una limitación de los poderes no sólo de la asamblea, sino también de los dirigentes políticos, y a un reestablecimiento del respeto a las leyes.

⁴⁷ W. G. Forrest, *La democracia griega*, 1966, Ediciones Guadarrama, p. 38. En el año 462 a.c., el ya mencionado Efiltes había reducido drásticamente el poder del Areópago, antiguo consejo de nobles. La importancia de esta reforma la resume el mismo Forrest cuando afirma que después de esa fecha el ateniense medio era conservador, estaba deseoso de conservar lo que tenía, “por la simple razón de que en todos los puntos capitales tenía lo que deseaba”, *ibid.*, p. 221.

⁴⁸ Sobre la ambición individual desmedida que supuestamente se presentó como consecuencia de la sofística, y cuyo ejemplo más notable sería Alcibíades, lo hecho por Temístocles sesenta años antes o por Hipias (hijo del tirano Pisístrato) a finales del siglo VI a.c., bastan para comprobar que dichas actitudes no fueron privativas de una determinada época de la historia ateniense.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

La utilización del año 404 a.c. como la fecha que marca el inicio de la decadencia de Grecia debe ser vista con cautela porque tiende a simplificar la historia griega al considerar a Atenas como un bloque social, político, militar, económico y cultural completamente homogéneo en el que todo surge (y, por lo tanto, todo se derrumba) al mismo tiempo.⁴⁹ Es claro que todos estos aspectos están interrelacionados pero, en cualquier caso, el “derrumbe” no fue ni tan generalizado ni tan uniforme como a veces se pretende.

Fijar el inicio del declive del pueblo griego en 404 a.c. reforzaría, incluso, el argumento de considerar a los sofistas como una causa más, y no la más importante, de dicho declive, en la medida en que se considera que la causa del mismo fue sobre todo una derrota militar.⁵⁰ Es claro que la pérdida del imperio marítimo ateniense, a raíz del descalabro militar frente a Esparta, incidió negativamente sobre el desarrollo económico, tal como se había dado durante buena parte del siglo V a.c., pero ello no llevó a la pérdida de la estabilidad social.⁵¹ Asimismo, la derrota en el 404 a.c. provocó que Atenas perdiera el lugar que había ocupado en el contexto político griego desde las Guerras Médicas. La ciudad, no obstante, fue capaz de mantener casi intacta su estructura institucional interna durante muchas décadas más. “Dicho en otras palabras, más que de decadencia [“déclin”] se debe hablar de transformaciones, de adaptación a una situación nueva nacida de la Guerra del Peloponeso.”⁵²

65

⁴⁹ Dentro del campo de la cultura, ya se señaló lo inapropiado de este enfoque en lo relativo a la filosofía, pero se puede decir lo mismo respecto a la oratoria, la escultura, la astronomía y la matemática. Se tiende a olvidar que Demóstenes, Isócrates, Praxíteles y Eudoxo son contemporáneos de Platón y Aristóteles.

⁵⁰ “La decadencia que siguió a la caída de Atenas en 404 se debía a la derrota y al agotamiento que la precedió. Si los sofistas tuvieron algún papel en esto fue más bien como víctimas que como instigadores.” Bowra, *La Atenas de Pericles*, p. 198.

⁵¹ Como ha señalado Mossé, *op. cit.*, p. 228, la situación económica realmente desfavorable se limitó a los años inmediatamente posteriores a la Guerra del Peloponeso. Los líderes políticos atenienses más destacados durante el siglo IV a.c. no fueron ya los estrategas militares de la centuria precedente, sino hábiles administradores que supieron mantener sanas las finanzas públicas durante casi todo el siglo.

⁵² Mossé, *op. cit.*, p. 229. Refiriéndose a la *pólis* griega del siglo IV a.c., Finley escribe: “‘Decadencia’ es una palabra engañosa y peligrosa para usarse en este contexto: tiene connotaciones biológicas que son inadecuadas y evoca un continuo movimiento descendente que es ostensiblemente falso.” Finley, *The Ancient Greeks*, 1963, Penguin Books, p. 90.

ROBERTO BREÑA

Algunas enseñanzas sofistas influyeron, indudablemente, en el clima de escepticismo moral que inundó Atenas al final de la guerra. Sin embargo, antes de condenar a la sofística en su conjunto, debe hacerse la distinción entre las doctrinas originales y la utilización posterior que de ellas se hizo. Además, tanto estas doctrinas como sus “deformaciones” deben ser inscritas dentro de sus respectivos contextos. No hacerlo, lleva a exagerar el papel que los sofistas jugaron en la pérdida de interés en los asuntos públicos y que es posible percibir en algunos aspectos de la vida ateniense durante la dilatada transición entre los siglos V y IV a.c.

Más allá del efecto que la sofística tuvo en el corto plazo sobre la evolución social y política de Atenas, debe considerarse el papel desempeñado por sus pensadores desde una perspectiva histórico-filosófica más amplia. Ello nos llevaría a una evaluación más objetiva del papel que los sofistas jugaron en el debilitamiento de la *pólis* griega.

Se puede decir, sin temor a exagerar, que los sofistas anuncian o prefiguran muchos de los principales aspectos del pensamiento filosófico tal como se ha dado hasta nuestros días: piénsese, por ejemplo, en el propio Platón,⁵³ en algunos de los temas más importantes del estoicismo, en el “debate epistemológico” de los siglos XVII y XVIII (desde Descartes hasta Kant) o en la filosofía del lenguaje de este siglo.⁵⁴ Las

66 ⁵³ Respecto a la influencia de los sofistas sobre Platón, Kerferd escribe: “...prácticamente todos los aspectos del pensamiento de Platón tienen su punto de partida en la reflexión de éste sobre problemas planteados por los sofistas...”, *op. cit.*, p. 173. Algunos autores de la Antigüedad afirmaban que toda *La República* de Platón estaba contenida en las *Antilogías* de Protágoras. Aunque muy probablemente se trate de una exageración, el simple hecho de que aquel texto haya sido referido de esta manera nos dice bastante sobre el más aventajado de los sofistas. Ver *Fragmentos y testimonios*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁴ Conste que hablamos solamente de “nuncios” o “prefiguraciones”. En realidad, no se les podía pedir más, si tenemos en cuenta que la filosofía estaba dando apenas sus primeros pasos. Sobre la discusión de si los sofistas son o no filósofos, nos parece que no hay razón para extenderse demasiado. Como apunta Kerferd (*op. cit.*, p. 174), todo depende de lo que entendamos por filosofía. Aquí también está presente el fantasma de Platón, en el sentido de que para el fundador de la Academia el mundo fenoménico (el que interesaba a los sofistas) no podía ser un objeto genuino de conocimiento. Además, si se establece una relación apodíctica entre filosofía y sistema o sistematicidad, Platón se convierte, sin duda, en el padre de la filosofía y los sofistas estarían condenados a no ser entonces nada más que eso, “sofistas”.

LOS SOFISTAS: UN INTENTO DE REVALORIZACIÓN

preocupaciones teóricas detrás de los autores y corrientes mencionados son las mismas inquietudes intelectuales de los sofistas, un grupo de filósofos cuya labor crítica constituye un elemento esencial para entender el esplendor de la Grecia clásica y, al mismo tiempo, un movimiento muy importante en la historia del pensamiento occidental.

NOTAS

INSULARIDAD Y EXILIO DE LOS INTELECTUALES CUBANOS

*Rafael Rojas**

*...era cubano aun antes de existir
Cuba como nación. Ese oficio del
siglo paradójicamente lo aprendió en
el exilio.*

Guillermo Cabrera Infante

I. Muerte diacrónica de las culturas

En Occidente es posible la desaparición de las culturas nacionales. Este es el sombrío mensaje que dejaron Oswald Spengler y Arnold Toynbee en su historiografía morfológica. Y la historia europea más de un ejemplo: la cultura flamenca del siglo XVI, la vienesa de finales del siglo pasado y la soviética de los años 70, han perdido para siempre su espacio y trascendencia temporal. Pero también es posible, y no sólo en Occidente, que al interior de una

tradición nacional desaparezcan las culturas diacrónicas que cifran el pasado de un país. Ese es el caso de Cuba, donde al parecer se cierran herméticamente los ciclos de la nación y se rearticula con facilidad el patrimonio simbólico.

En la trayectoria cubana unas culturas se esfuman sin dejar rastro, dando paso a otras que se articulan desde frágiles herencias. El imaginario criollo del siglo XVIII desapareció en el patriciado cubano del siglo XIX. Por su parte la simbología patricia se discontinuó durante la primera experiencia post-colonial de 1902 a 1933. Luego, la sociabilidad clientelar, la práctica del

* El Colegio de México.

NOTAS

choteo y el discurso de la decadencia fueron desplazados por la retórica de la renovación cívica, las vanguardias artísticas y la espiritualidad nacional. A una Nación en busca de un Estado le siguió entonces un Estado en busca de una Sociedad. Esta cultura republicana, que había cristalizado en la Constitución de 1940, fue interrumpida bruscamente con el golpe militar de Fulgencio Batista en 1952. Hacia finales de la década, la Revolución pareció rearticularla en virtud de resolver históricamente su propia ruptura, pero ya para 1961 otro orden la cancelaba sin inercia. Tras la indefinición inaugural de la ideología revolucionaria predominó cierta sensibilidad guevarista, que después sería marginada por el sistema filosoviético en los años 70. Este sobrevivió hasta finales de la pasada década, cuando por fin se origina la cultura crítica de la transición cubana actual. Así, la historia insular ha devenido en una sucesión de tensos escenarios culturales que se excluyen mutuamente.

El deceso diacrónico de las culturas en Cuba da la impresión de estar ante un país donde la densidad de la historia es casi nula. En efecto, se trata de una nacionalidad muy joven, cuya integración étnica y cultural no se inició hasta mediados del siglo XIX. Allí no se fijaron estructuras perdurables del antiguo régimen colonial: como las corporaciones militares y eclesiásticas, los pueblos de indios, los tribunales, la Inquisición, las audiencias y el complejo sistema de castas. En Cuba la cultura criolla fue menos sólida y el mestizaje más acelerado que en los

virreinos latinoamericanos. La raíz africana, más proclive al sincretismo que la indígena, introdujo una lógica de enlaces y traducciones sumamente peligrosas para la estabilidad del orden colonial. En vez de una jerarquía estamentaria, con todo el metarrelato jurídico que ella acarrea, se dio el difícil engranaje de plantación entre la esclavitud racial y la industria azucarera, entre la mística antiliberal y el mercado atlántico. Por eso se puede afirmar que la excepcionalidad histórica de Cuba, más que radicar en la tardía separación de España, reside en la ausencia de un auténtico *ancien régime*, es decir, en la falta de un verdadero pasado holístico sobre el cual imponer la sociedad moderna.¹

Claro, el hecho de que el clásico orden corporativo español haya fracasado en Cuba no supone la inexistencia de un pasado colonial. Así como la imagen de un devenir discontinuo y quebrado no implica el trauma de un pueblo sin historia y una nación sin identidad. A propósito, se puede recordar el reproche que le hacía Marshall Sahlins a Evans-Pritchard por creer que los isleños de los Mares del Sur carecían de historia, cuando tan sólo les faltaba el registro textual de sus actos.² A la insularidad cubana le falta el *continuum* de su devenir cultural y por eso su experiencia de la historia es ajena al metarrelato de la identidad.

¹ Louis Dumont, *Homo aequalis*, 1982, Madrid, Taurus, p. 14.

² Marshall Sahlins, *Islas de historia*, 1988, Barcelona, Gedisa, p. 18.

Pero abundan los testimonios del acto histórico en Cuba, a la manera de la muerte del capitán Cook imaginada por los salvajes de las islas Sandwich como un sacrificio divino. Es decir, la trayectoria de la cultura cubana no dispone de metatexto racional, pero sí de los signos e imágenes que fragmentan su tiempo. En este sentido, la propuesta de Sahlins de concebir la historia insular a través de una "mitopraxis" sucesiva es perfectamente aplicable al caso cubano.³

Sin embargo, en la intelectualidad cubana siempre ha habido mentes que dudan de la definición nacional de la isla. José Antonio Saco, Enrique José Varona, Fernando Ortiz, Jorge Mañach y Virgilio Piñera, alguna vez pensaron que Cuba no era una nación. Frente a esta desconfianza se coloca el credo de los que celebran la epifanía del ser nacional: Félix Varela, José de la Luz y Caballero, José Martí, José Lezama Lima y Cintio Vitier. Ésta es la tradición que ha presentado las pruebas ontológicas de la existencia insular. Y en uno de sus textos primordiales, *Lo cubano en la poesía*, encontramos que tanto el alejamiento del cuerpo insular como su penetración son pautas expresivas de la criatura cubana.⁴ De modo que divisar la isla desde lejos es uno de los ejes históricos de la cultura en Cuba, mientras el otro es lo que

Guillermo Cabrera Infante ha llamado "el exilio interno".⁵

La escasa densidad histórica de Cuba, en vez de generar una cultura anclada en el presente, ha desatado una perpetua gravitación hacia el futuro. Desde sus orígenes, en el siglo XIX, el discurso cubano ha revelado una intensa voluntad de sublimación utópica.⁶ Se trata, en palabras de José Lezama Lima, de la génesis poética y moral de una "tradición por futuridad". Los cubanos inventan una historia de actos intangibles, cuya verificación en el tiempo funciona unas veces como profecía y otras como deseo. De nuevo, a través de la experiencia cubana, la insularidad sirve de espacio mínimo para el imaginario utópico. Las islas, al decir de Michel Butor, son lugares de consenso y espera: sus habitantes viven y mueren con la certeza de que la historia volverá a originarse allí y con ellos.⁷ Es ésta la sensación adánica de los insulares: creen que están antes o después del tiempo. El *horror vacui* de Pascal, la soledad de los espacios infinitos, se teme lo mismo desde un oasis en el desierto que desde una isla en el mar. Por eso la cultura cubana, para tocar el tiempo y huir del espejismo insular, ha recurrido a lejanías e in-

71

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ Cintio Vitier, *Lo cubano en la poesía*, 1958, La Habana, Universidad Central de las Villas, p. 486.

⁵ Guillermo Cabrera Infante, *Mea Cuba*, 1993, México, Vuelta, p. 375-82.

⁶ Rafael Rojas, *Viaje a la semilla. Instituciones de la antimodernidad cubana*, *Postmodern Notes*, 1993, Miami, Verbum, p. 15-9.

⁷ Michel Butor, *Repertorio*, 1970, Barcelona, Seix Barral, p. 87.

NOTAS

mersiones, se aleja fuera y dentro del país. Son las dos formas de asumir los bordes de la isla.

II. Lejanías

Cada desaparición de una cultura en otra a lo largo de la historia cubana ha provocado su propio exilio. Las primeras señales de la nacionalidad en el discurso criollo de los siglos XVII y XVIII remiten siempre a una mirada exterior. La escritura epiciforme del *Especulo de paciencia* (1608) enlaza el origen del texto cubano con el noticiario sobre rarezas de Cuba que aparece en las crónicas de los viajeros. Silvestre de Balboa registra en su narración una "historia exótica", es decir, cuenta un suceso que resulta ajeno a su racionalidad. La "divina paciencia" de Fray Juan de las Cabezas y Altamirano y la "milagrosa victoria" del capitán Gregorio Ramos sólo podían concurrir en la "más famosa" de las islas.⁸ Este extrañamiento en el espacio y la trama identifica a Balboa con la visión de algunos viajeros de los siglos XVI y XVII, como A. O. Esquemeling y Martín Fernández de Enciso. De manera que aquel canario, vecino de Puerto Príncipe, no escribía desde Cuba sobre la prisión de un obispo en Manzanillo, sino desde el exterior.

⁸ Silvestre de Balboa y Troya de Quesada, *Especulo de paciencia*. Santiago Pita, *El Príncipe Jardinerero y Fingido Cloridano*, 1975, La Habana, Arte y Literatura, p: 49-56.

El siguiente testimonio textual de la cultura cubana reincide en esta exterioridad. La comedia bucólico-portuaria de Santiago Pita, en 1730, terminaba con unos versos contradictorios: "Y *El príncipe jardinero*, /de un ingenio de La Habana/ hecha en Sevilla, da fin".⁹ ¿Era este texto habanero o sevillano? Al parecer ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario: era la refundición de una obra teatral del florentino Giacinto Andrea Cicognini. Antonio Bachiller y Morales afirmó que "toda la Habana se sabía escenas completas del drama". Vemos aquí el origen del confuso imaginario criollo: la memoria habanera reproducía visiones que proyectaban su espacio en textos ajenos y distantes. La mirada exterior configuraba una imagen propia que servía luego como principio de alteridad frente a otros mundos.

