

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

¿SE PUEDE HABLAR DE EXTREMA
DERECHA EN RUSIA?

Jean Meyer

REFLEXIONES ACERCA DEL
RENACIMIENTO

Bruno Gelati

MAQUIAVELO:
GEOMETRÍA DE LA REPÚBLICA

Roberto García Jurado

DON QUIJOTE Y FAUSTO:
DOS POSIBILIDADES

Juan Antonio Rosado

NOTAS DE: *Juan Cristóbal Cruz, Lizbeth Sagols*

53

VERANO 1998

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

53

VERANO 1998



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
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

53

VERANO 1998

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, José Barba, Carlos de la Isla, Antonio Díez,
Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Carlos Mc Cadden, Milagros Mier,
José Manuel Orozco, José Ramón Pérez Portillo, Julia Sierra,
Luz María Silva, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Alicia Lebrija, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 30.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.

Suscripción anual (4 números): \$ 100.00 M.N. en el D.F.

\$ 120.00 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.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: Casa Autrey, S.A. de C.V.

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.: 5277 9856 y Fax: 5271 6950

ÍNDICE

TEXTOS

¿SE PUEDE HABLAR DE EXTREMA DERECHA EN RUSIA? <i>Jean Meyer</i>	7
REFLEXIONES ACERCA DEL RENACIMIENTO <i>Bruno Gelati</i>	37
MAQUIAVELO: GEOMETRÍA DE LA REPÚBLICA <i>Roberto García Jurado</i>	65
DON QUIJOTE Y FAUSTO: DOS POSIBILIDADES <i>Juan Antonio Rosado</i>	91

ÍNDICE

NOTAS

MUSIL Y LA SOMBRA DE NIETZSCHE 115
Juan Cristóbal Cruz

ÉTICA Y VIDA EN BIOÉTICA 126
Lizbeth Sagols

RESEÑAS

ALFONSO D'AQUINO, *Tanagra* 135
Elsa Torres Garza

GIOACCHINO GARGALLO, *Hegel historiador* 138
Elisabetta Di Castro

JEAN BAUDRILLARD, *El paroxista indiferente* 143
Alberto Sauret

¿SE PUEDE HABLAR DE EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

*Jean Meyer**

El 25 de diciembre de 1991, el diario *Izvestia* publicó en primera plana: “en este día Rusia dejó de ser soviética y socialista”. Dejó efectivamente de ser internacional-socialista. Ocho años después algunos se preguntan si Rusia no será algún día nacional-socialista y señalan con preocupación la existencia de numerosos grupos calificados de neo-nazis. Algunos otros que comparten la misma preocupación ven con asombro a los antiguos y a los neo-comunistas contaminados por el elemento nacionalista, así como el surgimiento de extrañas coaliciones entre nuevas derechas y viejas izquierdas: unión, bloque ‘nacional-patriótico’, ‘nacional popular’, ‘popular patriótico’, ‘nacional-bolchevique’. La misma confusión evolutiva de las palabras señala la importancia y la duración de la crisis de identidad rusa. ¿Qué es Rusia? ¿Qué significa ser ruso? Rusia era un imperio, ¿quiere y puede ser una nación? Esas preguntas no surgen en tiempo de bonanza sino en momentos de crisis, cuando en las sociedades modernas el recurso al nacionalismo ha sido general. Raoul Girardet, especialista del nacionalismo francés, lo diagnosticó para la Francia derrotada y mutilada en 1870-1:

7

* División de Estudios Internacionales, Centro de Investigación y Docencia Económicas.

JEAN MEYER

El nacionalismo es antes que nada un movimiento de defensa, de repliegue, de concentración sobre sí mismo de un cuerpo herido. Lo que quiere primero es levantar un dique, una muralla. Frente a la presión o a las infiltraciones bárbaras, las fortificaciones no serán nunca lo suficientemente altas. Tiende a cuajar, a endurecerse (...) multiplica las exclusiones.¹

La crisis de identidad abre la puerta a todos los delirios, a todas las patologías mentales, ideológicas, individuales² y sociales. El campo político ofrece al analista un panorama que invita al estudio. El presente trabajo no es de ciencia política, ni de sociología, se sitúa más cerca de la historia de las ideas y de las pasiones.

Antes de presentar un cuadro del pequeño mundo agitado de las extremas derechas rusas, de analizar las visiones del mundo que las animan y, en una tercera parte, de evaluar la contaminación entre ellas y el papel que desempeñan los comunistas y los ortodoxos, quiero brevemente recordar la naturaleza de la crisis.

8 | a) Para el observador exterior es difícil sentir lo que han vivido, lo que viven los rusos. Para muchos se trata de una derrota (Francia 1871, Alemania 1945, Japón 1945), pero una derrota incomparable e incomprensible porque no hubo una sola batalla, el edificio se derrumbó solo, desde adentro. Para muchos más es una quiebra; quiebra impe-

¹ Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, 1966, París, A. Colin.

² El 4 de noviembre de 1998, Iván Orlov, un jubilado de 65 años, provocó la explosión de su auto cerca de la entrada del Kremlin en Moscú. El atentado dejó tres heridos. El informe oficial menciona que "Orlov tiene tendencias esquizofrénicas". Ex-simpatizante del ultra-nacionalista Zhirinovski, Orlov es hoy integrante de un grupo comunista radical y escribe en la publicación *Russkaya Pravda* (DPA, AP, ANSA 5 de noviembre), semanario nacionalbolchevique, violentamente antisemita. Su título proviene de la obra del coronel Pablo Pestel, dirigente de la intentona golpista de diciembre de 1825. Significa *Justicia Rusa* y es una utopía implacable, ortodoxa, centralista, militarizada.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