La historiografía criolla del siglo XVIII, con Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, José Martín Félix de Arrate, Nicolás Joseph de Ribera y José de Urrutia, abre otra dimensión de la exterioridad cultural en Cuba. El inventario de rarezas, ésta vez, desplaza la referencia al mito clásico por los códigos de la razón ilustrada. Arrate, por ejemplo, impugna la leyenda de Gea y Anteo para negar que los criollos requieran siempre de la protección de España en el logro de sus fines.¹⁰ Se pasa del asombro a la curiosidad y de la

⁹ *Ibid*, p. 221.

¹⁰ Carmen Almodóvar Muñoz, *Antología crítica de la historiografía cubana*, 1986, La Habana, Pueblo y Educación, t. I, p. 139.

NOTAS

grandilocuencia a la descripción, según el modelo de la *Historia Natural* del Conde de Buffon. En lugar de un escenario imaginado de fantasías marinas y honorables proezas aparece el paisaje observado del mundo físico y moral. Compárese, para este fin, el retrato que hiciera Silvestre de Balboa de las virtudes de fray Juan de las Cabezas y Altamirano con el que ofrece Morell de Santa Cruz del fray Julián Garcés.¹¹

La mirada exterior que funda la alteridad criolla ya no es la del viajero, sino la del naturalista. La clasificación del entorno natural y social del Nuevo Mundo era una de las prioridades de la burocracia borbónica. Los jardines botánicos, las expediciones científicas y los laboratorios universitarios fueron prácticas del saber ilustrado que ejercitaron una imagen del espacio americano. De acuerdo con ella los criollos se autocontemplaban sin dejar de sentir la otredad que se abría paso entre las élites de ultramar. Por eso era como si el discurso criollo tuviera dos ojos: uno propio para observarse a sí mismo y otro ajeno para percibir su paisaje. Esto explica que Arrate y Ribera pudieran exaltar a los notables habaneros por encima de sus padres peninsulares y, a la vez, admitir que los habitantes y condiciones de la isla no llenaban el objeto de su Metrópoli.¹²

Con el advenimiento del siglo XIX se da el tránsito del discurso de la alteridad criolla al de la identidad cubana. Justo aquí la exterioridad se vuelve

exilio y la extrañeza lejanía. Al reconocerse plenamente en su ámbito cultural y natural, el cubano adquiere la capacidad de abandonar su espacio. La conciencia de sí le llega acompañada del deseo o la necesidad de trascender su territorio. Nace entonces la cultura nacional sin una soberanía estatal y esto provoca que gran parte de la expresión cubana del siglo XIX esté asociada al destierro. Pero, en todo caso, sería una exageración imaginar todos los signos intelectuales de la Cuba colonial dentro del enfrentamiento al dominio español. Como en casi todas las culturas nacionales, en la cubana del siglo pasado había zonas de neutralidad que no gravitaban hacia la fundación política de un nuevo Estado.

De la generación ilustrada que vivió el tránsito de la cultura criolla a la nacional sólo Ventura Pascual Ferrer repartió sus días entre La Habana, Madrid y Cartagena de Indias. Francisco de Arango y Parreño, José Agustín Caballero, Tomás Romay, Juan Bernardo O'Gavan y Manuel de Zequeira pasaron su madurez intelectual en Cuba. En cambio, las cuatro figuras cardinales de la generación siguiente, Félix Varela, José Antonio Saco, José María Heredia y Domingo del Monte, produjeron lo fundamental de sus obras en el exilio. Es cierto que el espacio público de la cultura cubana fue siempre conservado en la isla por los que permanecieron allí; esto es, por José de la Luz y Caballero, los hermanos González del Valle, Ignacio Valdés Machuca, Francisco Iturrondo, Plácido, el presbítero Francisco Ruiz y Manuel

73

¹¹ *Ibid*, p. 115-8.

¹² *Ibid*, p. 144.

NOTAS

Costales, entre otros. Pero es innegable que el aporte esencial de la intelectualidad cubana a mediados del siglo pasado se verificó en el destierro.

El gran poeta romántico José María Heredia vivió una suerte de frenesí republicano en México, de 1825 a 1836. Allí coincidió con su compatriota desterrado, Antonio José Valdés, autor del primer texto moderno sobre la historia nacional: *Historia de la isla de Cuba y en especial de la Habana*. La desilusión política y la nostalgia por Cuba lo impulsaron a escribir una carta al Capitán General de la Isla, Miguel Tacón, en la que se retractaba de sus ideas separatistas. Gracias a este gesto, que lo condenó al ostracismo por sus contemporáneos, pudo visitar la isla antes de morir en México tres años después. Domingo del Monte, el crítico literario y promotor cultural más importante de la primera mitad del siglo XIX cubano, rehusó encontrarse con su íntimo amigo Heredia durante la estancia de este último en La Habana. Pero en ese momento no sospechaba que diez años después se vería en el caso de pedirle al Gobernador de Cuba, Leopoldo O'Donnell, que le permitiera regresar a su país. La petición le fue negada y Del Monte tuvo que vivir el resto de sus días en Europa.

El padre Félix Varela salió de Cuba en 1821 y jamás regresó. Si para la cultura insular fue el primero de los cubanos, entonces para la política fue el primero de los exiliados. En Nueva York, donde pasó la mayor parte de su vida, no sólo se dedicó a la propaganda pública en favor de la independencia

de Cuba, sino que se integró plenamente al medio católico norteamericano. Fue profesor de teología del Seminario de Santa María de Baltimore y en 1837 llegó a ser vicario general de Nueva York. José Antonio Saco, su discípulo y heredero de la cátedra de filosofía del Seminario de San Carlos de la Habana, fue deportado en 1834. Su abarcadora y fecunda actividad intelectual transcurrió sobre todo en Europa y sólo a finales de 1860 regresó por breve tiempo a La Habana, con motivo del título de profesor emérito que le concedió la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de esa ciudad.

Con Heredia en México, Del Monte en Madrid, Saco en Londres y Varela en Nueva York, el exilio intelectual cubano estaba disperso. Al parecer, ésta ha sido otra constante de la historia insular: el éxodo cultural se reparte entre varias comunidades. Fue ese rasgo el que hizo hablar a Calvert Casey, en la década del 60, de una "diáspora cubana".¹³ Pero tanto en el exilio revolucionario, como en el colonial, el espacio norteamericano ha sido el principal cónclave de debate sobre el destino de Cuba. En el *El Mensajero Semanal*, periódico cubano publicado en Nueva York de 1828 a 1831, José Antonio Saco sostuvo una brillante polémica con el polígrafo español Ramón de la Sagra, en la que apareció la primera defensa pública de la cultura desterrada. La Sagra, que representaba la razón

¹³ Guillermo Cabrera Infante, *op. cit.*, p. 375.

NOTAS

colonial, atacó a José María Heredia, primer poeta de América y autor del célebre *Himno del Desterrado*, y a Félix Varela, editor de la publicación separatista *El Habanero*. La respuesta de Saco fue entonces el testimonio de que los signos esenciales de la cultura cubana se articulaban en el exilio.

En 1839, cuando Heredia moría desgarrado por la distancia, se publicó en La Habana la gran novela cubana del siglo XIX: *Cecilia Valdés*; o, *La Loma del Angel*. Su autor, el pinareño Cirilo Villaverde, era sospechoso de ideología independentista, aunque en realidad simpatizaba con el anexionismo norteamericano. Por conspiraciones dirigidas a este fin fue encarcelado en 1848, pero al año siguiente consiguió huir y emigró a los Estados Unidos. Vivió en Nueva York hasta su muerte y allí se convirtió en una figura clave de la opinión cubana del exilio. Villaverde abrió en el destierro un espacio público para las letras insulares, sólo comparable al que logró en España la poetisa camagüeyana Gertrudis Gómez de Avellaneda. De *La Peregrina*, como la retrataba su propio pseudónimo, se ha dicho con razón que tanto exilio la hizo extranjera y murió española. Es curioso que, a pesar de que en versos llamara a Cuba "patria feliz" y "edén querido", el último Diccionario de la Literatura Cubana (Academia de Ciencias, La Habana, 1980-84) se refiera a su país como "isla natal". Pero bueno, hablamos de un diccionario de las letras cubanas donde no aparecen los nombres de Roberto Agramonte, Herminio Portell Vilá, Leví Marrero,

Gastón Baquero, Guillermo Cabrera Infante y Severo Sarduy. Estos son los nuevos desterrados de la cultura insular.

Los treinta años de génesis de la independencia, de 1868 a 1898, fueron una época de últimos regresos, estancias clandestinas y nuevas fugas. En 1870, el poeta Juan Clemente Zenea se internó secretamente en la isla para negociar con los insurrectos una paz que tuviera como condición el reconocimiento de la autonomía cubana. El gobierno español, supuesto beneficiario de su misión, lo encarceló ocho meses en la fortaleza de la Cabaña y luego dispuso su fusilamiento. La República en Armas tampoco confió en sus credenciales separatistas y el poeta bayamés quedó rechazado por las dos lealtades políticas en conflicto. Algunos de los mejores poemas de Zenea se publicaron en Nueva York, hacia 1858, dentro de una antología colectiva titulada *El laúd del desterrado*, que incluyó a otros escritores cubanos en el exilio como Leopoldo Turla, Miguel Teurbe Tolón, Pedro Angel Castellón, José Agustín Quintero y Pedro Santacilia, quien luego se convertiría en el secretario particular del presidente mexicano Benito Juárez.

Zenea es el caso extremo de la soledad del intelectual en Cuba, ya que fue un desterrado de su país y de las dos culturas que se disputaban la soberanía insular. Por eso su figura se ha convertido en una metáfora del desencuentro secular entre los intelectuales y el poder en Cuba. Desde José Martí hasta Abilio Estevez, pasando por Cintio Vitier y Guillermo Cabrera Infante,

NOTAS

la memoria de Zenea ha sido siempre un foco de complicidad gremial para los escritores cubanos. Pero la primera reivindicación de este poeta atrapado por la intolerancia política se debe al ensayo *Vida y escritos de Juan Clemente Zenea*, publicado en París en 1901. Su autor, Enrique Piñeyro, el crítico literario más importante de finales de siglo, había regresado a Cuba, como Manuel de la Cruz, Manuel Sanguily, José Martí y otros intelectuales separatistas, tras la amnistía decretada por el Pacto del Zanjón. Pero al año siguiente ya editaba sus célebres *Estudios y conferencias de historia y literatura* en Nueva York y meses después se instalaba definitivamente en París. Allí murió en 1911, después de haber atiborrado las editoriales francesas de bibliografía cubana. Sus penetrantes estudios sobre José María Heredia, Gertrudis Gómez de Avellaneda y Juan Clemente Zenea constituyen, desde el exilio, la primera aproximación reflexiva a la gran poesía cubana del destierro.

José Martí, fundador de otra escritura hispanoamericana y máxima referencia de la historia de Cuba, salió de su país a los 17 años. En toda su existencia adulta Martí sólo vivió un año y quince días en Cuba: del 31 de agosto de 1878 al 15 de septiembre de 1879. En enero de 1877 había pasado clandestino por la Habana y entre abril y mayo de 1895, víspera de su caída-suicidio en combate, vivió alzado en los montes del sureste de la isla. De modo que toda la obra política y poética de Martí, tan decisiva para la historia y la cultura cubanas, fue concebida en el exilio.

Pero además, el propio Martí, considerado después por el Estado republicano como el *Apóstol de la Patria*, formó su partido independentista con los emigrados cubanos de Tampa y Cayo Hueso. Y al hablar de los sectores sociales de Cuba que apoyaban la ruptura con España se refería siempre al "pueblo de mente contemporánea y superior capacidad, sazonado en la gloria de la guerra y la *disciplina del destierro*".¹⁴ De modo que Martí se basó en dos experiencias históricas para organizar su movimiento político: la guerra de los diez años (1868-1878) y el exilio.

Martí tuvo la suerte de morir en Cuba, pero otros fundadores de la nación insular desaparecieron en la soledad del destierro. Antonio José Valdés y José María Heredia murieron en la Ciudad de México, Varela en San Agustín (La Florida), Saco en Barcelona, Del Monte y la Avellaneda en Madrid, Villaverde y De la Cruz en Nueva York, Enrique Piñeyro y Francisco de Frías y Jacott (Conde de Pozos Dulces) en París. Si bien no toda, una parte sustancial de la cultura cubana había muerto en el exilio. Por eso uno de los actos iniciales de la República de 1902 fue la repatriación de los restos de los intelectuales desterrados. Era, a fin de cuentas, un gesto indispensable para la legitimación del nuevo régimen: recuperar los cadáveres de la cultura que había inventado una nacionalidad que luego se convirtió en Estado. Así fue

¹⁴ José Martí, "Ciegos y Desleales" en *Obras Escogidas*, 1992, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, t. III, p. 171.

como, sin conciencia, Varela y Del Monte regresaron a Cuba. Pero los restos de Heredia se perdieron en México y los otros siguen en el lugar que les asignó el exilio.

III. Regresos

Las tres primeras décadas de la historia republicana fueron un lapso de recuperación cultural del espacio. La nueva generación intelectual se concentró en el diseño de las instituciones espirituales del Estado independiente. Francisco Figueras, Jesús Castellanos, los hermanos Lles, Joaquín Llaverías, Miguel de Carrión, Carlos Loveira, Ramiro Guerra, Fernando Ortiz, trabajaron la mayor parte del tiempo en Cuba. Su entusiasmo inicial por el orden soberano se nutría del aliento de los intelectuales predecesores que, como Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Domingo Figarola-Caneda y Carlos M. Trelles, transitaban de la Colonia a la República. Este retorno de la intelectualidad al espacio nacional correspondió a la época de mayores índices de inmigración europea, sobre todo gallega y asturiana, en la isla. Así, el país se iniciaba en la vida independiente bajo un clima de gravitación cultural hacia su territorio.

El testimonio más claro del reencuentro republicano entre los intelectuales y su paisaje fue la generación de 1920. Se puede afirmar con propiedad que en esta década culmina la génesis de la cultura nacional. Los criollos del siglo XIX se habían convertido en cubanos sin la certeza histórica de su

propia transformación. Esta autoconciencia le perteneció a sus hijos y por eso veinte años después de fundada la República surge el discurso de la historia nacional. Pero no sólo el autocerrioramiento del devenir insular verifica, en los años 20, la expresión de la nacionalidad en la cultura, sino el enlace de muchos lenguajes y discursos en una sólo escritura de la identidad nacional. En estos años la intelectualidad deja de ser un gremio dominado por filósofos, poetas, narradores y críticos; es decir, una "república de las letras", para convertirse en una corporación que involucra a músicos, bailarines, coreógrafos, pintores, escultores, arquitectos, académicos y periodistas. Habrá que esperar hasta el grupo *Nuestro Tiempo*, en los años 50, para que la sociabilidad de los intelectuales incorpore a dramaturgos y cineastas. Pero es indiscutible que a finales de los 20 la articulación de una "retórica vanguardista" por parte de autoridades de la cultura, como el Grupo Minorista y la *Revista de Avance*, favoreció la entrada de la pintura de Victor Manuel y Carlos Enríquez y la música de Amadeo Roldán y Alejandro García Caturla en esta poética generacional.

La coherencia cultural del movimiento artístico en los años 20 posibilitó, en gran medida, la pluralidad ideológica de los intelectuales antimachadistas que se involucraron en la Revolución de los años 30. Esto explica, de alguna manera, que el exilio en estas décadas no haya sido provocado tanto por principios doctrinales o estéticos como por coyunturas políticas. La dictadura de Machado

NOTAS

desterró a algunos intelectuales comunistas, como Julio Antonio Mella, Martín Casanovas y Juan Marinello, pero el espacio nacional para la creación y circulación de la cultura se conservó. Casanovas era editor de la *Revista de Avance* y su encarcelamiento y salida del país no afectaron en nada la publicación de aquel medio primordial de la intelectualidad cubana. Estos exilios, además de breves, nunca provocaron el traslado del espacio público insular al exterior. Los pintores, poetas, músicos y narradores de la década del 30 emigraron buscando el desarrollo o promoción de sus obras en el extranjero y siempre regresaron a confirmar su lenguaje ante la opinión cubana.

78 | La apertura del espacio público, iniciada en los años 20, no hizo más que acentuarse en las tres décadas posteriores. Un momento clave de este ensanchamiento cultural fue el diseño democrático de la Constitución de 1940. Los mecanismos reproductivos de la expresión intelectual continuaron desarrollándose por medio de institutos estatales o privados, de manera que llegó a ser lo suficientemente sólido el andamiaje institucional de la cultura cubana como para que el golpe militar del 10 de marzo de 1952, a pesar de interrumpir la constitucionalidad del país, no desajustara las artes y las letras republicanas. Esta fijación de la cultura insular a su territorio en la época republicana impidió el establecimiento de ciertas sedes de cultura emigrada, como las que habían generado los tiempos coloniales y luego se reeditarán durante la Revolución socialista.