rial, económica, social. Rusia no tenía un imperio, como lo tuvieron Francia o Inglaterra, Rusia *era* un imperio. Ese problema, en cierta manera, lo sufrieron austriacos y turcos (y húngaros) en 1918, pero sin la dimensión ideológica comunista, y después del desastre militar. La crisis que culminó en diciembre de 1991 —hoy resulta fácil decirlo— fue la conclusión de viejos desequilibrios que no se tomaron en consideración. Para hablar como el difunto Andrei Siniavski, también conocido como Abraham Tertz, fue el error del ‘totalitarismo de la pretensión’. Desde la muerte de Stalin (1953) hasta 1991 se habló siempre de los ‘disfuncionamientos del régimen’, nunca de la crisis del *sistema*. Por eso el acontecimiento tomó por sorpresa a los soviéticos que de pronto despertaron rusos, ucranianos, bielorusos... en el vacío. Frente a un inmenso e incomprensible acontecer, muchos abrazaron la teoría del complot para tener un elemento de racionalidad y, con ella, resucitaron los viejos fantasmas rusos. Rusia la fortaleza sitiada, el castillo de la pureza amenazado por los católicos, los polacos, los judíos, los caucásianos, los mongoles, los masones.

b) Por otra parte, la crisis de identidad es muy anterior al derrumbe de la Torre de Babel soviética. Ligada a la crisis del sistema soviético, remitía a la vez a una historia mucho más antigua, tan vieja como Rusia, la historia de un ciclo de crecimiento periódicamente cancelado por un brutal derrumbe³ del Estado. Así Rusia, hasta 1991, no ha conocido una historia acumulativa, ‘progresiva’ como Europa del Oeste o los Estados Unidos, sino un proceso de cambios radicales ligados a un modelo importado, seguidos por una etapa de estancamiento, liquidada a su vez por una ruptura violenta: la derrota engendra siempre la revolución brutal desde arriba.

Hoy los rusos deben moverse entre los enormes escombros de las estructuras políticas, socio-económicas y mentales del antiguo régimen. Viven una revolución (una más) encabezada por los mandos del

³ Georges Sokoloff, *La puissance pauvre*, 1993, París, Fayard. Jean Meyer, *Rusia y sus imperios*, 1998, México, CIDE/FCE.

JEAN MEYER

sistema difunto, lo que no deja de ser una paradoja. Apenas ahora empieza a surgir una generación de hombres nuevos pero no le toca aún la dirección real del Estado.

c) Abuso de la palabra ‘crisis’; sin embargo, sería más correcto hablar de ‘búsqueda’ de una identidad. Esa búsqueda empezó en tiempos de Nikita Jrushchov cuando, en 1956, se atrevió a tocar al ídolo, Stalin. 40 años más tarde el presidente Yeltsin firmó un decreto ordenando, de manera tan ingenua como interesante, la búsqueda de una “idea nacional para toda la sociedad”. Los trabajos de la comisión se perdieron en las arenas, pero mucha gente, a falta de la brújula ‘socialista’ orientada hacia el futuro, mira hacia el pasado para reencontrar a la grande, a la Santa Rusia, y encuentra a tres hombres fuertes, Stalin, Pedro el Grande, Ivan el Terrible.

El historiador de las ideas y de las representaciones colectivas no debería despreciar el desorden infructuoso del ‘deshielo’ de Jrushchov, menos aún el aparente ‘estancamiento’ de los años de Leonid Brezhnev.⁴ Antes de la perestroika, en tiempos de Brezhnev, las mentalidades se orientaron mucho hacia lo que se aproximaba a una ‘sociedad de consumo’ socialista. Rehabilitaban poco a poco la llamada ‘civilización campesina’; los ‘escritores del campo’ tuvieron éxito con su revista *Nash Sovremennik* (Nuestro Contemporáneo); un movimiento nacionalista de defensa del patrimonio arqueológico surgió para salvar templos y conventos amenazados por la violenta ofensiva antirreligiosa de Jrushchov; Ilyá Glazunov, como pintor histórico de la Santa Rusia conoció un enorme éxito que duró hasta 1991 y se apagó después, lo que no deja de ser interesante.⁵ Desde temprano algunos periodistas e ideólogos del partido comunista entraron en la ruta de una ‘ideología nacional’; así la revista *Molodaya Gvardia* (Joven Guardia) se lanzó contra ‘el Occidente podrido’, celebrando en

10

⁴ La novela de Friedich Görenstein, *La Place* (la chamba, el lugar), 1991, París, escrita en 1972, es un testimonio muy valioso.

⁵ Ilyá Glazunov, *Tvorchestvo*, 1991, Moscú, Poligrafii (álbum).

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

Rusia ‘la civilización del alma’. Después de la ‘guerra de los seis días’ (1967), la literatura soviética de propaganda pasó tranquilamente de ser antisionista –contra el Estado de Israel, a favor de los Estados árabes– a ser antijudía: Valeri Skurlatov daba el tono en el diario *Moskovskii Komsomolets*.

Para 1970 ya estaban presentes en círculos semi-oficiales todos los temas calificados hoy (1998) de nacional-bolcheviques. La recuperación, llevada a cabo por Stalin, de la patria, del pasado de la grandeza rusa, acompañada de la denuncia paralela de Trotski (David Bronstein, se insistía), abrió realmente la puerta a la tesis del complot occidental, judeomasón, para explicar todos los desastres del pasado. Y del futuro, después de 1988-1991. Caso admirable de profecía inconsciente que sus autores iban a usar para descifrar un presente por venir. Vale la pena notar que los primeros textos nacionalistas circularon, en los años 60, en ‘samizdat’, es decir clandestinamente, manuscritos, mecanografiados, exactamente como los textos de la oposición democrática. En 1970 circulaba un manuscrito anónimo *Slovo natsii* (La palabra de la nación)⁶ dirigido contra ‘el programa del movimiento democrático’. De 1971 a 1973, Vladimir Ossipov publicó la revista *Veche* con el propósito de volver a las fuentes de la ideología nacional. Sus colaboradores eran moderados, excepto Ivanov. Resulta notable un artículo raro de Mijail Antonov que intenta conciliar ortodoxia y leninismo. Intento que prometía mucho en los 90.

d) En 1990 Rusia entró en la tempestad, tormenta comparada por aquellos que añoran el pasado a la *smuta*, el ‘tiempo de los disturbios’, cuando Rusia estuvo a punto de desaparecer después de las muertes de Ivan y de Boris Godunov a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. La violencia no faltó, ni falta: el domingo negro

⁶ Su autor era Anatoli Ivanov, que firmaba también Skurlatov y publicaba tanto en *Moskovskii Komsomolets* como en la revista *Veche*. Para esos años ver: Walter Laqueur, *The Black Hundreds*, 1993, New York y John L. H. Keep, *The Last of the Empires*, 1995, Oxford, capítulo 14, “The Russian national movement”.

JEAN MEYER

de Vilna en enero de 1991, el *putsch* fracasado de agosto del mismo año, las jornadas sangrientas de Moscú en octubre de 1993, la criminalidad desatada, la corrupción generalizada. Y todo ello poca cosa frente a la trágica guerra de Chechenia que costó cerca de 100,000 vidas (1994-1996),⁷ en su mayoría civiles, habitantes de la pequeña república del Cáucaso. Nada frente a la *smuta* de 1917-1920. Mucho para una sociedad acostumbrada durante más de 70 años a la mano de hierro del Estado y a su orden.

En el vacío político de esos años de duro aprendizaje surgió una gran corriente nacionalista, cambiante como camaleón y potencialmente rica de todos los excesos y de todas las vocaciones. Esto proviene de una idea tan simple, tan fuerte como el deseo, que consiste en que Rusia no puede ser sino una gran potencia (*derzhava*) y que por lo tanto necesita un gobierno fuerte y autoritario. Esta idea no es de derecha, ni de izquierda; hasta los demócratas, a veces, tienen esas nostalgias. Toda la vida política rusa se volvió nacionalista en los últimos años, empezando por el partido comunista. El presidente Yeltsin tardó un poco, dio el giro al sufrir la derrota en las elecciones legislativas de diciembre de 1993 que dio lugar a una mayoría nacional-bolchevique en la Duma, con el partido (liberal democrático) de Vladimir Zhirinovski y el PC dirigido por Evgueni Zyuganov. Esta mayoría hablaba de 'nashi', los 'nuestros', retomando un concepto de los ultranacionalistas de los años 1890-1914: los nuestros, los nacional-patriotas, son los únicos buenos. Es también soviético el concepto de los 'otros', los agentes del extranjero, los instrumentos del complot contra Rusia. Este fenómeno se entiende como una reacción a la desintegración de la URSS, a la humillación, a la pérdida del estatuto de gran potencia. La presencia de problemas étnicos dentro de la Federación de Rusia (en el Cáucaso), la existencia de millones de rusos fuera de Rusia, de otros vecinos nacionalistas como los baltos, la desconfianza absoluta de todos los ex-vasallos de Europa central, todo ello empuja

12

⁷ Anatol Lieven, *Chechnya. Tombstone of Russian Power*, 1998, Yale University Press.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

hacia la reacción nacionalista. Más aún cuando las condiciones no son muy favorables al desarrollo de ideas e instituciones democráticas: la palabra ‘demócrata’ se ha vuelto un insulto (como la de ‘reformador’), como ‘fascista’ o ‘judío’. Vale la pena notar que nadie acepta ser llamado ‘fascista’: en 1994 Zhirinovski demandó al reformador y demócrata que lo había llamado ‘populista fascista’. Zhirinovski ganó su proceso contra Yegor Gaidar y el periódico *Izvestia*. Esto se debió a que la palabra ‘fascista’ remite a la segunda guerra mundial, epopeya rusa antes que soviética; de modo que en las mentes, en los corazones, el ‘fascista’ es el enemigo de la patria, no un derechista moderno y extremista.

I. Las organizaciones

Son numerosas, cambiantes, efímeras; se hacen y deshacen. Los mismos nombres se mueven en los organigramas, las rivalidades personales complican todo, el proceso permanente de fraccionalismo contradice el no menos permanente proceso de fusión. Asimismo, muchos grupos trabajan parcial o totalmente en la clandestinidad; no se puede excluir la acción y la manipulación de los servicios de seguridad del Estado. La cronología es incierta, la geografía dudosa, las cifras casi inexistentes.⁸

No cabe duda, existe una extrema derecha visible en Rusia, especialmente en las grandes ciudades. Un tiempo preocupó tanto a la corriente

13

⁸ El autor sigue el tema en la prensa rusa (y soviética) desde 1988. Además de los grandes títulos de la prensa moscovita, ha utilizado los semanarios *Moskovskii Novosti* y *Russkaya Mysl*. Los libros más útiles parecen ser: A. Verjovskii y V. Pribylovskii, *Natsional-patrioticheskie organisatsii v Rossii. Istorija, ideologija, ekstremistskie tendentsii*, 1996, Moscú, de Institut Eksperimentalnoy sotsiologii. De los mismos con A. Papp, *Politicheskii ekstremizm v Rossii*, 1996, Moscú, Instituto de Sociología experimental. Centre Européen de Recherche sur le Racisme et l'Antisémitisme. *Les extrémistes de l'Atlantique à l'Oural*, 1996, París, l'Aube. Datos actualizados en Stefan Woll, “Vash Kohl, tizhe evrei” (Su Kohl también es judío), *Moskovskii Novosti*, 1998, n° 25, 28 de junio, p. 6-7.