En los primeros años de la dictadura batista el esquema de la emigración cultural fue muy parecido al de la época machadista. Es decir, se dieron destierros aislados por motivos políticos, como el del importante poeta comunista Nicolás Guillén, que no llegaban a constituir núcleos fuertes de cultura cubana en el extranjero. Los músicos Harold Gramatges, Juan Blanco, Argelieres León, los cineastas Tomás Gutiérrez Alea, Julio García Espinoza, Santiago Alvarez y los escritores Lisandro Otero y Fayad Jamís, que habían fundado la Sociedad Cultural Nuestro Tiempo, viajaron a Europa en la primera mitad de los 50 para completar su formación académica. Pero la Sociedad y su revista siguieron funcionando hasta después del triunfo de la Revolución y estos intelectuales regresaron a pesar de la atmósfera insurreccional que se expandía en la isla. Fue a partir de 1957, cuando arreció la represión política, que el éxodo intelectual aumenta y los márgenes de la cultura se estrechan considerablemente. En ese año la revista *Ciclón* deja de aparecer y Roberto Fernández Retamar, Pablo Armando Fernández, José Triana, Antón Arrufat, José A. Baragáño, Jaime Sarusky, Ambrosio Fornet, Heberto Padilla, Edmundo Desnoes, junto con otros intelectuales de su generación, ya son parte de un exilio que culminará en menos de dos años.

Quizá las únicas excepciones dentro de esta ausencia de exilio cultural en la época republicana hayan sido Alejo Carpentier, Wifredo Lam y Virgilio Piñera. Carpentier salió de la Ha-

bana con la documentación personal del poeta surrealista Robert Desnos a finales de los años 20. Residió en París por casi diez años y luego de una breve estancia en Cuba, a mediados de los 40, se instala en Venezuela. Cuando regresó a la Habana, después del triunfo de la Revolución de 1959, Carpentier había escrito y publicado una parte esencial de su valiosa narrativa en el extranjero. Pero en 30 años sus trabajos nunca dejaron de aparecer en publicaciones de la isla, como la *Revista de Avance*, *Social*, *Carteles* y *Orígenes*. Un caso similar, por sus comunes inspiraciones francesas y antillanas, fue el del gran pintor Wifredo Lam. A quien, ya en 1934, lo vemos discutiendo sus dibujos con Pablo Picasso en el café *Aux Deux Magots* de París. Luego de la ocupación de Francia por los nazis, Lam pasa a Marsella y de ahí inicia su anhelado periplo antillano: Martinica, Santo Domingo, Haití, Cuba. A principios de los 50 vuelve a embarcarse hacia París y no regresa hasta 1958, cuando la violencia política que encontró le hizo exclamar la célebre frase: "¡aquí han soltado los demonios!"¹⁵

Después de dirigir la revista *Poeta* (1942-43) y colaborar en la fundación de *Espuela de Plata*, *Clavileño* y *Nadie Parecía*, Virgilio Piñera se trasladó a Buenos Aires. Allí vivió catorce años y publicó su importante novela *La carne de René* y la antología narrativa *Cuentos Fríos*. Pero, desde Argentina, la

presencia de Piñera en la vida cultural cubana fue tan intensa que se hace difícil definir su caso como exilio. La inmersión de este intelectual en el medio literario argentino, evidenciada por sus publicaciones en *Sur*, *Hoy*, *Realidad*, *Mundo Argentino* y *Anales de Buenos Aires*, no le impidió conservar su enlace con la escritura de la isla. Prueba de ello son sus poemas, cuentos y reseñas en *Orígenes* (1944-55) y su intervención directa en el proyecto y obra de la revista *Ciclón* (1955-57). Virgilio Piñera, por su irreverencia y causticidad frente a las autoridades de la cultura cubana, pudo haber sido un exiliado, sin embargo con los años demostró que una vida al margen de la intelectualidad insular le resultaba imposible.

El triunfo de la Revolución, en enero de 1959, fue otra vez una circunstancia de regresos. Las cuatro generaciones de intelectuales republicanos se reunieron para celebrar el acontecimiento y ofrecer sus servicios a la cultura del nuevo Estado. Pero muy pronto la radicalización socialista del orden revolucionario y el torpe diseño de la política intelectual provocaron la segunda gran ola de éxodo ideológico y cultural de la historia de Cuba. Primero emigraron los intelectuales ligados a la cultura política republicana, que rechazaban la orientación comunista del nuevo sistema: Jorge Mañach, Roberto Agramonte, Humberto Piñera Llera, Leví Marrero, Félix Lizaso, Francisco Ichaso, Gastón Baquero, Lidya Cabrera...y más tarde Enrique Labrador Ruiz. Luego el exilio se con-

¹⁵ Guillermo Cabrera Infante, *op. cit.*, p. 205.

NOTAS

80

virtió en un mecanismo de deserción y escape para los escritores que intentaban construir un discurso disidente dentro de Cuba, o bien para los que vivían acosados por la policía política. Así salieron Guillermo Cabrera Infante, Carlos Franqui, Juan Arcocha, Calvert Casey, José Triana, Reinaldo Arenas, Edmundo Desnoes, Antonio Benítez Rojo, César Leante, Heberto Padilla... y, en fechas recientes, Manuel Díaz Martínez y Jesús Díaz. Otra variante de éxodo fue la de intelectuales que, como Eugenio Florit o Severo Sarduy, se encontraban en el extranjero al triunfo de la Revolución y decidieron no regresar. De manera que, con independencia del año de salida, se puede hablar de dos grandes arquetipos del exilio cultural en la Revolución: el de los intelectuales republicanos o “tradicionales” que no asimilaron el nuevo orden — casos de Jorge Mañach y Enrique Labrador Ruiz — y el de los revolucionarios u “orgánicos” que desertaron o simplemente se les hizo insostenible una postura crítica dentro de Cuba, como Guillermo Cabrera Infante y Jesús Díaz.

En la primera mitad de los años 60, la intelectualidad cubana se identificó con un proyecto político y moral renovador que inducía a la experimentación discursiva. Se vivió por esos años cierta convergencia de postulados vanguardistas en la cultura y la política, que recuerdan al movimiento intelectual de la década de los veinte. Pero pronto aparecieron las primeras señales de una ortodoxia estética que propició la censura de la película *PM*, el

cierre de *Lunes de Revolución*, la vigilancia y castigo de los escritores homosexuales y el caso Padilla. Esta reacción contra la propia libertad expresiva que generó el proceso revolucionario, fue el fundamento del segundo exilio intelectual. Veinte años después, a mediados de los 80, sucedió algo muy parecido que condujo a una nueva experiencia de emigración artística. El reajuste institucional provocado por la *Rectificación* y la vuelta al paradigma guevarista flexibilizaron la política cultural del Estado cubano. Fue ese el momento en que las artes plásticas, el teatro y el pensamiento crítico alcanzaron un auge inusual dentro de la estética revolucionaria. Entonces sobrevino la clausura de los espacios públicos y la neutralización del movimiento intelectual de los 80. Así se dio el tercer exilio cultural de la historia revolucionaria: una suerte de éxodo fomentado por el Estado para garantizar a la vez el silenciamiento de la opinión crítica y el flujo de ingresos que reportaba el mercado del arte en el exterior. Por eso Arturo Cuenca, intelectual protagónico de la generación de los 80 que reside en Nueva York, habló de un *exilio de baja intensidad* y Osvaldo Sánchez, poeta, narrador y crítico que vive en México, completando la idea, se refirió con ingenio al *exilio de terciopelo*.

De manera que la época revolucionaria ha sido, después de la colonial, la que más éxodo de intelectuales ha desatado en la historia de Cuba. Pero, al igual que en el siglo XIX, el exilio intelectual de la Revolución no pudo

expatriar toda la cultura cubana. En la isla quedaron Fernando Ortiz, José María Chacón y Calvo, Elías Entralgo, Medardo Vitier, Emilio Roig de Leuchsenring, Ramiro Guerra, José Lezama Lima, Cintio Vitier, Eliseo Diego, Virgilio Piñera, José Rodríguez Feo, Manuel Moreno Fragnals, Julio Le Riverend..., más casi todos los pintores, músicos, dramaturgos y cineastas. El verdadero dilema del exilio no es que trasplanta una cultura en otro espacio sino que reparte una misma cultura entre dos espacios hostiles. De ahí que, para esa encrucijada, no haya otra salida que el reencuentro de las dos tradiciones en su propia historia.

IV. Inmersiones

La cultura cubana ha experimentado momentos de compulsiva politización: los años de 1820 por el contagio de la independencia hispanoamericana; los de 1830 con la oposición al régimen de facultades omnímodas del general Miguel Tacón; los 30 años del movimiento separatista (1868-1898), la dictadura de Machado y la Revolución de 1933; la de Batista y la Revolución de 1959; la década del 60 con la fe en el "hombre nuevo" y la culpa por el "pecado original" de los intelectuales que no participaron en la guerra y, finalmente, la segunda mitad de los 80, cuando comienza la búsqueda de un discurso reformista. Estas politizaciones de la cultura, que involucran a las mayorías culturales, se han dado acompa-

ñadas de dos formas de marginalidad intelectual: el exilio y el *insilio*, el destierro y el *entierro*, el escape extramuros y el enclaustramiento, el éxodo y la fuga interior.

Pero estas reacciones no sólo están asociadas al tiempo político sino al cultural; es decir, los escapes hacia afuera y adentro responden a ciertos grados de apertura del espacio público y de separación entre las instituciones culturales y el Estado. La República (1902-1959), qué duda cabe, ha sido la época de mayor libertad de expresión en toda la historia de Cuba. De manera ostensible, ese fue el período de menos exilio intelectual y más inmersión reproductiva en la cultura cubana. Esto indica que la fijeza territorial de los intelectuales depende de los márgenes de neutralidad y crítica que posee la cultura frente a la política. En otras palabras, el intelectual requiere de la posibilidad de intervenir o no en la cosa pública para reconocerse en su espacio, ya que la definición nacional que alcanza por medio de la cultura no está ligada a la forma inmediata del Estado. Claro, hablamos aquí de los intelectuales que asumen sus funciones desde la perspectiva de una identidad nacional alcanzada.

En la cultura colonial del siglo XIX no se puede hablar de formación del espacio público hasta 1878. Los primeros signos de la identidad cubana subsistieron por varias décadas sin medios ni instituciones para su expresión. Esta insuficiencia institucional de lo público generó una serie de reproducciones marginales de la cultura insu-

NOTAS

lar. Una de ellas, quizá la de mayor continuidad en la historia de Cuba, ha sido la tertulia casera. Así como los palacetes habaneros de los Aldama y los Alfonso fueron círculos elitistas de sociabilidad política, la casa de Domingo del Monte, a partir de 1836 y hasta su huída a Filadelfia en 1842, se convirtió en un centro alternativo de difusión cultural. Por esos años Ignacio Valdés Machuca creó en su casa una academia literaria donde Plácido, Manzano, Francisco Pobeda y Armenteros, leyeron sus primeros versos. La compensación cubana del *déficit* de lo público en lo doméstico ha sobrevivido desde entonces a través de los González del Valle, los Zambrana, los Borrero, los Loynaz del Castillo, el *curso délfico* de Lezama, el *bungalow* de Virgilio Piñera en Guanabo... Tres experiencias recientes confirman la transmisión en la *longue durée* de esta estructura marginal para el reparto de la cultura: la academia postestructuralista que organizó el grupo *Paideia* en el departamento del joven intelectual Ernesto Hernández Busto, las representaciones de teatro extraverbal en la sala del dramaturgo Victor Varela y la tertulia literaria que todavía hoy funciona en la azotea de la poetisa Reina María Rodríguez.

La insularidad de la cultura cubana ha producido también un tipo de intelectual que rechaza el viaje, una suerte de *weltbürger* estático. Se trata de un personaje que huye de la superficie pública de la isla y logra, por medio de raras lecturas e imaginación desmesurada, un saber tan exacto como fic-

ticio sobre el mundo exterior. El primer ejemplar conocido de esta especie en la cultura cubana es el poeta Julián del Casal. Ramón Meza cuenta que, a finales de los años 1880, Casal, obsesionado por la lectura de los decadentes franceses y, sobre todo, de Joris Karl Huysmans, vivía en un pequeño cuarto, en la esquina de Habana y O'Relly, detrás del periódico *La Habana Elegante*, repleto de biombos, divanes, jarrones, abanicos, budas y todo tipo de japonerías.¹⁶ Allí construía una imagen exótica de las civilizaciones orientales y en ese paisaje instalaba su trama poética. Las otras tres grandes referencias espaciales de la poesía de Casal eran la Grecia clásica, España y Francia como lo ilustran sus versos de *Bocetos Antiguos*, *Cromos Españoles* y *Nieve*. Pero se sabe que el único viaje que emprendió a Europa, con la finalidad de conocer París y las otras ciudades de sus ensueños, terminó en menos de tres meses y no pasó de Madrid.

Durante la República, este arquetipo del intelectual de vasta cultura y traslado difícil se reprodujo en pequeña escala. En casi todos los pueblos cubanos ha existido un sabio que, a pesar de no haber salido más allá de la comarca vecina, cumple funciones de enciclopedia ambulante. Estos son los letrados anónimos, pero entre los intelectuales reconocidos el modelo del *weltbürger* estático no hizo más que acentuarse. Fernando Lles, apenas

¹⁶ Julián del Casal, *Selección de poesías*, 1931, La Habana, Colección de Libros Cubanos, p. XXXVIII.

sin salir de la ciudad de Matanzas, concibió, en las primeras décadas republicanas, los más lúcidos ensayos filosóficos jamás escritos en Cuba: *La higuera de Timón*, *La sombra de Heráclito* y *La escudilla de Diógenes*. El alucinado pintor Fidelio Ponce, creador de unas fantasmales escenas ocre-violáceas, nunca fue a Nueva York o París y ni siquiera visitó museos en Cuba. Mientras uno de sus cuadros se exponía en el *Delphic Studios* de Manhattan, el pintor trabajaba en un mural al óleo en la escuela municipal José Miguel Gómez. A veces sus amigos le perdían el rastro y se aseguraba que las depresiones lo llevaban a “refugiarse en el interior del país”. Así, Ponce se aislaba en la isla, repetía la insularidad de su cultura al hundirse y desaparecer, para luego ganar la superficie enmascarado, como una de sus cabezas evanescentes. Al regresar de esos exilios internos a su caseta del sanatorio *La Esperanza*, el pintor podía describir Marsella o Berlín y hablar de sus correrías con Franz Halz, Renoir, Corot y Toulouse-Lautrec.¹⁷

Pero el caso paradigmático de esta *hiperinsularidad* intelectual es el del increíble poeta José Lezama Lima. Ese inventor de otra lengua, que construyó todo un sistema poético a partir de inspiraciones ancestrales de la cultura europea y registró en su escritura las más caprichosas referencias clásicas y medioevales, raras veces salía de su

angosta casa habanera. En una ocasión otro gran poeta cubano, Gastón Baquero, lo invitó a la ciudad de México, pero Lezama sólo llegó hasta su escala en Jamaica. Fue su único viaje y, menos que eso, fue una travesía trunca a la que el poeta dedicó estos versos reveladores de su imaginativa quietud: “Para llegar a Montego Bay, / el oscuro furor adolescente escondía sus flechas, / y no el retiramiento de participar en la ausencia...” A partir de la metamorfosis de esta ausencia física en imagen presente, Lezama armó su visión de la historia insular y conforme a ella se articuló el discurso del grupo *Orígenes*. Fue esa generación intelectual de los años 40 la única que, a diferencia del grupo *Minorista* en los 20 y *Nuestro Tiempo* en los 50, no formuló su poética dentro de enunciados políticos. *Orígenes* aspiró a una incidencia en la historia desde la cultura y esa estrategia oblicua, marginal, salvó a sus intelectuales del destierro pero los condenó a la errancia interior.

Dos formas de la cultura insular, una de lejanías y otra de inmersiones, aun enfrentan a los intelectuales cubanos. Pero sólo encadenadas configuran la expresión de la identidad. Ambas rehuyen la superficie pública y gravitan hacia el refugio que les ofrecen los márgenes del éxodo y el aislamiento. Tal vez haya que convocarlas algún día al espacio más visible de la isla, para reintegrar de una vez y por todas el cuerpo de la cultura cubana. Eso sería, como pensaba Martí, el saber de una nación expresado en pocas palabras.

¹⁷ Lolo de la Torriente, *Estudios de las artes plásticas en Cuba*, 1954, La Habana, Ucar y García, p. 168-70.