JEAN MEYER

democrática que el presidente Yeltsin, con un ojo sobre el Congreso europeo de Estrasburgo, firmó el 23 de marzo de 1995 un decreto contra el fascismo y 'otras formas de extremismo'. Curiosamente el mismo día salió de la cárcel (su estancia había sido muy breve) Alexei Vedenkin, ultraderechista, quien el 22 de febrero del mismo año, desde la pantalla de televisión, había amenazado con matar personalmente a sus dos colegas, los diputados Serguei Kovalev y Serguei Yushenkov, adversarios radicales de la guerra que tronaba en Grozny, la capital de Chechenia.⁹

Se puede empezar con una presentación de la prensa radical, porque permite amontonar documentos, formar un archivo, armar un expediente; sin embargo, el investigador se topa con los problemas ya mencionados: breve duración, difusión imposible de evaluar, clandestinidad y, peor aún, una fundamental ambigüedad que permite leerla tanto como una prensa de extrema-derecha, como de extrema-izquierda. Esto no sucede siempre, pero sí es frecuente, lo que no deja de ser interesante como se verá en la tercera parte.

14

En reacción contra la perestroika surgió la corriente 'nacional-bolchevique', es decir, comunista, anticapitalista, caracterizada por un nacionalismo ruso, un antisemitismo y un antisionismo muy marcados. Esa corriente fue y sigue siendo intelectual, sin llegar a las masas; cuenta entre sus publicaciones la ya mencionada revista *Nash Sovremennik*, otras como *Moskva*, *Literaturnaya Rossia*, *Moskovski Literator*, y el diario *Sovietskaya Rossia*. Como francamente nazis, podemos enumerar *Al Kods*, *Press Rossii*, *Molodaya Gvardiya*, *Russkie Vedomosti*, *Russkie Vesti*, *Russkii Vostok*, *Soldat Udachi*, *Voljv*. Más conocido es el periódico del escritor Eduard Limonov, *Limonka* (la gra-

⁹ *Moskovskii Komsomolets*, 25 de marzo de 1995. El 28 de octubre de 1994 el diario *Izvestia* había publicado una carta abierta al presidente Yeltsin, reclamando medidas contra los extremistas antidemocráticos. Serguei Kovalev era, aún, el valiente representante del presidente Yeltsin para la Defensa de los Derechos del Hombre. Había pasado varios días en Grozny, bajo los bombardeos rusos.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

nada); el periódico *Shturmovik* editado por Konstantin Kasimovski;¹⁰ y finalmente un diario con amplia difusión (a diferencia de todos los demás), *Zavtra* (Mañana), que se llamó *Dien* (el Día) hasta su suspensión en octubre de 1993, el cual tira 100,000 ejemplares.

¿Extrema derecha? ¿extrema izquierda? ¿pardirrojos? ¿fascistas? ¿nazis? ¿neo-? ¿post-?, ¿proto-? Poco importa. Hay que dejar esa labor a los taxonomistas. Si no puedo definir qué es, cuando me topo con esa literatura, con esa militancia, al menos la reconozco sin equivocarme. De la misma manera ellos dicen que no se pueden equivocar, que olfatean a un demócrata a 100 metros. Cuando Viktor Korchaguin incorpora 100 páginas de *Mi lucha*, de Adolfo Hitler, en su libro *El proceso contra el académico Korchaguin*,¹¹ cuando la revista *Molodaya Gvardiya* publica en varias ocasiones capítulos enteros de los *Protocolos de los Sabios de Sion*, cuando el diario *Zavtra* hace lo mismo, no hay duda posible. Todos tienen en común un nacionalismo radical, racista, xenófobo, que invita al uso de la violencia para arreglar los problemas con el ‘enemigo’, interior primero, exterior después. Estos grupos niegan todos los valores democráticos y liberales. Simultáneamente pregonan una sociedad jerárquica y represiva, sometida a un poder sin freno, así como una economía dirigida por el Estado, todo para que Rusia sea una Potencia (derzhava) tan grande como lo fue la URSS.

Es precisamente por el conducto de la ‘grandeza imperial’ que se estableció la comunicación permanente, en ambos sentidos, entre los (neo) comunistas y los (neo) nazis. Veamos la lista alfabética de los movimientos mismos, a falta de tener un criterio más científico.¹²

¹⁰ Retoma el nombre del periódico nazi de Julius Streicher *Der Stürmer*. De Limonov se puede decir que es el Mishima ruso.

¹¹ V. Korchaguin, *Sud nad akademikom Korchaguinim*, 1997, Moscú. Condenado por haber publicado textos antisemitas, fue amnistiado en seguida en 1995 con motivo del 50 aniversario de la victoria. Cuenta su proceso como una epopeya.

¹² Hay casi 100 organizaciones ‘nacional-patrióticas’; pero muchas son sólo un nombre para el investigador. Se estima que tienen 500,000 simpati-

JEAN MEYER

- Centuria Negra, de Alexander Shtilmark (derecha antisemita).
- Derzhava, Fundada por Stanislav Terejov (se quiere de izquierda).
- Frente Nacional, fundado por Ilyá Lazarenko, actualmente dirigido por Konstantin Kasimovski. Lazarenko dirige *Tserkov Navi*.
- Frente Nacional Patriótico “Pamyat” (Memoria) de Dmitrii Vasiliev.
- Partido Nacional Bolchevique de Eduard Limonov (se quiere de izquierda)
- Partido Populista Nacional de Ivanov-Syjavovski.
- Partido Nacional republicano de Yuri Belyaev y Niko Lisenko
- Partido Radical de Derecha, de Andrei Arjipov y Serguei Zharikov.
- R. N. E. (Russkoye Natsionalnoye Edinstvo) Unidad Nacional Rusa de Alexander Barkashov.
- Sociedad “Pamyat” (Memoria) de Valerii Emelyanov.
- Unión Nacional Rusa de Alexander Vdovin y (antes) K. Kasimovski.
- Unión de todo el Pueblo Ruso de Serguei Baburin (comunista).¹³

16

Sería ridículo contar al Partido Liberal Demócrata Ruso de Vladimir Zhirinovski entre esas organizaciones. Con todo y lo provocativo de la personalidad de su líder, dicho partido es cada día más populista (y menos popular) y poco o nada tiene de fascista. No es marginal como las otras organizaciones. Sin embargo, tres de ellas merecen un complemento de información: el Partido Nacional Republicano, el RNE y la Unión de todo el Pueblo Ruso. El PNR de Rusia fue fundado en 1990

zantes. Según el Laboratorio de Sociología de la MGU (Unidad Estatal de Moscú) 12.5% de los rusos entre 17 y 25 años son sensibles a su discurso (*Moskovskië Novosti*, 28 de junio, 1998, p. 6).

¹³ Fichero del autor. Podría mencionar a muchas más como la Unión de Venedov de Viktor Bezverjci, *Za russkoe delo* de Oleg Gusev, etcétera.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

por Nikolai Lisenko; tiene su base en San Petersburgo y su doctrina consiste en que “el nacionalismo es la religión del siglo XXI”. Este partido sigue siendo marginal y, aparentemente, menos extremista que el RNE. Por razones tácticas el PNR siguió un tiempo, en 1995-6, a Zhirinovski. En la Duma Lisenko se especializó en defender a los rusos de Crimea y en atacar a Ucrania, cuya bandera rasgó públicamente en el Congreso.

RNE (Unidad Nacional Rusa) nació en 1990 y tiene su origen en *Pamyat*. Pretende contar con 200,000 miembros, pero se le reconocen menos de 5,000. Sin embargo tiene 350 corresponsalías, de las cuales 100 han sido oficialmente registradas; esto quiere decir que dispone de la cuarta o de la tercera red nacional después del Partido Comunista y del partido liberal demócrata. El RNE se afirma nacionalsocialista; su líder, el golpista de octubre de 1993, Alexander Barkashov, proclama: “no soy fascista, soy nazi”. El símbolo del RNE es una suástica combinada con una cruz, su lema: “una nación, un pueblo, un Estado”. El grupo predica la pureza de la raza rusa, su revista se llama *Orden Ruso* (Russkii Poryadok), y gustan tanto de los uniformes negros como de los ejercicios paramilitares. El RNE rechaza toda participación electoral (a diferencia del PNRR). Incluso llegó a rechazar una alianza con Zhirinovski en 1995 “no porque es judío, sino porque es un loco” (Barkashov).¹⁴

La Unión de todo el Pueblo Ruso (ROS) de Serguei Baburin, comunista radical, nace a fines de 1991, en el momento del derrumbe de la URSS. Su lema es “una historia, una nación, una Rusia”; admite la vía electoral y pregona por la “unión de las fuerzas patrióticas”, entre ellas incluye al partido comunista. Baburin fue el autor de la moción

¹⁴ El Congreso Judío ruso (REL) publica una revista, *Diagnoz Antifachistikoe Obozrenie*. En el n° 2 (invierno 1998) señala que verdaderos nazis son RNE, la Unión Nacional Rusa de Kasimovski y el Partido Populista Nacional de Ivanov. Ver Emmanuel Mendeleovich “Chernoziomny fashizm” (fascismo de las tierras negras) en *Russkaya Mysl*, 4231, 16 de julio, 1998, p. 8. Y del ideólogo activista en Voronezh, Serguei Nechaev, *La cuestión hebrea en Rusia a fines del siglo XIX y principios del XX*, 1994, Voronezh.

JEAN MEYER

que condenó al defensor de los derechos del hombre Serguei Kovalev, por su conducta en Chechenia. Dicha moción fue aceptada con 240 votos a favor y 75 en contra. En marzo de 1997 redactó otra moción proponiendo que el día 4 de octubre (aniversario del asalto a la Casa Blanca, sede del Congreso y del Soviet Supremo, ordenado por Yeltsin en 1993) fuese el Día de los Defensores de la Constitución.

Esas organizaciones han buscado militantes entre la población cosaca del Cáucaso, dentro del marco de la guerra de Chechenia. El atamán Yuri Churekov de la zona del Terek, al norte de Chechenia, declaró en una entrevista que había tenido contactos con el PC y con la ROS de Baburin, pero que el único que en verdad les prestaba atención era Barkashov (RNE). “Nos prometió la rehabilitación de la nación cosaca” y “poner en cintura a los montañeses balkardin, cherkess, ingush, chechen”. Churekov, ideólogo de los cosacos del Terek, dice que el 80% de sus cosacos están a favor de RNE, y que los cosacos voluntarios lucharon junto con la milicia del RNE en la batalla de Grozny, en la 74 Brigada de voluntarios.¹⁵

18

Queda un último punto que se debe mencionar, pero que no se puede desarrollar por razones evidentes. Tanto la policía como el poder judicial han manifestado una paciencia y una indulgencia notables hacia esos grupúsculos, a su propaganda y a sus acciones violentas. Después de unos atentados contra sinagogas en Moscú y Riga, en mayo de 1998, el diputado Konstantin Borovoi no dudó en afirmar que sus autores pertenecían a esos grupos y que trabajaban con la anuencia de ‘los servicios especiales’. Cuando se le preguntó al FSB (Servicio Federal de Seguridad) qué pensaba de esos atentados, contestó: “Todo bajo control; controlamos esas organizaciones.” Según Borovoi eso significa que el FSB las manipula: “Las organizaciones

¹⁵ *Russkaya Mysl*, 4164, 6 de marzo, 1997, p. 3. El 3 de octubre de 1998 se reunió en Moscú un Congreso para unificar 62 organizaciones (oficiales, cosacos, monarquistas, radicales de todo color). En el presidio estaban, entre otros, Baburín y Anpilov. Asistieron Limonov, el vicepresidente de Transnistria, el viceprimer ministro de Chechenia (!). Ver *Russkaya Mysl*, 4240 del 8 de octubre, p. 2.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

fascistas no tienen un apoyo ni un financiamiento oficial, pero son un peligro real. Podrían ser financiadas por los servicios especiales. Ya ocurrió; lo vi hace tres años en Jimki y Mutishcha; se juntaban en una fábrica secreta de armamento vigilada por el FSB. No hubieran podido hacerlo sin la ayuda de los servicios especiales.”¹⁶ Vieja historia soviética y rusa, vieja historia universal.