NOTAS

**ERNESTO SÁBATO Y
LA NOVELA DE LA CRISIS**

*Juan Antonio Rosado**

El verdadero escritor (...) vive entregado a su tiempo, es su vasallo y su esclavo, su siervo más humilde. Se halla atado a él con una cadena corta e irrompible, adherido a él en cuerpo y alma. Su falta de libertad ha de ser tan grande que le impida ser transplantado a cualquier otro lugar. Y si la fórmula no tuviera cierto halo ridículo, me atrevería a decir simplemente: es el sabueso de su tiempo.

Elías Canetti

84

Ernesto Sábato nació el 24 de junio de 1911,¹ en Rojas, Argentina, pueblo alejado de los centros urbanos, como lo preferían muchos inmigrantes europeos. Sus padres llegaron a la Argentina a fines del siglo XIX y establecieron un molino harinero. Así nos describe

*Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

¹ También fecha de nacimiento de Fernando Vidal Olmos, personaje de *Sobre héroes y tumbas*.

su infancia el escritor: «pasé la niñez casi encerrado, y casi podría decir que los dos últimos hermanos vimos el mundo a través de una ventana».² Gracias a los recuerdos y a la soledad de la niñez, el autor le da más importancia al tiempo subjetivo, interior, que al objetivo, el de los relojes. Esta noción

² *Diálogos Borges-Sábato*, Buenos Aires, EMECE, p. 119.

es muy importante en sus novelas, así como el tema de la ceguera.

Su obsesión por los ciegos se origina en la infancia, cuando el artista pasaba horas de encierro junto a la ventana (acaso la misma del cuadro de Castel, en *El túnel*) y enceguecía pájaros para echarlos a volar. En *Sobre héroes y tumbas*, se narra este episodio, pero como realizado por Vidal Olmos, y en *Abaddón, el exterminador* aparece el mismo Sábato como responsable del acto, acompañado por el amigo con quien, en la infancia, le pinchó los ojos a un gorrión para echarlo a volar. Estas obras constituyen un exorcismo, pues «si bien el sadismo infantil es muy frecuente, la culpa se prolonga y agranda en el hombre formado»,³ lo que hará que Sábato se autoexorcise al escribir. Un evangelio gnóstico (*Tomás*) contiene estas palabras de Jesús: «Si sacas lo que hay dentro de ti, lo que no saques te destruirá».⁴ Con esto parece identificarse el autor de *El túnel*, para quien se debe escribir sólo cuando hay algo realmente importante que decir. De hecho, hay lapsos de trece años entre cada novela, y hasta ahora sólo ha publicado tres. Pero ha logrado tocar el espíritu del público con la autenticidad de su obra.

Su posición se emparenta con la de Sartre, en tanto que no olvida el compromiso. Dice Sartre:

³ Luis Wainerman, *Sábato y el misterio de los ciegos*, 1978, Buenos Aires, Castañeda, p. 15.

⁴ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, 1988, México, Crítica, p. 13.

en la literatura comprometida, el compromiso no debe (...) inducir a que se olvide la literatura (...) nuestra finalidad debe estribar tanto en servir a la literatura infundiéndole una sangre nueva como en servir a la colectividad tratando de darle la literatura que le conviene.⁵

En *El otro rostro del peronismo* (carta abierta a Mariano Amadeo) Sábato afirma: «Las torres de marfil, en que tantos escritores y artistas se refugiaron, fueron siempre ilusorias y egoístas; hoy serían trágicamente mezquinas». Pero va más lejos, pues para él todo escritor, como testigo — mártir — de su época, si es realmente profundo, no puede eludir su situación espacio-temporal:

o se escribe por juego..., o se escribe para bucear la condición del hombre (...). Si denominamos gratuito aquel primer género de ficción que sólo está hecho para procurar esparcimiento o placer, este segundo (sic) podemos llamarlo problemático, palabra (...) más acertada que la de comprometida; pues la palabra compromiso suscita una cantidad de discusiones y de equívocos entre los extremos del simple compromiso con un partido o una iglesia (...) y el extremo de eso que podemos llamar problematicidad (en: *El escritor y sus fantasmas*).

⁵ Sartre, J.P., *¿Qué es la literatura?*, 1981, Buenos Aires, p. 24-5.

NOTAS

El dilema no es entre literatura comprometida y no comprometida: «a cada rato se olvida que hay un solo dilema válido: literatura profunda y literatura superficial».⁶ Una obra literaria, si es verdaderamente profunda, encarnará los sueños y la visión de una nación, de una época; *ipso facto* será literatura comprometida, aun cuando no haya surgido con esos fines. Obras como *Martín Fierro*, de Hernández, o *Don Segundo Sombra*, de Güiraldes, encarnan atributos universales del hombre en un gaucho, y así como ya no se escribe sobre gauchos porque hay otra realidad, es imposible pretender eludir los males metafísicos que nos aquejan. Sartre mismo advierte que uno de los motivos principales del arte es la necesidad del artista de sentirse esencial en el mundo.

El escritor profundo, comprometido, que Sábato llama «problemático», toma partido en la singularidad de su época y entrevé los valores eternos allí implicados. Toma conciencia de la crisis, pero no la ve como un concepto abstracto ni como una situación que sólo se refleja en algunos aspectos de la vida, como puede ser el religioso, sino que acepta que ninguna obra de arte puede ser abstraída de su tiempo ni del lugar donde nació.

La aseveración no le resta originalidad a la obra artística. Por el contrario, la obra cobra mayor representatividad e importancia en la medida que refleja

la cultura y la civilización del hombre que la creó. Como Camus vive en el siglo XX, su *Calígula* puede reflejar el anhelo fáustico del hombre moderno, más que la idiosincrasia del romano, y *Las moscas*, de Sartre, es una exaltación de la libertad como la entiende el existencialismo de *El ser y la nada*, más que la historia de Orestes.

En la obra literaria, siempre habrá referencias directas o indirectas, conscientes o inconscientes a la época en que al escritor le tocó vivir. El irracionalismo de las vanguardias representó fielmente la crisis de valores en la época moderna. Así, recuerda Sábato en *El escritor y sus fantasmas*, Gauguin escribió a Strindberg: «Si nuestra vida está enferma también ha de estarlo nuestro arte».

Las vanguardias expresaron, con explosión, la multiplicidad de la crisis que estremeció a Occidente. Cada vanguardia quiso hallar una salida de la situación crítica o representarla con el arte. Ya Dostoievsky se había percatado de la crisis que aún no estallaba en su plenitud, y en *Memorias del subsuelo*, estableció que «Si la civilización no ha hecho más sanguinario al hombre, éste, bajo su influjo, se ha vuelto más (...) cruel que antes».⁷

Sábato define al escritor como «mártir» en el sentido griego, como «testigo» de su época, postura en total desacuerdo —al menos en un nivel teórico— con el llamado «arte por el arte», muy en boga con Gautier y los parnasianos. Si el artista es un testigo y está

⁶ E. Sábato, «La cultura en la encrucijada nacional», en *Crisis*, 1971, Buenos Aires, p. 30.

⁷ *Obras completas*, tomo II, México, Aguilar, p. 108.

consciente de ello, automáticamente se compromete: «Escritores como yo — dice Sábato en *Itinerario* — nos formamos espiritualmente en medio de semejante desbarajuste y nuestras ficciones revelan (...) el drama del argentino de hoy». En este sentido, la búsqueda literaria tendrá una dirección más encaminada hacia lo que se dice, que hacia la experimentación formal, más hacia el fondo que hacia la expresión. Ejemplo de esto es Kafka, quien con formas tradicionales, revolucionó el contenido por la profundidad y el simbolismo de sus imágenes y situaciones narrativas. Sin duda, su obra representa la crisis espiritual del hombre moderno.

Ahora bien, pensadores como Ortega y Gasset, que hablan de la «deshumanización del arte» y que demuestran la deshumanización por el evidente divorcio entre el público y el creador en el siglo XX, no advierten que el arte contemporáneo, como lo hemos repetido, representa la crisis de nuestra época. Ortega afirma que «Es prácticamente imposible hallar nuevos temas. He aquí el primer factor de la enorme dificultad objetiva y no personal que supone componer una novela aceptable en la presente altitud de los tiempos».⁸ El filósofo hizo esta afirmación en 1925. No es necesario enumerar las obras maestras que surgieron después, año tras año, tanto en Europa como en América, en el género novelístico. Si para Ortega el arte está «des-

humanizado», para Sábato, en cambio, es el público quien lo está; el artista, a diferencia del público-masa embutido en fábricas u oficinas, conserva los atributos más preciosos del ser humano. Para Ortega hay una «crisis del arte». Para Sábato hay un arte de la crisis, es decir: no es el arte el que está propiamente en crisis, toda sociedad lo necesita. La novela surgida de la crisis tratará de ser catártica y cognoscitiva, de *integrar* la realidad humana desintegrada por la civilización racional y abstracta.⁹ Para ello, ya no le interesará — en la misma medida que en el siglo XIX — la descripción objetiva de la realidad. El elemento psicológico será decisivo, así como la modificación de la estructura de la novela. Ejemplos de esta transformación son las obras de Dos Passos, Faulkner o el *Ulises*, de Joyce. La producción novelística se volverá más compleja. En *Abaddón, el exterminador*, el mismo Sábato, como personaje, dice: «La novela de hoy, al menos en sus más ambiciosas expresiones, debe intentar la descripción total del hombre, desde sus delirios hasta su lógica», y: «Mientras no seamos capaces de una expresión tan integradora, defendamos (...) el derecho de hacer novelas monstruosas».

Pero dejemos a un lado la crisis que Ortega le adjudica al arte del siglo XX. Es oportuno concentrarnos en un lapso de tiempo de gran importancia: la segunda posguerra y sus efectos. Para

⁸ *Ideas sobre la novela*, 1982, Madrid, Espasa Calpe, p. 162.

⁹ Cfr. *Tres aproximaciones a la literatura de nuestro tiempo*, 1968, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, p. 77.

NOTAS

entonces (1945 en adelante), las vanguardias ya habrán muerto, pero no la crisis que las vio nacer. Para compenetrarse con Onetti, Mallea o Sábato, es necesario hablar de la «angustia» de la posguerra. Nadie más indicado que el «filósofo de la crisis», Sartre, quien afirma, en *¿Qué es la literatura?* (p. 198):

La angustia, el abandono y los sudores de sangre comienzan para un hombre cuando no puede tener otro testigo que él mismo; es entonces cuando (...) experimenta hasta el extremo su condición de hombre. Verdad es que distamos mucho de haber experimentado todos esta angustia, pero (...) nos ha obsesionado a todos como una amenaza y una promesa; durante cinco años, hemos vivido fascinados y, como no tomábamos a la ligera nuestro oficio de escritor, esta fascinación se refleja todavía en nuestras obras: nos hemos dedicado a hacer una literatura de situaciones extremas.

Estas situaciones son las que mejor encarnan la novelística de la posguerra. Ya en *El lobo estepario* (1927), de Hesse, las encontramos mezcladas con magia, irracionalismo y angustia. Gracias a que la novela es «el género que mejor refleja los cambios de una sociedad, pero también la conciencia de estos cambios»,¹⁰ es como el género ha pasado a ser uno de los más impor-

¹⁰ A. Roa Bastos, "Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual", en *La crítica de la novela iberoamericana contemporánea*, UNAM, p. 42.

tantes desde el siglo XIX. Afirma Mircea Eliade: «la novela (...) ha ocupado en las sociedades modernas, el lugar que tenía la recitación de los mitos y de los cuentos en las sociedades tradicionales y populares».¹¹ En efecto, la estructura mítica de muchas novelas modernas resulta evidente. Es posible desentrañar allí temas y personajes mitológicos: el tema del destino, muy importante en *El túnel* y *Sobre héroes...*, pero también el tema iniciático, los combates de un Héroe-Redentor, el mito fundacional (la fundación mítica de un lugar), entre otros. La novelística sabatiana pretende, en el fondo, un rescate del mito: «es indiscutible que las obras de arte son mitologías que revelan las verdades últimas de la condición humana» (*Apologías y rechazos*, Seix Barral), y en una entrevista lo confirma:

En una civilización que nos ha despojado de todas las antiguas y sagradas manifestaciones del inconsciente, en una cultura sin mitos y sin misterios, sólo queda para el hombre de la calle la modesta descarga de sus sueños, o la catarsis a través de las ficciones de esos seres que están condenados a soñar por la comunidad entera. La obra de estos creadores es una forma mitológica de mostrarnos una verdad sobre el cielo y el infierno.¹²

¹¹ *Mito y realidad*, 1985, Barcelona, Labor, p. 198.

¹² "Censura, libertad y dissentimiento", entrevista de O. Baron Supervielle, *Revista de la UNAM*, febrero 1979, México.

Además, particularmente, la novela de la crisis desdeña la visión simplista y maniquea de los «buenos» y los «malos». Las obras de Dostoievsky tienen un inmenso valor psicológico; sus personajes se contradicen como seres de carne y hueso. Aquí todos los personajes son héroes y antihéroes. No hay esquemas definidos ni moldes. Lo esencial es la contradicción y el cambio.

El caudal real y mítico tan diverso y heterogéneo de América Latina, se ha manifestado en una vasta producción novelística en el siglo XX. A fines de siglo, nos parece indispensable para revalorizar nuestro ser. La crisis argentina se identifica con la europea, con la salvedad de que en el país sudamericano hay inexistencia de un pasado grandioso; ni siquiera rastros históricos consuelan al ser argentino. Para Sábato ese país padece de una doble crisis, donde el europeísmo se hace necesario. Por tanto, podemos hablar también de la novela de la «doble crisis» argentina. Veamos la situación de la narrativa en la Argentina presabatiana.

Durante la década de los veinte, una serie de escritores, muchos de los cuales adoptaron la vanguardia llamada «ultraísmo», se reunieron en torno a la revista *Martín Fierro*. Entre ellos figuraban Borges, Güiraldes, Mallea y Leopoldo Marechal. El grupo, empeñado en cambiar la literatura más que en crear una literatura de tipo social, fue llamado «los de Florida», barrio lujoso de Buenos Aires. La creación de una literatura de tipo social fue la misión del grupo de «Boedo», cuyo nombre se tomó de un barrio popular

de la misma ciudad. Entre estos últimos se encontraba Roberto Arlt. Ambos grupos son representativos de la novela de la crisis argentina. Así, el título de uno de los cuentos del libro de Mallea *La ciudad junto al río inmóvil* (1936), «Conversación», es muy irónico, pues lo que el relato nos muestra es precisamente la *incomunicación* de una pareja reunida en un bar para «conversar». Los silencios de ambos son la «nada» que separa a un individuo de otro. Pero no sólo los silencios: la misma «conversación» es una incomunicación progresiva. Además, en este cuento también se alude a la incomunicación de los humanos en general: «La eterna cosa. No se entienden los rusos con los alemanes. No se entienden los alemanes con los franceses. No se entienden los franceses con los ingleses. Nadie se entiende. Tampoco se entiende nada».¹³ Y en *El juguete rabioso*, de Arlt, novela representativa del grupo Boedo, encontramos, además de la angustia existencial y la transgresión, un horror ante la muerte. Dice el protagonista: «Ser olvidado cuando muera, eso sí que es horrible», y más abajo: «Frente al horizonte recorrido por navíos de nubes, la convicción de una muerte eterna espantaba mi carne».

Sin embargo, la polémica entre ambos grupos se dio precisamente por la carencia de grupos literarios en la Argentina. Para comprender hasta qué punto este país está europeizado, has-

¹³ Mallea, «Conversación», en S. Menton, *El cuento hispanoamericano*, México, FCE, p. 445.

NOTAS

ta qué punto *imita* a Europa, citemos las siguientes palabras de Borges:

Recuerdo la polémica Boedo-Florida (...), tan célebre hoy. Y sin embargo fue una broma tramada por Roberto Mariani y Ernesto Palacio. A mí me situaron en Florida, aunque yo habría preferido estar en Boedo. Pero me dijeron que ya estaba hecha la distribución y yo, desde luego, no pude hacer nada, me resigné (...) Todos sabíamos que era una broma. Ahora hay profesores universitarios que estudian eso en serio (...) Ernesto Palacio argumentaba que en Francia había grupos literarios y entonces, para no ser menos, *acá había que hacer lo mismo*. Una broma que se convirtió en programa de la literatura argentina.¹⁴

90 Como podemos ver, incluso en la creación de grupos literarios, hubo una *deliberada* europeización. Pero suponiendo que en verdad hubo una polémica entre ambos grupos, ahora está tan distante que las diferencias se van perdiendo. Lo que sí resulta indudable es que tanto el «grupo» de Boedo como el de Florida, representan la literatura de la crisis en la Argentina de su tiempo. El hecho de que muchos artistas se hayan unido al «ultraísmo» (de *ultra*, más allá), constituye una prueba. Incluso la literatura posterior de Borges, a pesar de sus elementos fantásti-

¹⁴ *Diálogos Borges-Sábato*, op. cit, p. 17-27. Subrayado mío.

cos, pertenece también a una literatura profunda, metafísica. Dice Angel Rama: «Pienso que a veces hay en lo fantástico algo mucho más metido en lo profundo y en la problemática más auténtica que mucha literatura realista que exteriormente dice estar en los problemas».¹⁵ Esta afirmación se puede aplicar a Borges, pues en su obra plasma la condición humana y *por ello* encarna la crisis de nuestro tiempo, como Cervantes la del suyo.