II. Ideas, pasiones-ideología

a) *Iremos de lo particular a lo general*

La revista *Bolshebnaya Gora* (La Montaña Mágica) reunió a un grupo interesante: Alexander Duguin; el escritor franco-ruso Eduard Limonov, quien intentó un tiempo ser el ideólogo de Zhirinovski antes de romper con él; Gueidar Dzemal, Mamleyev. Esa colección heteróclita de fuertes individualidades no duró y cada quien se fue por su lado, ¿qué tenían en común? Cierta tradicionalismo esotérico, algo de aristocratismo al estilo Julius Evola, una referencia consciente a la ‘revolución conservadora’¹⁷ (al hitlerismo lo critican por ser ‘plebeyo’, ‘de masa’, no por otra cosa), una predilección por la ‘geopolítica’, ‘los juegos estratégicos’,¹⁸ todo esto culminaba en un heroísmo escatológico que lleva a la victoria o al ‘crepúsculo de los dioses’. No son hombres de iglesia, pero la religión les interesa como ‘fuerza’. No son cristianos, ni musulmanes, son ateos, nietzscheanos, a veces se proclaman ‘paganos’.¹⁹

19

¹⁶ *Russkaya Mysl*, 4226, 11 de junio, 1998, p. 8. En *Izvestia*, el 7 de junio de 1998, Alexander Yakovlev dijo: “La KGB sembró el fascismo ruso”. El político con experiencia sabe de qué habla.

¹⁷ Ver Ernst Nolte, *La guerra civil europea*, 1994, México, FCE; y también de Thomas Molnar, *La contre revolution*, 1972, París.

¹⁸ El autor más citado es Karl Haushofer, ver su *De la géopolitique*, 1986, París, Fayard, traducido del alemán por André Meyer.

¹⁹ Alexander Agadjanian, “Les cultes orientaux et la nouvelle religiosité en Russie”, *Revue d’Etudes Comparatives Est-Ouest*, 1993, 3-4, p. 155-71.

JEAN MEYER

La Iglesia ortodoxa rusa (IOR) les interesa como 'tradición sacral' y un Dzemaal no cree que exista un antagonismo esencial entre el cristianismo y el Islam. Piensan que esos dos monoteismos históricamente rusos pueden unirse en su panteísmo. Reconocen en el bolchevismo una idea 'titánica', que consideran 'equivocada', pero que supo entender que a Rusia le tocaba el papel más importante en el 'proyecto histórico mundial'. Comparten una visión mítica del mundo y de la historia como lucha entre dos principios, el orden y el caos. El 'proyecto histórico global', siendo heroico, necesita grandes y terribles fuerzas irracionales que sólo el sincretismo religioso puede engendrar: requiere del sacrificio. Alguna vez Umberto Eco definió al fascismo "no (como) la lucha por la vida, sino (como) la vida por la lucha".

b) *Alexander Dugin*²⁰

20

Merece atención por la clara articulación de sus tesis. Nació en 1962, años después entró como estudiante al Instituto de Aviación de Moscú, del cual pronto fue excluido; posteriormente, en 1991, empezó a escribir en el diario *Dien*, sobre las sociedades secretas, el ocultismo, la guerra secreta. Poco después entró a la redacción y fundó *Arktogueya AC*, club cultural y editorial especializado en esoterismo y tradiciones. En 1993, con Eduard Limonov, creó el partido nacional-bolchevique. En 1995 fue candidato infeliz al Congreso. Ha publicado ocho libros. En uno de ellos, *Konspiologuia*, interpreta la historia mundial como la lucha eterna entre el Mar Océano (Atlántico) y la Tierra Eurasia, la 'talasocracia' (Morya) contra la 'telurocracia' (Sushi). Su centro de reflexión 'meta-estratégico' *Eon* tiene contactos con las

²⁰ Alexander Dugin, *Osnovy Geopolitiki; Konspiologuïya; Geopoliticheskoe Budushchee Rossii*, 1997, Moscú. Entrevistado por Alexander Yanov (Alexander Dugin ot imeni Evrazii), *Moskovskie Novosti*, n° 7, 23 de febrero, 1998.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

Fuerzas Armadas: realiza análisis geopolíticos sobre las relaciones que sostiene Rusia con Europa y los Estados Unidos.²¹

Duguin sueña con la ‘revolución’. La guerra civil es un ‘mal menor’ comparado con ‘el compromiso que destruye Rusia’. Rusia debe seguir el ejemplo serbio, ‘ir en peregrinación a Serbia’ para deshacerse de un gobierno compuesto de ‘criminales nacionales con los cuales ningún acuerdo es posible’. Yanov apunta que muchas frases suyas podrían llevar la firma de Lenin, hombre que en 1905 era un marginal poco conocido; se trata del mismo radicalismo, del mismo maniqueísmo; y del mismo odio contra toda forma de compromiso. Más una fuerte dosis de geoestrategia alemana (Ratzel y Haushoffer con la obsesión del espacio): “Si no integramos todo el espacio post-soviético para tomar control del corazón geopolítico del mundo, lo que nos espera es un futuro colonial.”²²