En cuanto a *El túnel*, indudablemente también es novela de la crisis, una obra, como dice Sartre, de «situaciones extremas». Y si bien Castel no puede, como apunta Predmore, retratar la crisis de Occidente por tratarse de un psicópata,¹⁶ la novela en su conjunto sí lo hace. Aunque no se contemple en la obra, esa locura (tomando en cuenta la visión de Sábato), surgió a consecuencia del efecto que la crisis produjo en un ser hipersensible, efecto que acarreó la incomunicación y la soledad, primero, y después el anhelo de un Absoluto (el amor de María Iribarne) que lo aleje precisamente de la crisis y que finalizará en la desesperanza más abrupta.

¹⁵ «Fantasmas, delirios y alucinaciones», en *Actual narrativa latinoamericana*, 1970, La Habana, Casa de las Américas, p. 68.

¹⁶ Cfr. *Un estudio crítico de las novelas de Ernesto Sábato*, 1981, Madrid, José Porrúa Turanzas, p. 34.

LA CEGUERA INCONCLUSA: LO TRÁGICO AL FINAL DE LA HISTORIA

*Eduardo Milán**

A Mariano Molina

Son los hombres de antes, que pertenecían a otra esfera de la existencia que no es la nuestra...

Jean-Pierre Vernant

Lo único que autoriza hoy a hablar de lo trágico o de tragedia, en relación a los fundamentos griegos, es la desaparición de un mundo, la no existencia de lo que existía como verdadero o como original. Lo trágico hoy en día es la falta de un telón de fondo que evocar, la carencia de apoyatura mítica que resulta de un corte en la historia: del mismo modo que los griegos actualizaban sus mitos, los modernos actualizábamos (por superación, es cierto) nuestra historia. El "fin de la historia" (Fukuyama) suspende la posibilidad trágica en el aire; sin escenario y sin subsuelo se

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

suspende el concepto que deriva directamente de una existencia y no de una actualización de un trasfondo. Las posibilidades, entonces, serían pocas; o remitirse, al margen o al costado o por encima de la historia, a aquellos mitos fundadores (si consideráramos, en una postura esencialista, al hombre como *el mismo*, más allá de la historia) o aceptar un partir de cero que es el partir de este fantasmal "fin de la historia". Sería muy parecido a la visión de Hegel, para quien la historia se convertiría a sí misma en tragedia, en el conjunto de su pasado y de su futuro, en su memoria y en su estar.

Con ese acoplamiento se anula como devenir. Ya no hay posibilidades

NOTAS

92

de avance porque toca al fin, también, el proceso de secularización, de pérdida por parte del hombre de todo lo que lo ligaba al origen. Paradójicamente, cuando el hombre ya no tiene nada más que perder se acaba, trágicamente, la historia; como si la historia se sostuviera a condición de un superávit todavía existente, un *plus* que perder. Esa lectura negativa se sostendría, a su vez, en la convicción de que el progreso se impulsa con base en una cantidad de pérdida posible o con base en un mundo que está ahí para ser perdido. Tácticamente no parece haber sido otra cosa, pero en lugar de la historia ahora se instala el hecho trágico de haber perdido la historia, hilo conductor del vínculo del hombre con el pasado. Volviendo a la cita de Vernant que encabeza este texto, si podemos hablar todavía de tragedia en relación a autores más recientes de la cultura (Shakespeare, Cervantes, Racine) es por el desplazamiento histórico que permite que estas obras arraiguen en el marco trágico antiguo, en la primitiva maquetación trágica. Habría que interpretar este concepto de Vernant como que el desplazamiento se produce desde un presente hacia un pasado y no viceversa. El pasado es imán del presente, pero el presente no puede ser imán del pasado. Hablaríamos de trans-historicidad retroactiva. ¿Dónde queda entonces la posibilidad prospectiva de lo trágico, su aquí y su ahora? La tragedia, según los griegos, es una actualización del pasado, un "make it new", un aquí y ahora que sucede, más allá de sus fines aleccionadores o morales, para

no perder el contacto con sus mitos y leyendas. La tragedia ahora, el pasaje de la obra de arte (el género) a la obra de vida (la existencia) es la articulación de una ruptura, de una pérdida de memoria en relación al pasado: un desencadenamiento, en el sentido en que los eslabones de la cadena se separan, una dispersión. Lo que para los griegos es una condensación actualizante, un objeto (he ahí el género, la forma) para nosotros es una diseminación, una individuación (he ahí el de-generamiento, la antiforma de lo trágico para nosotros). Eso explicaría una de las características de los héroes trágicos de la ficción contemporánea; no tienen pasado, no están "fundados" (Kafka, Beckett, Musil). En otras palabras, no tienen historia: el "fin de la historia" rubrica una carencia anterior que subyacía debajo de la máscara que prometía un final feliz. Un pequeño recorrido temporal es útil para entender una posibilidad.

Edipo quiere saber. Para los griegos saber es saber el futuro. En eso consiste la sabiduría, que para los griegos es siempre oracular, adivinatoria, hasta el siglo V a.C. Después del siglo V, si el paradigma es la sabiduría, comenzaría la traducción; comenzaría la filosofía que es el inicio de la posibilidad de saber después del final del saber, el conocimiento cuando acaba la sabiduría. Platón, que es la gran bisagra (para utilizar un término caro a Foucault), es el gran consciente de que ya todo terminó; siempre remite a un *antes*, a un logos anterior, a un *había una vez*. Lo perdido se convierte en

ideal, lo misterioso en idea y en el intento por parte del hombre de traducir el mito, de volverlo real una y otra vez. Si bien es cierto, como dice Eliot, que el hombre no soporta demasiada realidad, también es cierto que el hombre no soporta demasiado la ausencia de lo *real*, aunque sea como idea, más allá de lo concreto. Comienza el intento humano por desvelar (desvelar aquí es traducir, pasar de un lenguaje oscuro, secreto, a un lenguaje claro, accesible), por hacer patente o por hacer *presencia* todo lo que en un principio lo era pero ahora es ausencia. Platón es el depósito de la sabiduría pero no la sabiduría; Platón no pretende sustituir la condición misteriosa de la sabiduría. De ahí que tienda a convertir en huella, en ideal lo que le fue dado, en un mundo de abstracciones que la filosofía, secular a partir de la pérdida de la sabiduría, ha identificado con lo que es espíritu o cabe dentro de su dominio. La "metafísica de la presencia" toma forma debido a aquella nostalgia y nos acusa, por un gesto indirecto de Heidegger, del "olvido del ser".

Pero Edipo quiere saber y saber para los griegos es saber el futuro. ¿Por qué quiere saber el futuro? ¿Por qué quiere la sabiduría si sabe como griego que la sabiduría es un secreto reservado para pocos? En un sentido lato la sabiduría para los griegos, la voluntad de saber, es el principio de la transgresión. El oráculo está disponible pero no trata a todos por igual. Y Edipo es el consultor más inteligente, un desvelador de enigmas y acertijos. ¿Qué es lo que pregunta cuando inte-

rroga al oráculo acerca de sus verdaderos padres? Pregunta por su origen. Pero no hay pregunta, en el sentido mítico, en el sentido del héroe, en el sentido de Edipo, por el origen de uno: hay pregunta por el origen. El oráculo, que no puede contestar sobre el Origen con mayúscula contesta literal y metafóricamente sobre el final de Edipo: "Matarás a tu padre y te casarás con tu madre". La respuesta es: "acabarás con tu origen". Esa es la lección oracular que recibe Edipo por preguntar por el origen en un contexto en que lo real evoca en un presente continuo, está continuamente evocando, a toda la estructura mítica. No hay que olvidar aquí que la tragedia, aunque tenga apoyatura épica en el nivel de sus personajes, integrantes del plantel mitológico del pueblo, tiene acción catártica a nivel simbólico con un basamento literal determinante. Es un juego que se juega doblemente; en el nivel simbólico y en el nivel real con igual intensidad. Edipo es mito y rey, mito y hombre, simbólico y real, sagrado y profano. Edipo es doble. Edipo quiere saber el origen y no quiere saber el origen. El oráculo es claro: si quieres obtener el origen obtendrás el final. Rompe así la dualidad de Edipo.

La *hybris* de la modernidad es la misma: querer saber. Vehiculizar el conocimiento a través de la historia, a la ciencia a través de la historia es conseguir un *camouflage* (la historia del hombre es la historia del *camouflage* de los orígenes) que permita ignorar o volver oblicuo el hecho de que saber es perderse. Y que siempre com-

NOTAS

porta una imposibilidad. La tragedia alecciona: su finalidad es moral. No se engaña, el Coro de *Edipo rey* es preciso: "La vida es una locura. Y tratar de terminar con esa locura es la ruina". El Coro defiende a la vida como caos, como un caos para el cual el intento de poner orden equivale a acabar con la vida misma. El Coro es negativo si el conocimiento es positivo. Pero, además, hay una integración ahí: el hombre forma parte de la locura, una parte íntima. Querer saber es salirse de la locura, pero también, quedarse afuera (es la "afueridad" de Blanchot, la afueridad que condiciona la única posibilidad de sabiduría para el poeta), y también tomar conciencia del mecanismo, del *cómo es*. Arrancarse los ojos; eso es querer saber. Querer saber lleva a la imposibilidad de ver. Y volvemos al principio; saber es lo contrario de ver porque ver es ver el origen, lo que no se puede saber, lo que ahora es el lado velado. Y precisamente porque no se puede ver volvemos a la tragedia, a la imposibilidad de saber que impulsa la transgresión. Pero antes ya está la síntesis; hay tragedia porque no se puede ver. Lo trágico siempre es territorio de la luna.

La modernidad crea la ciencia sostenida en la evolución de discurso histórico para escapar a una verdad; el origen no sabido. La ciencia entra en la realidad por el Caballo de Troya de la historia, sólo que ese Caballo de Troya está vacío, no incluye más que su apariencia. No es la verdad sino un animal de madera. La fuerza del caballo era mítica y se perdió en el tiempo. Ahora

es madera con forma de caballo. Pero esa ciencia pretendió ocupar, por lo menos, la misma posición de la filosofía después del apagón de la sabiduría en el siglo V a.C. La modernidad patentó la verdad primero en los hechos, luego en los discursos sobre los hechos. Quiso sustituir el vacío original por el lleno permanente del conocimiento, un conocimiento conseguido a como diera lugar. Pero en el siglo XIX el conocimiento se precipita hacia el abismo (con la visión trágica de Hegel: *la tragedia triste* y con la visión trágica de Nietzsche: *la tragedia alegre*) y se arrastra y nos arrastra hasta hoy. ¿Qué ocurrió? El hombre no pudo superar el vacío al cual, en una carrera vertiginosa hacia el futuro, quiso olvidar por medio de la sustitución por un final feliz. La modernidad es el intento serio, despiadado, implacable y también lúcido de lucidez luciferina, de negar que la sabiduría acabó antes y que lo inaprehensible, por no poder cosificarlo, en un "esto es" que pueda simular, por una vez al menos, un "esto era que todavía es". En otras palabras, ha sido una lucha desesperada por escapar de la tragedia-sin origen para caer en una tragedia-con final; este espectral "fin de la historia". Con el quite de la historia del camino, la tragedia queda en situación expectante. Porque es la historia la que ocupaba, con su motor progresista (y con la ciencia positiva-dueña de la verdad) el lugar, justamente, del oráculo; es ella la que contestaba todas las preguntas, las que se podían hacer y las que no se podían hacer; para la historia no había

diferencia. El hombre pierde también la capacidad de actualización del pasado (de ser pasado) en ese *oráculo histórico*: la pregunta es por el futuro (la sabiduría) pero lo que contesta (porque es donde la sabiduría habita) es el pasado. Ocurre entonces una metatragedia, el desplazamiento del eje de la historia (que en su perspectiva evolutiva permitía en forma emergente, aquí y allí, la aparición de “momentos” trágicos) al eje del individuo, quien recibe el impacto de una carencia: la carencia referencial oracular. No sólo está aislado con su “¿por qué?”, sino que también está aislado con su “¿a quién?” La tragedia contemporánea consiste en una ausencia; no hay quién, nada ni nadie contesta. No hay sujeto.

Si no se olvida la lección de la tragedia griega, que consiste básicamente en alertar a los hombres acerca del peligro de cualquier transgresión, podemos plantear la pregunta: ¿Por qué, cuando no hay quien conteste, se redobla la necesidad de preguntar? ¿Por qué, luego, la necesidad de inventar quién responda? Y para sintetizar: ¿Qué es lo que queremos saber? Una posible respuesta a estas interrogantes es la que dice que todo final se vuelve necesario, útil, porque ocupa la posición del origen. Con la seguridad de un final (las teleologías cristianas o marxistas) sustituimos el origen; la certeza del final, certeza de la muerte y promesa de la resurrección, anula la incertidumbre del origen porque se coloca en el mismo nivel de desconocimiento; no importa de donde venimos porque tampoco sabemos a dónde va-

mos, qué es a dónde vamos, qué hay y qué no hay adonde vamos. La aceptación de la certidumbre del final (condición de toda teleología) es la aceptación de la incertidumbre del origen. La sustitución adquiere fuerza si comprobamos que la condición finalista, desde el punto de vista del conocimiento, conlleva la abolición de toda metafísica (no sólo el señalamiento por el “olvido del ser” sino también la permanente pregunta por el origen). La seguridad de un final resta tensión a todo principio, conocido o no. ¿Qué ocurre entonces cuando se amputa el final, en la perspectiva de Fukuyama, cuando se nos quita la posibilidad de un fin que cumpla, míticamente, el sueño de presenciar el momento en que la humanidad, el devenir humano se dobla sobre sí mismo y principio y fin se acoplan, se sustituyen y desaparecen? Quedamos nuevamente en posición de tragedia en vez de anularla o absorberla (exactamente: como la filosofía frente a la sabiduría), sin poder conocer el final. Sobreviene entonces el espanto, el horror de estar *entre*, de estar *en medio de*, espacio que, paradójicamente para la mirada antimetafísica de Deleuze es donde lo importante ocurre, el espacio de la permanencia. Pero no es la permanencia feliz de Deleuze; es la permanencia espantosa que tiene el rostro de lo inmodificable, de la imposibilidad del cambio.

La tragedia actual se articularía no en la transgresión que significa cambio, alteración, revolución, manifestaciones en apariencia imposibles ahora. Se articularía, sí, en la imposibilidad

NOTAS

de transgresión, en la obligación de aceptar un orden por más inhumano que pueda parecer. El individuo ya no es perseguido como el héroe trágico: es excluido de un orden. Entonces adquiere sentido la denominación anterior de metatragedia: es la imposibilidad, guiada por la falta de historia, de la tragedia para el ser humano. Porque al haber historia hay todavía eco: el discurso histórico, para el pensamiento trágico, había venido ocupando el lugar del discurso mítico. El diálogo operaba. La historia respondía persiguiendo, acosando, regulando y prometiendo. Ahora no hay respuesta. El orden ya no quiere aleccionar ni siquiera por capricho como en la mitología griega: requiere seguimiento, silencio, aceptación. Ya no estamos frente al dispositivo disparado por el héroe en *Edipo rey*; estamos con Edipo solo, viejo, en Colono, sostenido a la izquierda por un bastón de madera y a la derecha por la mano de su hija Antígona. Y, por si fuera poco, ciego.

¿POR QUÉ POESÍA?

*Carlos F. Castañeda**

*A María
A Mireia*

I

El metro, la rima, el ritmo, el polípo-
te, la concatenación, el retruécano, la
paronomasia. Todas, palabras con una
significación literaria y, en particular,
poética. Requisitos y herramientas del
poema, posibilidades de la hoja y de la
línea que, después de un análisis, alguna
buena voz calificará como verso para
la complacencia del que alardea de ser
poeta. Algún día la frase, que para el
escribiente (y digo escribiente para no
usar y seguir maltratando la palabra
que define al oficio de escritor) era el
cursi lamento solitario, a la luz de otros
ojos — por necesidad distantes — cam-
bia de rango y de nombre; las líneas
se convierten en metáforas, imágenes,
asonancias, pirrios y errores, todos del
cuerpo de un texto que ahora es un
intento de poesía.

* Estudiante de la licenciatura en Econo-
mía en el ITAM y miembro del Consejo
Editorial de *Opción*.

Hace falta un alto, una primera re-
flexión para cuestionar qué o quién
decide lo que es un poema y lo que sólo
son palabras dispuestas en la forma de
renglones cortos. Paz nos dice que “no
todo poema — o para ser exactos: toda
obra construida bajo las leyes del me-
tro — contiene poesía (...) Un soneto
no es un poema sino una forma litera-
ria, excepto cuando ese mecanismo re-
tórico — estrofas, metros y rimas — ha
sido tocado por la poesía”.¹ Esto sólo
confirma nuestras sospechas de que
ni siquiera una estructura clásica bien
construida es obligatoriamente un poe-
ma. Hasta aquí parece que la categoría
de poesía es subjetiva y que no existe
un parámetro adecuado con el cual
medir al texto, con el fin de establecer
si tiene la talla reglamentaria del poe-
ma. ¿Existe tal balanza categórica o,
quizás, la poesía es un día y al siguiente
puede no serlo?

97

¹ Octavio Paz, *El arco y la lira*, 1972,
México, Fondo de Cultura Económica, p. 14.

NOTAS

Intricada y muy compleja puede ser la operación de reconocer a la obra poética; por eso Pound nos intenta guiar, al dar algunos lineamientos para la poesía:

En otras palabras, hay “tres géneros poéticos”:

MELOPEA, en la cual las palabras están cargadas, además de su simple significado, con alguna propiedad musical, que dirige la tendencia u orientación de ese significado.

FANOPEA, que consiste en la proyección de imágenes sobre la imaginación visual.

LOGOPEA, la ‘danza del intelecto entre las palabras’, es decir, emplea palabras no sólo por su significado directo, sino que toma en cuenta en una forma especial la manera en que se acostumbra usarlas.²

98

Aún no queda claro el cómo distinguir a la poesía; porque es frecuente encontrar prosas con un marcado acento poético y, en algunas ocasiones, lo que se ha dado por llamar, poema en prosa. El enredo crece; no sólo tenemos la dificultad de saber cuándo un texto es un poema; ahora sabemos que también en la prosa cabe la poesía. Todavía más, algunos afirman que “hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas”.³

² Ezra Pound, *El arte de la poesía*, 1990, México, Joaquín Mortiz, p. 40.

³ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 14.

Hemos puesto al escribiente en el dilema de distinguir si su trabajo en realidad tiene la fuerza lírica, pues su crítica, que por ser la primera y la única que sabe del verdadero sentido de las líneas debe ser la más franca, tiene la necesidad de encontrar la característica que defina y separe al poema de los textos dulces, hipócritas y acartonados que seguramente ha escrito.

El autor, ante esta encrucijada, debe apelar al motivo y a la necesidad creadora que lo ha llevado a sentarse ante una hoja en blanco y dejar a la pluma que descame diez secretos, guardados hasta entonces en los laberintos de la memoria. Al plantarse frente al pliego, la persona queda desnuda ante sí misma y ante los demás, sin el miedo que paraliza o sin la desfachatez y el cinismo de contar los pecados de viva voz a cuanto mortal se le presenta. Nuestro escribiente se encuentra ahora con la motivación poética, con la sensación de que el poema alcanza a la poesía sólo cuando ésta llama y cristaliza en las palabras.

La duda cambia de panorama. De la dificultad de distinguir la poesía de la prosa, tenemos ahora las preguntas: ¿Qué motiva al poeta a escribir? ¿Cómo se da el puente entre sensaciones y palabras? ¿Cómo se da el poema?

II

Escribir una palabra y después una línea entera. Comenzar el segundo verso; una metáfora «sin cáscara sutura / me quema el polvo». Encabalgando para

acentuar el ritmo; y la duda se presenta: ¿Qué es el tan mentado ritmo? ¿Por qué, para qué o para quién escribo?

Plantearse lo anterior nos lleva a cuestionar la misión de la poesía, si es que tiene alguna. Es dudar de la posibilidad de que la persona necesite de algo más allá de los satisfactores fisiológicos y hacer esto es caer en la simplificación extrema del hombre; colocarlo en un nivel no muy lejano del resto de los animales.

En su desarrollo, el género humano ha formado una estructura nerviosa muy compleja que, unida a la capacidad socializadora, ha llevado al hombre a sostener relaciones afectivas elaboradas; esto ha motivado también el nacimiento del arte en sus múltiples expresiones. La actividad artística es una necesidad humana equiparable a la de alimentarse o dormir, mas no semejante. Por eso el deseo de la poesía no existe únicamente en el autor.

El novel poeta sabe de la necesidad social de la creación lírica y, antes de ello, sabe de su necesidad personal, porque desde el primer momento en que se planteó escribir supo que su trabajo podría no tener la calidad para llegar ante el gran público. Pero el fin del escribiente no es la pasarela. El autor no recibirá recompensa alguna por su trabajo. Es muy poco probable que, si llega a ser reconocido, lo sea en vida; puede esperar que tal vez, algún día, dentro de cincuenta años, sea leído. El poeta no vive del halago y de la satisfacción que le da ser un protagonista. "El deseo de salir al foro, del aplauso, nada tiene que ver con el arte serio. Al

artista serio le puede gustar salir al foro, y puede ser, fuera de su arte, cualquier clase de imbécil, pero no hay conexión. Muchos que ni pretenden ser artistas desean la baba admirativa de los que tienen menos sesos que ellos."⁴ La persona que se ha dedicado a la producción y publicación de una obra poética no desea sino transmitir su experiencia. El artista en general — el músico, el pintor, el literato — necesita comunicarse y desahogar aquella serie de pulsiones que caracterizan como necesaria a la interacción con el arte.

Si lo anterior es cierto, ¿por qué no todos sienten el impulso por crear?

El artista no es un ser diferente a todos los demás; es una persona comprometida con la serie de estímulos que recibe, que desea dejar un testimonio de su experiencia sentimental. Todo ser humano ha sentido alguna vez esa necesidad creadora; los eventos que mueven al poeta son los que todos hemos vivido, son un camino que andamos, pero cada persona sortea las dificultades de manera única y distinta. Sólo aquellos que se han humillado ante la provocación logran pasar de la masa originaria⁵ a la expresión artística.

La capacidad creativa, que no es sino la necesidad mirada desde atrás, tiene que ver con la energía personal

⁴ Ezra Pound, *op. cit.*, p 72.

⁵ En el presente contexto, hablar de "masa originaria" se refiere a aquel escozor que puede conducir al llanto a cualquier persona, pero el que pasa a la expresión artística es el que tiene el atrevimiento de expresar ese deseo o esa debilidad.

NOTAS

(podríamos llamarla aura o alma o como sea). La unicidad humana es la responsable de la naturaleza poética del individuo. Ésta afirmación no valida la teoría de la existencia del talento o el don. Todo hombre es poseedor de una energía y por ello, de la capacidad, pero sólo el que escucha con atención la voz que reclama la pluma y trabaja y se esfuerza — atiende al oficio — llega a la potenciación de esa parte de su aura.⁶

Cuando el estímulo llega al poeta, éste se coloca en un estado de tensión sentimental; la inspiración ha llegado como un viento; el espíritu, potenciado, encuentra un momento de desnudez y desdoblamiento; él “vive sus sentimientos y a la vez los contempla”.⁷ Eugenia Revueltas propone que:

Este proceso se da como una consecuencia similar a la de los “actos reflejos” que se producen en el tejido nervioso [...] Posiblemente uno de los estímulos que más ayudarían a la comprensión del proceso creativo sería el de la sinestesia, que es

una conciliación desde el punto de vista psicológico de los más variados impulsos en una experiencia integrada [...] el proceso estético tendría como base la integración de los estímulos, que serían las formas de aprehensión del mundo y que quedarían plasmadas en imágenes poéticas.⁸

Al saberse dispuesto, el escribiente reconoce que los estímulos, sentimientos o inspiración son parte de la materia necesaria para el poema, mas lo que falta para darle forma es la técnica; el ritmo, la cadencia, la malicia, son hallazgos de “esa técnica ‘seca, aburrida y pedante’ que condenan todos los artistas malos”.⁹

El escribiente, el poeta en ciernes, tiene la sensación de que el estado sentimental presente lo ha puesto en la capacidad de escribir; ha vencido la barrera que divide a la concepción mental del acto mismo de crear; no ha ignorado su disposición. De sus manos se desprenden fragmentos de una realidad que muere; comienzan a aparecer una serie de imágenes; mira y palpa las emociones del momento; el lenguaje se une a la vorágine. La inspiración es una masa viscosa que duele o regocija, pero siempre de una manera necesaria y angustiante; es una pulsión, una urgencia que paradójicamente puede arribar sosegada. Escribir, plasmar en el pa-

⁶ Llegar a citar algo como la energía personal se torna indispensable debido a que la necesidad del arte no se explica sin la existencia de algo más que la parte física del hombre. Podemos pensar en esto como alma, aura, energía personal, etcétera. Quizás lo que motiva al hombre en la búsqueda de sensaciones profundas sea una parte misteriosa y aún no identificada del cerebro y por ello nos vemos en la necesidad de llamarlo de alguna manera o de recurrir a esta ficción, si así lo quieren.

⁷ Amado Alonso, *Materia y forma en poesía*, 1969, Madrid, Gredos, p. 16.

⁸ Eugenia Revueltas, *Vasos comunicantes*, 1985, México, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 13, 15.

⁹ Ezra Pound, *op. cit.*, p. 79.

pel lo que tiene, es como intentar degustar el aire; el impulso, lamentablemente, no garantiza el buen trabajo del poeta; la mezcla incandescente tiene un color semejante a la plenitud que se ha vivido un octubre veinticuatro, y es en extremo difícil combinar palabras para igualar la tonalidad.

El dramatismo con que se presenta la pulsión¹⁰ debería ser suficiente para llenar la boca del poeta, pero es necesario un conocimiento más allá de la gramática. La técnica poética le propone al autor nuevos caminos para expresarse; la desautomatización que propone Slovski¹¹ — el sacar a los objetos de su envoltura cotidiana e incluso olvidar su nombre, tratarlos como si se los viera por primera vez — es una de tantas herramientas que deben considerarse para no caer en el lugar común y la fosilización del texto. La capacidad potenciada de la persona es el componente que, aunado al oficio, genera la posibilidad de la obra. La buena musa requiere un buen poeta:

Quien tiene un valioso sentir necesita, para ser poeta, darle configuración y objetividad poéticas [...]

¹⁰ En realidad, el pinchazo que siente el autor puede no ser tan vertiginoso; es posible que se de como el remanso de alguna situación desgarradora o que sea semejante a la llegada de un arroyo, que gota a gota disuelve el ser de arena que es la estabilidad emocional del poeta.

¹¹ Slovski, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, 1970, Buenos Aires Siglo XXI, p. 55-70.

emitir artísticamente la voz no es soltarla, pues eso sabe hacer el hombre desde su nacimiento; es algo más que hablar con la voz natural, es atender a la voz en sí, en lo que de voz tiene; es contemplarla, vigilarla, domeñarla, llevarla a perfección: eliminar la tensión excesiva de la garganta para que la voz esforzada deje de ser dura, cuidar de que la posición de la lengua, la extensión de las mejillas, el avance o retraimiento de los labios [...] de modo que la voz va siendo construida como una obra de arte.¹²

El estudio, que bien podría parecer odioso y hasta ocioso para el “inspirado”, es necesario para aprovechar aquella leve sensación que sólo es brisa; no esperar la tempestad, la daga que abra el cuello y busque la sangre nueva.

El hombre no puede provocar la inspiración sino como expectativa de lectura, es decir, leyendo en sí mismo la falta que tiene, lo cual ya es comienzo de expresión [...] Puede mejorar su capacidad de lectura con diversos entrenamientos [...] La lectura de sí mismo es un encuentro feliz, aunque consista en reconocerse concretamente en falta.¹³

¹² Amado Alonso, *op. cit.*, p. 30.

¹³ Gabriel Zaid, *La poesía en la práctica*, 1985, México, Fondo de Cultura Económica, p. 128.

NOTAS

Aparece un elemento constante en la actitud del hombre ante el estímulo: el doblegamiento frente a él. Ya sea dejarse llevar, humillarse, reconocerse en falta, el que ha sido tocado por el prurito creativo debe arrodillarse para ser arrastrado, debe ser humilde y dejarse manejar por la provocación que se da en la persona de manera externa e interna; el individuo perceptivo crea y es creado, inventa la manera de salvarse del abismo; trazar el texto es aprender. "El poeta se sabe ignorante y por eso siempre sigue buscando, por eso sigue encontrando, por eso se asombra siempre."¹⁴ El escribiente es un servil vocero del acontecer humano. No es un historiador; es un espejo en el cual se reconocerán las manos de los que nunca han escrito, las bocas de los que no han hablado, los ojos de los que nunca han mirado. La soberbia de la poesía no deja al partícipe inclinarse ante nadie más y lo obliga a reconocer que la actividad no es un mero pasatiempo; la ligereza se pierde cuando la pluma está en la mano.

La técnica es un requisito, no un método; no existe el molde poético. Cada evento es singular, irreplicable. "Cada poema es un objeto único, creado por una 'técnica' que muere en el momento mismo de la creación".¹⁵ El instante de la generación siempre es distinto. El que ha poetizado a la som-

bra de un aliento frío lo hace bajo un influjo particular; el origen del texto siempre es circunstancial. Para la concepción de la línea importa el viento penetrante, que sean las seis de la tarde menos dos minutos, el entorno físico, temporal y emotivo; eso le da al poema su particularidad. La necesidad de apelar a un ente que llamamos inspiración es por generalizar una situación que siempre es diferente. Lo que hoy mueve las fibras sentimentales, muy posiblemente no lo hará en ninguna otra ocasión.

El escribiente ha llegado al punto de cuestionar por qué su energía se ha potenciado de manera tan específica. ¿Por qué escribir poesía y no otro género literario? El poema tiene como fundamento la materia sentimental que, posteriormente, se divulgará a distintas esferas, como son la intelectual, la física, etcétera. El sentimiento es un material maleable, cocido a fuego lento en el crisol de situaciones que vive el autor; de ahí que la poesía no sea, formalmente, una sola. La serie de corrientes poéticas se explica desde el contexto histórico de los creadores; pero en el fondo, en la materia, la constante es la visión emotiva. El poeta vive la realidad con una percepción más profunda de las cosas, más allá de la cáscara práctica. El proceso mental, ejercitado, es capaz de destruir las relaciones habituales de cosas y acontecimientos que todos vivimos, y la misma complejidad de esta realidad mirada bajo otra luz, obliga al nacimiento del texto lírico. La naturaleza no racional de la vida a los ojos del individuo sen-

¹⁴ Mónica Mansour. "Los usos de la poesía y reflexiones afines" en *La poesía en el corazón del hombre, Jaime Sabines en sus sesenta años*, 1992, México, UNAM, p. 97.

¹⁵ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 17.

timental, quizá cursi para algunos, impide que la experiencia sea plasmada y transmitida mediante un discurso lógico. La comunicación no puede ser directa, pues de la situación emocional a las palabras, la prosa explicativa pierde fuerza; carece de la sugestión que sólo el movimiento rítmico de las imágenes poéticas puede generar para producir el contagio de la emoción. La retórica de la prosa es incapaz, por definición, de la transmisión de sentimientos elaborados; su objetivo es evitar el equívoco. "La prosa es un género tardío, hijo de la desconfianza del pensamiento ante las tendencias naturales del idioma."¹⁶ Cuando deseamos darle libertad a la narración acudimos a las imágenes, antes el género, duda; entonces rozamos la poesía.

El fenómeno lírico es una experiencia imaginaria. El humano, ser visual por naturaleza, accede, por medio de su imaginación, a través de su capacidad para formar imágenes, al mundo que lo rodea; los sentimientos no habrían de ser la excepción, de ahí la necesidad del símil, la metáfora, la alegoría para que el lector se incluya en el rastro que dejan las letras a su paso; para integrarse el hombre necesita que las emociones y sensaciones, abstractas e intangibles, tomen cuerpo y color, tamaño y calidez.

La posibilidad que nos ofrece el lenguaje poético de redundar, de obligar a imaginar, de circular por caminos ambiguos, es la vía que lo hace apto para el poema; bajo su tutela so-

mos capaces de violentar al habla cotidiana y a la formal, podemos producir el juego de palabras que entristece, el que tranquiliza, el que suaviza la piel de un corazón agonizante. La persona que ha logrado desarrollar una sensibilidad capaz de exacerbarse requiere de un instrumento que le dé la posibilidad de plasmar sobre un papel la huella que le ha dejado la vida en un momento específico. El individuo enlata, mediante la poesía, la realidad que ve; quiere que el momento no se escurra hacia el olvido y es consciente de la precisión que le ofrece la lírica; la textura de ésta puede manejarse de manera tal que imite a la textura original de la lágrima.