Yanov dice que Duguin es “quizá el único pensador serio de la oposición” que va hasta el fin de su pensamiento (como Lenin) sin miedo, expresando en voz alta lo que muchos piensan. Ha elaborado una nueva concepción del futurismo eslavófilo del siglo pasado:²³ “El imperio de Eurasia será el centro del antimundialismo, de la antiglobalización, para liberar al mundo del ‘dominio bancocrático americano’.” No duda en decir que la URSS, por razones de determinismo geopolítico, era la heredera del III Reich. Para él, ya basta de resistencia pasiva, hay que atacar agresivamente: “sólo el Islam fatalista y anti-individualista se encuentra tipológicamente próximo a la ortodoxia rusa (...) contra la seudocristiandad anglo-sajona individualista y pro-

21

²¹ Alexander Yanov, “Ob ideiax y knigax Aleksandra Duguina”, *Moskovskie Novosti*, n° 3, 25 de enero, 1998/10’11. Duguin, en la línea del ‘tradicionalismo esotérico’, publica en ruso a René Guénon y a Julius Evola. Escribió también *La Revolución conservadora, Templarios del proletariado: nacional-bolchevismo e iniciación*, y bajo seudónimo *Metafísica del terror*. Ver su manifiesto en el n° 8 de *Elementi*: “Nacional-bolchevismo o nada”.

²² Yanov, *op. cit.*, 25 de enero, 1998, p. 10.

²³ Ver por ejemplo a Nikolai Y. Danilevski, *La Russie et l’Europe*, 1871, París. Hitler hubiera podido firmar muchas de estas páginas.

JEAN MEYER

testante”. Afirmar que hay que escoger entre el “patriotismo místico y el terrorismo criminal (del Estado actual)”. “Yeltsin es Kerenski... Stalin sigue después. Ya viene en camino, es imposible que no llegue.” Cita a Karl Schmitt²⁴ para explicar que “debemos llevar una guerra de partisanos (guerrilleros) contra la nueva Cartago (...) la pequeña guerra de partisanos ya empezó en los Balcanes, en Libia, en Irak contra el Nuevo Orden Mundial”. “Nuestro partisano estará armado de cabezas nucleares y de cohetes”, “Rusia puede parar la dictadura mundialista.” “El gran pueblo ruso debe ir a esa guerra en nombre de su destino sangriento, eslavo y cristiano.” Duguin desarrolla una retórica de guerra, sangre y muerte heroica: guerra a muerte contra la rusofobia hasta la última gota de sangre, “no hay más vía que la de la Revolución Absoluta (...) contra el mundo contemporáneo como mundo del Anticristo”. Ese misticismo de la muerte y de Rusia (‘la Rusia celeste, la Nueva Jerusalén’) no tiene nada en común con el pensamiento leninista y remite a la noción muy aplaudida del ‘excepcionalismo ruso’.

¿Quién lee a Duguin? Está en contacto con la extrema derecha europea, ligado por ejemplo al belga Jean Thiriart y al francés Alain de Benoist²⁵ quien, por su conducto, presentó unas conferencias en la Academia del Estado Mayor General en Moscú. Efectivamente, “si bien los libros de Duguin no son libros de texto (en la Escuela de Guerra), aun así nos interesan”, dice el general Nikolai Pavlovich Klokotov, profesor de estrategia en la Academia del Estado Mayor General.²⁶

²⁴ Karl Schmitt, *Teoría del partisano*, 1985, México.

²⁵ A. de Benoist y el GRECE (Grupo de Investigaciones y Estudios para la Civilización Europea) en contacto con todas las extremas derechas europeas.

²⁶ Alexander Yanov, in *Moskovskie Novosti*, *op. cit.*, 25 de enero, 1998: II. Duguin acaba de romper con Limonov. Ver entrevista con Limonov en *Moskovskie Novosti*, 28 de junio, 1998, p. 6, y V. Lijachev y V. Pribylovskii, “Cisma entre los nacional-bolcheviques”, en *Russkaya Mysl*, 2 de julio, 1998, p. 9. *Limonka*, en sus números 91 y 92 de mayo de 1998, denuncia al traidor Duguin, quien contrataca en el n° 0 de *Vtorzhenie*, editado por el diario *Zavtra*.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

c) “Cosmismo” y “Eurasianismo”

Los nacionalistas extremos siguen el ejemplo nazi y prefieren el paganismo al cristianismo ‘propio de otras razas’, y siguen la fórmula: ‘¡volvamos a nuestros dioses!’. “Una fórmula mitigada del neopaganismo romántico-nacionalista que, al menos superficialmente, parecería compatible con el cristianismo ruso-ortodoxo es el llamado ‘cosmismo’ ruso, que por supuesto sólo puede hallar éxito entre los intelectuales visionarios de ideas más bien esotéricas o por lo menos intelectuales a medias. A veces ese cosmismo se combina con fantasías historiosóficas coloreadas de gnosticismo, como en el fallecido Lev Gumilëv.”²⁷

En 1920 el ideólogo del nacional-bolchevismo Nicolai Ustrialov escribía que “por la lógica misma de las cosas el jacobinismo bolchevique tenía que evolucionar hacia un napoleonismo. (...) El bolchevismo, con la influencia internacional que ganó y sus relaciones que penetran por todos lados, se vuelve para Rusia un maravilloso instrumento de política internacional. ¡Cuán ciegos los patriotas rusos que quisieran a toda costa quitar al país dicho instrumento! (...) Sólo un Estado ‘físicamente’ poderoso puede poseer una gran cultura”.²⁸

Casi al mismo tiempo que Ustrialov surgió la corriente de ‘Eurasia’ entre los rusos que habían emigrado a Sofía, Praga, Berlín, Shanghai y París. En los años 30 París fue la sede de las ‘ediciones eurásianas’, las cuales contaban con la presencia de lingüistas, historiadores y etnólogos como Georgui Vernadski, Nikolai Trubetskoï, Pietr Savitski.