III

La estructura idiomática predetermina la organización de las ideas. La cosmovisión varía de acuerdo a lo que el lenguaje le permite expresar al individuo, o quizás la relación es al contrario: el lenguaje ha llegado hasta donde el individuo ha concebido al mundo. De cualquier manera, esto marca, para el escribiente, una barrera; necesariamente se topará con sentimientos o con visiones que su idioma será incapaz de concretar, por lo que el autor recurrirá a imágenes, metáforas, alegorías, incluso llegará a forzar la sintaxis; desbordará el lenguaje con el fin de hablar abiertamente. La poesía existe en todas las culturas y épocas a pesar del lenguaje; porque la visión poética se da como eso: visión. El cerebro con-

¹⁶ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 68.

NOTAS

dicionado al idioma intenta reducir el instante a una forma oral en principio, para luego llevarlo a una forma escrita. Podemos decir que el poema, en primera instancia, nace “hablado”.

La letra escrita es un mero trámite, un intermediario de la poesía; es la forma de hacer perdurable lo escuchado por el poeta. La destreza del que escribe en renglones cortos se verá en la capacidad que tenga para que esa serie de líneas muertas tengan la distribución exacta, que el lector atenderá para leer o para decir correctamente el texto lírico. La frase escrita es, en el poema, frase seca; el sonido la alimenta. En solitario o en multitudes, la poesía será posible únicamente en voz alta. Revivir al texto es cantarlo, el leyente habrá de hacerlo generosamente, con el garbo que le dicte la letra, el renglón, respetando la pausa, la cesura; porque la lectura no es sino el revivir el momento emocional, Cortázar, incluso, dice que la lectura del buen texto es acudir a una recreación del mismo, es participar del acto creador.¹⁷

Pound afirma que no es para la “chusma” para quien se escribe. Y es que a fin de cuentas no se escribe para alguien. El poeta, si publica algo de su obra o la totalidad, es por un afán de extroversión inherente e inexplicable; tal vez sea un narcisismo que se adquiere desde el momento en que se reconoce que el texto propio tiene un cierto valor; es un exhibicionismo inútil, y el escribiente lo sabe, porque esta-

mos hablando de poesía, que tal parece que es actividad de museo. La publicación tiene mucho de autocomplacencia y de valor; es la insolencia de mostrarse como un sentimentaloides — ¡el hombre escribe poesía! — y exponerse a los comentarios, los cuales afectarán al autor íntimamente por el carácter personal del género. Publicar es ser un insecto en la vitrina; las críticas son agujas de disección que presionan el tórax y mueven las patas del espécimen.

Al hacer visible el texto, suponemos la existencia de un espectador, mas no lo podríamos asegurar. Nunca sabremos si hay alguien del otro lado. Escribir y publicar poesía en nuestro tiempo es, quizá, predicar en el desierto, pero aun así lo hará el escribiente en un afán egoísta que, en el mejor de los casos, tendrá como resultado un momento en el cual un callado receptor consolará su voz con el texto. Entre autor y lector no existe comunicación, diálogo; hay dos discursos separados que confluyen atemporalmente en un poema.

La lectura es una coincidencia en la cual el escribiente ya no es actor; su función termina en el punto final de la obra. A partir de ahí, ésta habla con saliva propia. El autor ha echado a volar su artificio y no importa quién lo vea aletear ahora. El que encuentra un poema acude a una cita con un vestido que, al pasar de cada línea, será la desnudez propia. El texto poético es un líquido que adopta la forma del recipiente que lo contiene sin perder sus características: se evapora cuando

¹⁷ Jaime Alazraki et. al., *Julio Cortázar, obra crítica*, 1992, Madrid, Alfaguara, p. 187.

no es leído y se condensa en cada voz que lo pronuncia.

El lector ha de encontrarse en una disposición, llamémosle poética, para disfrutar el encuentro. Técnicamente se puede reconocer la forma, pero para hallar a la poesía se debe sentir el poema, porque éste no requiere comprenderse. El texto poético no se puede “entender”; se dice esto cuando se ha sido capaz de ver al amor silente pegarse como sal al cuerpo transpirado, cuando ha dolido el habla, cuando hay que respirar profundo. El proceso de empatía entre leyente y texto ocurre sólo cuando existe la capacidad de la compenetración, que se da en tres aspectos: manejo de un código común — mismo lenguaje y símbolos —, tema comprensible — aunque el espectador no se haya visto en la situación, que en eso reside el genio del autor —, y disposición, o lo que son las circunstancias del entorno y personales para poder entrar en el poema.

Leer es, al igual que la creación del texto, un acto emocional. El texto es una ola que atrapa y maneja el sentimiento del lector con la facilidad del lirio; el vaivén rítmico abraza una región en el pecho falta de geografía y se siente sobre el cuello un escarabajo que eriza hasta el vello de la piel más vieja. El espectador está participando; la imagen es ahora de él, la metáfora descubre un dolor rasposo; también el leyente se inventa a sí mismo en la interpretación. La ocasión encontrará matices diferentes en cada lectura.

Aun cuando el texto poético está escrito, en su mayoría, en primera per-

sona, el que lee se apropia del personaje; el yo es él porque ha dejado de existir el fantasma del autor; la hoja es ahora suya y también lo es cada uno de los pasos descritos en las líneas. El poema afortunado es masa en la cual el lector hallará lo que él desea. El buen texto no intimidará haciendo imposible la identificación; debe ser un material reflejante, carente de una mano escritora y deseosa de un cuerpo.

Interpretar un poema es darle consistencia, incluso cayendo en el equívoco. El propósito cambiará según la necesidad del individuo; éste hallará en las líneas lo que movió al autor, pero quizá lo más importante: siempre hay desechos que sólo el leyente encontrará y ordenará de la forma que sea fructuosa para él en ese instante. La anécdota puede enriquecer la visión del motivo del texto, pero necesariamente empobrecerá la generalización que debe tener el buen poema; lo que hará extraños a la hoja y a las manos; será imposible la participación del lector si siente que la emoción es ajena.

A través del creador y el recreador la poesía va encontrando al cuerpo y a la persona, a la persona y al cuerpo. Respira de manera propia con el aire de las voces que la cantan y se viste con nuevas caras. El lector también se ha preguntado de su gusto por el género lírico y, al igual que el escribiente, reconoce en sí una falta que satisface la visión de “otra persona” — él mismo: la visión es la de él mismo, porque si no sería imposible la empatía y, por lo tanto, disfrutar el poema — y la coincidencia del trueque: el autor ha

NOTAS

tenido algo que el leyente deseaba y viceversa.

La poesía ha tocado al texto; el poema hace tangibles el momento del poeta y la voz del lector. La falta de los dos ha quedado también plasmada; pero ambos se dan cuenta que motivo, humillación, potenciación, la Diosa blanca, técnica, prosa, diferencia, característica, interpretación, empatía, y todo lo demás, no son nada más que falacias. Porque la poesía es un ser vivo que nos da la cara que encontramos, sólo podremos aspirar a una visión fragmentaria y necesariamente incompleta. Cada persona vive una parte de la realidad poética; ésta es inasible, resbalosa, como una serpiente acuática. La poesía siempre escapará de la definición por ser un ente vivo que se mueve y reproduce; su existencia es tan cambiante como la historia misma del hombre; por eso siempre estaremos un paso atrás del verdadero rostro que tiene la lírica, y cualquier intento de explicación será inútil. Gorostiza indicó alguna vez que no sabía lo que era la poesía, nunca lo había sabido y quizás jamás lo sabría. Toda explicación acerca de la naturaleza necesaria o superflua, de la condición artística de un texto lírico, incluso de la capacidad o alcance de los artificios literarios que pueden llegar a ser los poemas, son ficciones construidas por el hombre en su afán de explicar algo que comparte la esfera de lo místico.¹⁸

Buscar el porqué de la poesía es quizá un necedad, es preguntar por algo sin saber lo que descamos encontrar; pues a pesar de la unidad y la

peculiaridad del tema, éste se esconde en cada persona dispuesta a respirarlo; nadie vive de la misma forma una palabra, un adjetivo o un artículo de un verso, ya sea autor o leyente; nadie puede afirmar que ha encontrado la sustancia de la poesía, no se ha desarrollado una "Receta del buen texto lírico" y esto nos confirma lo efímero del momento poético. La pulsión originaria encontrará o excavará su cauce dentro de cada individuo; ni el mejor libro de técnica literaria, ni el más renombrado taller, ni seguir el patrón rítmico del mejor poema harán que un texto sin poesía presione las entrañas. Tal vez la piedra filosofal de la lírica esté oculta junto con todas aquellas cosas que el hombre ha adorado por su carácter misterioso y etéreo; por eso la poesía siempre trascenderá a los humanos, por su capacidad de permanencia, porque vence al hombre en cuanto a la mortalidad de la materia y por su atemporalidad. El porqué de la poesía está más lejos que cualquier punto terrenal, y si algún día llegáramos a encontrar su ubicación, quizá, por su insignificancia, preferiríamos ignorarlo, pues en eso consiste la grandeza de la lírica. De lo pequeño, de lo inmesurable de un momento humano que llamamos sentimiento, de lo invisible, surge la vastedad que es principio, medio y fin de lo que muchos llaman Poesía.

¹⁸ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 107.

RESEÑAS

José E. Iturriaga. *La estructura social y cultural de México*, 1994, México, NAFI-F.C.E., Segunda edición, 254p. ISBN 968-16-4506-5

A principios de los cincuenta, cuando José E. Iturriaga es alto funcionario de Nacional Financiera encabeza el estudio de la estructura socioeconómica mexicana. Además de apadrinar y dirigir el trabajo, contribuye con su libro, pionero en un país en el que aún no se hace ese tipo de estudios y que aún ahora es renuente al autoconocimiento objetivo e integrador. En él, Iturriaga hace gala de una prosa fluída que de ninguna manera está reñida con el análisis estadístico ni con la seriedad metodológica. De tal manera, da las razones del por qué hacia 1950 la sociedad agraria sigue siendo la característica fundamental de la organización social en México, aunque ésta sea muy diferente de la sociedad agraria que existía antes de la Revolución; explica cómo el proceso de industrialización repercute en las esferas de la economía, de las clases sociales, de la urbanización y de la cultura, además de modificar las relaciones entre las tres grandes ciudades de México y el resto del país.

Así mismo, analiza la transformación de la familia, lo que para ella significan los procesos de migración, de industrialización, de urbanización, el de la creciente incorporación femenina a la PEA, la pobreza en un ámbito de crecimiento, el divorcio, la disminución del número de hijos y otros elementos, y las consecuencias que tiene para la sociedad.

El análisis de las clases sociales, lo inicia explicando que su concepto moderno aparece a raíz de dos acontecimientos: la Revolución Industrial y la Declaración de los Derechos del Hombre, que México no se sustrae a la evolución de una sociedad dividida en castas a una separada en clases y que “a pesar de su aparente sencillez”, aún no hay coincidencia en la designación de los elementos que permiten distinguirlas, por lo que Iturriaga hace un “trabajo ecléctico”, toma los elementos de varias escuelas y pasa analizar cuestiones como la capilaridad

RESEÑAS

social ascendente en un país en donde se dan simultáneamente la desigualdad económica y la igualdad política.

Es triste darse cuenta de que, salvo excepciones como *La democracia en México* de Pablo González Casanova y alguna otra, sigue siendo cierto que “no existe ningún trabajo riguroso que entregue cifras sobre la cuantificación de los miembros pertenecientes a las diversas clases sociales; para ello tendría que contarse con datos exactos de la verdadera distribución del ingreso nacional por familias —no *per capita*— y juntamente con el dato económico, insuficiente en sí mismo, habría que tener a la mano una serie de informes relativos a hábitos de educación, costumbres y grados de conciencia social de las diferentes capas de la población.”

A partir de datos demográficos y económicos censales y de otras fuentes, de acuerdo con relaciones tan básicas como ocupación y número de miembros de la familia, Iturriaga hace una serie de cálculos y se aventura a establecer el porcentaje de la población que pertenece a cada clase social en 1940: 1.05% de clases altas, 15.87% de medias y 83.08% de populares (bajas). Para cada una de ellas, hace un análisis de las causas de su surgimiento, de su evolución, de la dinámica de su crecimiento en sí misma en relación con las otras clases y de sus diferencias, en varios periodos comprendidos entre el porfiriato y 1950.

Luego analiza cómo la industrialización, las grandes inversiones en infraestructura agrícola y otras políticas están impactando en la estructura de clases y en la conformación de los grupos sociales, a los cuales se *ingresa* por causas políticas y económicas tan diversas como puede ser la actuación de las ligas agrarias, en el caso de los campesinos; de la industrialización; de las organizaciones obreras, su ideología y contactos internacionales en el de la clase popular en la ciudad; el de la cultura, la inversión extranjera, los ferrocarriles, el auge petrolero, la reforma agraria y la segunda guerra mundial, entre otras, en el de las clases medias; y de la creación de conciencia de clase, los cambios profundos en el sistema de propiedad, la industrialización, la formación de organismos específicos, la política de aranceles, el crecimiento de la banca, y el proceso de urbanización, en el de las clases altas. El autor no se queda ahí: hace comparaciones con otros países y plantea los impactos y consecuencias de la transformación de los grupos que conforman cada clase.

Después hace un análisis profundo de las razas en México, de la mexicanidad de nuestros indios, de sus idiomas y dialectos, del problema indígena y del mestizaje, para posteriormente referirse a la afluencia de extranjeros a México y su importancia demográfica, cultural, económica y lingüística.

Especial interés merece el capítulo de las religiones, que divide a la población en cuatro estratos: el que practica el catolicismo (73.69%); el de las religiones precoloniales (6.29%), el de las religiones distintas a las dos anteriores (1.18) y el que no practica culto religioso (2.26). A estos, les agrega 2% de error y 14.58%

RESEÑAS

de niños menores de 4 años. También en este capítulo hay comparaciones internacionales interesantes, especialmente con EUA y Canadá, hoy nuestros socios del TLC.

El tratamiento que hace del tema de la educación es más completo de lo que suele hacerse, pues aborda tanto lo escolar, como el renacimiento cultural mexicano es la época de estabilidad que le toca vivir: música, literatura, artes plásticas y ciencias, y de las formas de educación colectiva: libro, del que hace sesudo análisis; prensa, de la que analiza y reseña su larga tradición; espectáculos: cine, teatro, deportes, plazas de toros, de gallos y carpas; y del radio, todos ellos "instrumentos democráticos por naturaleza", entre los que aún no se cuenta la televisión, pues en ese tiempo no existe en México.

Finalmente, aborda el tema del carácter del mexicano, tan de moda en aquellos tiempos. Su punto de vista no es sólo psicológico, sino geográfico, histórico y sociológico. Habla de un ser rico en contrastes, de los cuales uno es notable: "el que se advierte entre su acritud y violencia, por un lado, y su fina delicadeza y capacidad de ternura por el otro." De igual forma, observa que: "en oposición a lo que se cree, el mexicano no es gregario sino individualista, profundamente individualista y, en consecuencia, carece a menudo de espíritu de colaboración [lo que le dificulta] trabajar creadoramente en equipo." Después de analizar otros rasgos, menciona que "el mexicano es improvisado; mejor aún, se distingue por su sorprendente facilidad para hacer lo que previamente desconoce...". Todas estas generalizaciones, como él dice, las correlaciona con actitudes socioeconómicas antes de pasar a analizar los contrastes entre el mexicano del interior y el de otras regiones del país, para terminar con una promesa aún incumplida:

"No es necesario insistir en que muchos de los ingredientes caracterológicos que aparecen hoy como privativos del mexicano son susceptibles de desaparecer, tan pronto se modifiquen las condiciones económicas, políticas y sociales que propiciaron su creación. Y pese al balance formulado, aparentemente desfavorable, hay que afirmar con énfasis una cosa: el mexicano esconde una gran fuerza espiritual; a veces la desdeñamos o no la vemos; mas ella nos permitirá seguir siendo nosotros mismos, y es la que rescatará nuestra vigorosa personalidad nacional y la que nos empujará a ascender hacia un sitio de mayor jerarquía en la historia. Esta fuerza es en la que confían muchos pueblos latinoamericanos y en la que debemos confiar nosotros con mayor razón."

LUZ MA. SILVA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

Eduardo Subirats, *El continente vacío*, Siglo XXI, México, 1994, 379p.
ISBN 968-23-1929-3

Latinoamérica, su vaciamiento y sus simulacros

110

E*l continente vacío* de Eduardo Subirats es un trabajo en el que, desde la primera página, se advierte la decisión de la escritura como resistencia activa. Abre el recuento del desastre y el horror a través de la “lógica de la colonización” ejercida sobre el Continente Americano como expolio no sólo económico, sino de la imaginación de las formas de vida específicas y la imposición de un principio de identidad particular que se autopostula como ley universal desde hace cinco siglos. ¿Qué es desde entonces América Latina, cómo sobrevive en el nuevo orden de una guerra santa transformada en guerra interior, puede en verdad hablarse de una identidad latinoamericana? ¿Se relaciona su carácter de alguna manera servil con la inmovilidad y el miedo que, en una reacción autista, atrapa al sobreviviente de los campos de concentración analizada por Bettelheim en *La fortaleza vacía*?

Algunos momentos fundamentales o constituyentes del “continente vacío”, a decir de su autor, son la definición negativa de las condiciones universales de la racionalidad del progreso moderno: la cancelación de la memoria histórica, la eliminación de los lenguajes comunitarios, la destrucción de su entorno natural, de su subsistencia efectiva y de las condiciones reflexivas de su propia experiencia mágica, mimética o sagrada.

Se trata de un libro fundador, en el sentido de que, más allá de la denuncia simple, asume el compromiso teórico de dismantelar las causas del desasosiego por su origen, cuando comenzó en su versión histórica-moderna el vaciamiento de todo un continente. Sin concesiones y sin prejuicios nacionales apologéticos, Eduardo Subirats hace una relectura exhaustiva, tanto de las crónicas españolas de la conquista, como de los textos que la debatían, de los *Colloquios* y *doctrina*

RESEÑAS

cristiana dictados por los primeros franciscanos que llegaron a México, hasta los últimos sacerdotes nahuas de la destruida Tenochtitlan en 1524, así como de las crónicas indígenas de Guaman Poma, de Titu Cusi y, especialmente, del Inca Garcilaso, de la que este libro se pretende un homenaje complejo y sugerente.

Sin descuidar la lectura crítica de los ensayistas actuales más destacados —López Austin, Bartra, O’Gorman, José Luis Martínez, Miguel León Portilla, Guillermo Bonfil, etc.— el estudio de Subirats incursiona en el desastre con la intención de señalar sus momentos fundacionales; desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, cómo logró implantarse un proyecto de dominio y racionalización que afecta el destino de todo un continente desde hace quinientos años. Su trabajo resulta aleccionador a ambos lados del océano. Enfrenta a España a reconocerse como lo que es, la representante de un proyecto que no puede avanzar sin reducir los que encuentra a escombros, sin la conquista teológica de los judíos, de los árabes y de los indios, a la vez que ella misma es inconcebible —lo que también se niega a ver— sin esta mezcla cultural. Constata el autor:

“...el proyecto civilizador ... desde las cruzadas medievales y el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo destruyó las realidades comunitarias de una Europa cosmopolita, pluriétnica y plurireligiosa en beneficio de un proyecto político universalista y radicalmente uniformador: la civilización cristiana, o más bien el *orbis christianus*, cuyo nombre y significado modernos se formularon precisamente en el contexto de la polémica humanista en torno a la Conquista y cristianización del Nuevo Mundo... La destrucción de las comunidades históricas europeas ha sido un proceso que, bajo los nombres contemporáneo de racionalización y modernización, se ha sucedido de hecho hasta el día de hoy. Y si se echa una rápida mirada sobre la suerte histórica de la América colonial y poscolonial, la cuestión de destrucción de comunidades y del vaciamiento de sus culturas históricas adquiere un sentido inevitablemente más drástico y dramático, pero no cualitativamente diferente de la propia destrucción de la Europa cosmopolita en los albores de la Edad Moderna”.¹

111

Para América Latina las páginas de este libro abren un horizonte necesario. No se puede seguir esquivando la mirada haciendo caso omiso de la miseria, degradación, estupidez, servilismo y terrorismo físico y psicológico que conforman los rasgos de un México siniestro —expresados tanto en los comportamientos y actitudes grandilocuentes, alternativamente hipócritas y cínicas de los gobernantes, como en el clima reinante de “los de abajo”, los humillados y ofendidos que cultivan la mala conciencia de la corrupción como un valor

¹ *Idem*, p. 29.

RESEÑAS

entendido e insuperable entre su exaltado auto-elogio y amarga autoconmiseración y el estar siempre dispuesto a la arribista descarga del resentimiento.

Un análisis serio de la realidad latinoamericana obliga a desmontar críticamente y desde disciplinas diversas la economía y la política, pero también la filosofía y las artes, el proyecto industrial y el discurso apologético del Estado-nación dominante en todas las esferas y el marco de sus proyectos modernizadores con el que espontáneamente coinciden desde la más “radical” oposición marxista cristiana hasta la recalcitrante derecha autoritaria dentro del consenso público nacional de las alternativas económico políticas existentes conformando una muralla casi impenetrable, avasallante, en torno a la falacia de la “identidad propia” en el contexto de globalización racionalizante de los dispositivos modernos que la apuntalan: aparatos institucionales, medios de comunicación, militarismo, industria capitalista y mercado.

El título de este estudio, que parafrasea el del ensayo de Bruno Bettelheim, *La fortaleza vacía*, no es casual. Está basado en una experiencia patética y permite al menos un paralelismo sugerente entre el proceso de desintegración de la persona en situaciones extremas y la reducción y empobrecimiento dilatado de un continente desde el día cero de la conquista americana hasta nuestros días: “cuando lo real se vuelve amenazante, la existencia individual abandona su experiencia”.

112

Los trabajos clínicos de Bettelheim con niños autistas y prisioneros del nacional socialismo europeo muestran cómo la angustia fuerza a la persona a buscar una seguridad mínima reduciendo su contacto con el exterior. La hostilidad del medio eleva la ansiedad y el miedo, incluso hasta una ruptura con el exterior que puede hacerse completa. El individuo se refugia en una pasividad casi absoluta y “la insensibilidad parece ser entonces el único medio para aliviarnos” (Bettelheim). La personalidad herida sólo percibe el contacto con la realidad deformadamente, a través de procesos psíquicos desorganizados, cancelada por la angustia y a través de la distorsión y destrucción de su experiencia de las cosas y de sus semejantes. En los símbolos de su lenguaje manifiesta, sin embargo, la búsqueda intensa de una identidad. En el caso de la experiencia alucinante de los prisioneros en los campos de concentración, su preocupación por la identidad se traducía en una preocupación obsesiva por el enemigo y en un deseo deformado por agradar a las autoridades y subordinarse a sus deseos. “Cuanto mayor es la destrucción y la angustia, más inmensa es también la necesidad de abrazar esa identidad y el código de comportamiento a ella ligado, que precisamente impone la instancia que lo amenaza”. El anhelo de salvación profundiza, por esta vía, complementaria e indirecta la herida y la misma destrucción de la personalidad hostigada por el mundo exterior.

¿Qué relación guarda este modelo psicoanalítico de interpretación del autismo infantil y de los campos de exterminio creados por los totalitarismos contem-

RESEÑAS

poráneos con una investigación sobre el descubrimiento de América, la “aculturación” del indio, o la “evangelización” de su universo natural y social? La metáfora infantil y del demente fue usada por sobresalientes tratadistas y cronistas cristianos para legitimar sus estrategias de avasallamiento y destrucción, desde Francisco de Vitoria hasta Motolinía, Las Casas y Acosta. El autor de este trabajo no se propone hacer este tipo de extrapolaciones. No es su intención encontrar el vínculo entre los campos de trabajo forzado y de exterminio con las reducciones eclesiásticas de indígenas y sus signos de exterminio, adocrinamiento y protección.

Más importante resulta la reconstrucción psicoanalítica de la personalidad autista como “fortaleza vacía” de un Yo de connotaciones absolutas y trascendentes y su relación con los acontecimientos y las circunstancias históricas de la colonización americana, que tratan de estudiarse bajo el concepto de el “contingente vacío”. El nexo entre la interpretación psicoanalítica y la deconstrucción histórica alude, más bien, a la constitución lógica del “sujeto moderno”, el registro del miedo individual y colectivo frente al destino incierto de la sociedad industrial y sus conflictos. Una “fortaleza vacía” es una conciencia mutilada por la experiencia radical de la angustia. Primero: angustia y destrucción; después disolución de la experiencia y cancelación de la propia realidad espiritual, de la persona, de su interacción comunicativa y de su memoria comunitaria; búsqueda compensatoria de una nueva identidad a través de la cual se asume interiormente el discurso del colonizador como verdadero y propio; un proceso real ininterrumpido de destrucción en nombre de la promesa de salvación y su representación institucional.

Una periodización historiográfica de la conquista, observa E. Subirats, debe distinguir tres etapas definidas de acuerdo con un criterio político, militar y jurídico, no menos que simbólico y filosófico.

“En la primera, los signos de lo terrible se mezclan con lo grandioso. Es la edad dorada de los pioneros. Principio **heroico** y Guerra Santa fundan su identidad sustancial y virtuosa. A continuación la **crítica reformista** de la servidumbre y la destrucción de las Indias. Por fin, en tercer lugar, la reformulación de las estrategias coloniales de **catequesis** y sacramentalización de la vida configuran un proceso, una solución de continuidad de valores, concepciones, de vida y formas de dominación y costumbres. A este “discurso” continuado, atravesado por los conflictos y fracasos, pero definido de todos modos por un progreso acumulativo de poder y destrucción, lo llamaré aquí, **lógica de la colonización.**”²

² *Ibidem*, p. 60.

RESEÑAS

Momentos de una constelación espiritual e histórica negativa, de una lógica de la colonización semejante a la condición límite de la conciencia amenazada del autista llamada por Bettelheim la fortaleza vacía. El trabajo de Subirats quiere mostrar los pasos de la desestructuración de formas de vida por la subjetivación e instauración de una identidad ajena, la implantación, injerto o imposición de un sistema de ideologización de símbolos y valores ligados a un nuevo poder exterior. Éste es el resultado subjetivo del discurso colonizador.

Es importante señalar aquí que la lógica de la colonización a la que se alude se refiere no sólo a la “destrucción de las Indias”, al proceso bestial de destrucción espiritual y expolio material del conquistado, sino a su proceso como parte del mismo proyecto civilizador y su instauración en un sistema cristiano de valores. Se refiere tanto a la difusión del universalismo salvacionista del cristianismo, como a la premisa histórica y el hilo de oro espiritual que atraviesa también los significados universalistas del discurso moderno del progreso, desde Francis Bacon hasta su reformulación vanguardista o posmoderna.

114 Un obstáculo definitivo se abre a la recepción de este ensayo interpretativo de América Latina: la intención polémica y provocativa del adjetivo “vacío” para calificar a todo un continente. Más aún, cuando es el “vacío” el que predomina en los análisis de una época vacía, es decir, cuando el pensamiento reducido a mercancía no abandona las ilusiones de la modernidad como promesas de progreso. *El continente vacío* sólo pudo ser escrito en disidencia perpetua frente a los señuelos, encadenamientos y estrecheces de los diversos consensos dominantes, nacionales, de nuestro tiempo. Por alguien que no se arredra frente a las murallas geopolíticas del discurso ideológico contemporáneo y se muestra dispuesto, más bien, al fértil desencuentro que al contubernio celebratorio que silencia el genocidio y la muerte del prestigioso encuentro de la eliminación de la concreta y compleja “cuestión indígena”. Ante el silenciamiento de los intelectuales de la demócrata “madre patria”, es de esperar que aquí, en el imaginario paraíso americano de murallas de maquinación insoportables, este tenaz ejercicio de escritura penetrante encuentre resonancia y no vacío en otras mentes trashumantes y alertas. Si de cara a la paralización de la vida intelectual moderna, el pensamiento negativo no puede desasirse de una conciencia intelectual despierta, es éste el sentido del lenguaje violento, ágil, penetrante y erudito de *El continente vacío*. Por lo demás, en ningún momento es ajeno al anhelo de restitución de un espacio vital comunitario concreto.

BLANCA SOLARES
Centro de Estudios Básicos
en Teoría Social, UNAM

REVISTA 84 DE FILOSOFÍA

AÑO XXVIII

NUMERO 84

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1995

ISSN 0185-3481

Presentación	266
Pablo Sebastián García SIMETRÍA Y ASIMETRÍA EN LA NOCIÓN DE REVERSIBILIDAD DE MERLEAU-PONTY	271
Felipe Boburg EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY	284
Ma. Luz Pintos Peñaranda EIDOS-FACTUM. LECTURA MERLEAU-PONTYANA DE UN FRAGMENTO DE HUSSERL	314
Mario Teodoro Ramírez LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MAURICE MERLEAU-PONTY COMO ESTÉTICA	332
José Rubén Sanabria ¿FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN? ¿ONTOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN?	363
José Blanco Regueira MERLEAU-PONTY O LA AGONÍA DE LA SUBJETIVIDAD	402
Jorge F. Aguirre Sala NOTA: EL TIMEO O DEL PLACER COMO EL POR(VEN)IR DEL DEVENIR	419
NOTICIAS	424
INFORMACIÓN	429
RESEÑAS DE LIBROS	434

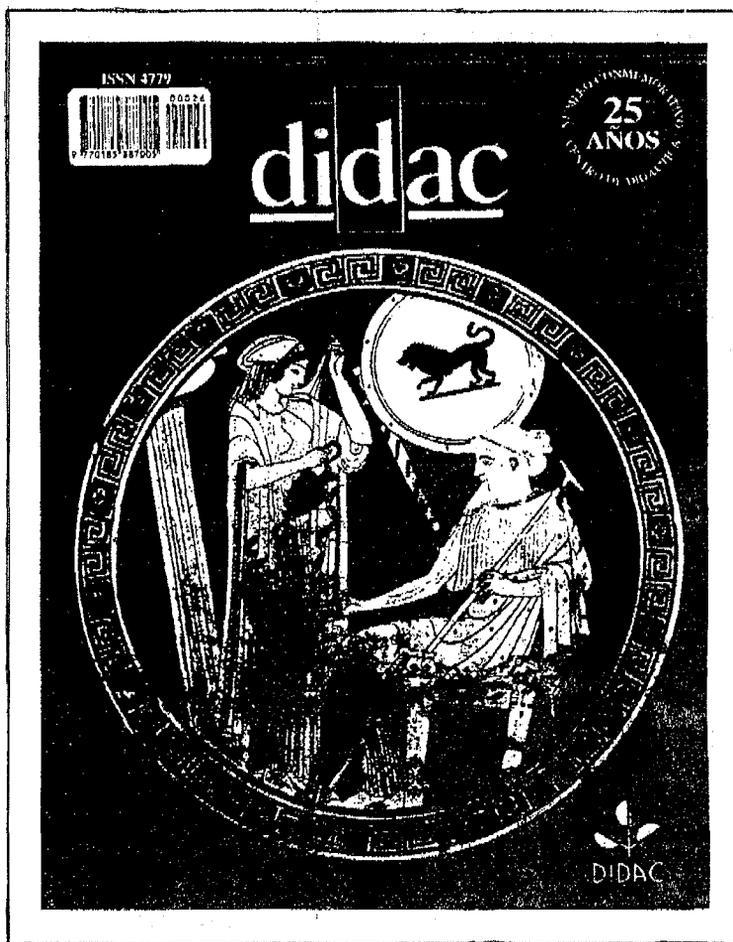


porque tenemos **el valor**
de enfrentar
una **hoja en blanco...**

en **unomásuno** tenemos un
compromiso con nuestro lector,
por eso le **ofrecemos** todo un año
de **información** con el más
detallado **análisis** desde
diversos puntos de vista, por
sólo 200 nuevos pesos...

¡ ¡ ¡ suscríbese al 563-99-11 !!!

unomásuno
Lectura inteligente.



Revista Didac
Centro de Didáctica
Universidad Iberoamericana
Prolongación Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe
01210, México, D.F.

Ejemplar:	N\$ 10.00
Números atrasados:	12.00
Suscripción anual:	20.00
Suscripción bienal:	30.00



**LA CASA DE
CANTERA**
RESTAURANTE

Reservaciones: Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. 584-7597 y 584-3825

EN JUNIO—JULIO

50%

DE DESCUENTO

SÓLO EN ALIMENTOS Y PAGANDO
EN EFECTIVO MÁS I.V.A.

• **GRAN BUFFET** •
DE MARISCOS

*Cortes de carne tipo americano
Comida internacional y mucho más...*

* **MÚSICA VIVA PARA BAILAR***



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 550 16 41
616 38 01

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

ITAM

INSTITUTO TECNOLOGICO AUTONOMO DE MEXICO



LICENCIATURAS

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

MAESTRIAS

- ♦ Maestría en Administración
- ♦ Maestría en Dirección Internacional
- ♦ Maestría en Economía
- ♦ Maestría en Finanzas
- ♦ Maestría en Políticas Públicas
- ♦ Maestría en Tecnologías de Información y Administración
- ♦ Maestría en Seguros

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