²⁷ Lev Gumilëv, ingeniero, diletante muy dotado, hijo del poeta Nikolai Gumilëv, que fue fusilado en 1921 y de la poetisa Anna Ajmatova. Autor prolífico, muy leído. Entre muchos otros títulos: *Etnogénesis y biosfera de la tierra*, 1990, Leningrad. Se presta a todas las lecturas racistas. La cita es de Serguei Averinzev, “Corrientes actuales del espíritu en Rusia”, *Vuelta*, n° 244, marzo de 1997, p. 13 (traducido del alemán).

²⁸ Citado por Michel Heller, *Soixante dix ans qui ébranlèrent le monde*, 1988, París, Calmann Lévy, p. 250. Mijail Agursky, *The Third Rome: National Bolshevism in the USSR*, 1987, Boulder.

JEAN MEYER

Estamos hablando de pensadores de alto nivel que, desconcertados por la revolución bolchevique, intentaron entenderla e interpretar su sentido en la historia de Rusia y del mundo. Encontraron una clave en el 'determinismo geopolítico', y retomaron del eslavofilismo la desconfianza hacia 'el Occidente', pero rechazaron la alternativa Este/Oeste, y propusieron la síntesis: Rusia no es Europa, Rusia no es Asia, Rusia es Eurasia. Los anticomunistas, como Ustrialov, admiraron el gran poder del Estado soviético y su patriotismo los empujó a aceptarlo. No eran 'reaccionarios', eran 'patriotas'. Pensaban que Rusia debía dotarse de un Estado 'religioso', con una 'ideocracia' que sometería toda la vida a la idea dominante. Soñaban con resucitar el antiguo imperio de Gengis Khan, el imperio de las estepas y de los Escitas.²⁹

El discurso eurasiático perdura: Nikita Mijalkov, el famoso cineasta recién nombrado (1998) presidente de la Unión de los Cineastas Rusos, escribía en 1991 al Primer Ministro Ivan Silaïev: "Los rusos no son europeos ni asiáticos. Tuvimos en el pasado nuestra vía propia y la tendremos en el porvenir. Es la vía eurasiática."³⁰

24

d) *El antisemitismo*

La extrema derecha no pertenece al nacionalismo común; es un nacionalismo delirante en su extremismo y moralmente fuera de la norma. Necesita de un adversario, necesita de un chivo expiatorio, y lo encuentra. La explosión de actividades esotéricas después de la caída del comunismo (antes se trataba de 'sectas secretas')³¹ se combinó

²⁹ Walter Laqueur, *Fin de siècle*, 1997, New Brunswick, p. 66-7. Georges Nivat, *Vers la fin du mythe russe*, 1995, París, p. 137-8. Ver también P. Sériot-N. S. Troubetzkoy, *L'Europe et l'humanité*, 1996, Liège.

³⁰ Nivat, *op. cit.*, p. 137.

³¹ Los rusos consumen con entusiasmo la literatura al estilo *New Age*. Por cierto, hay que recordar que a principios del siglo su primer profeta fue el 'mago' ruso Gurdjief. Blavatsky y Ouspensky también son rusos.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

con la creencia en conspiraciones ‘satánicas’: “los demócratas son demonios, mataron a Cristo y ahora quieren matar a Rusia”, dijo el metropolitano de Leningrado Ioan de Ladoga.³² El viejo prelado creía que todos los demócratas eran judíos, que los judíos eran un pueblo culpable de deicidio y que los *Protocolos de los Sabios de Sión*, apócrifo creado por la policía zarista, eran tan ciertos como los evangelios.

Al citar los *Protocolos* nos remitimos al pasado: a las Centurias negras, a la Unión panrusa, a los *pogroms* de los últimos años del zarismo. El antisemitismo virulento que caracteriza a los *Protocolos*, más violento que cualquier otro en la Europa de esas fechas, fue recalentado entre ciertos grupos de emigrados después de la revolución, cultivado en la URSS en tiempos de Stalin y de nuevo después de Jrushchov. Este antisemitismo fue una de las cien flores que crecieron sobre el estiércol de la destalinización y del ‘estancamiento’. Es difícil distinguir entre el antisemitismo popular y su creación-manipulación por parte del Estado. Ahora sabemos que el movimiento *Pamyat* (Memoria), fundado a principios de los años 80, fue lanzado por la KGB, quizá por el general Sterligov. Este movimiento de acción cultural teóricamente dedicado a la salvación del patrimonio arquitectónico pudo desarrollar sin problemas un antisemitismo fanático, sólo castigado cuando se volvía demasiado anticomunista.³³

Pero *Pamyat* pronto levantó vuelo y engendró un sinfín de grupúsculos que compartían el mismo miedo a las ‘fuerzas satánicas’ que trabajaban en la perestroika y luego bajo ‘el régimen de ocupación’ de Yeltsin. Para ellos la perestroika y luego la república de Rusia son el resultado de un ‘complot sionista de Wall Street’; y consideran que el pueblo ruso se encuentra como un ‘extranjero en su propia casa’, ‘amenazado de extinción biológica y cultural’. Esa ‘idea’ de un complot mundial bajo el dominio judío (masones, católicos, jesuitas, demócratas, capitalistas, el papa... todos son judíos, como Marx, Zinoviev,

25

³² Muerto en 1995.

³³ Para *Pamyat*, Walter Laqueur, en *Fin de Siècle*, *op. cit.*, p. 156-7, cita a Mijail Leontiev en *Atmoda* (Riga Weekly).

JEAN MEYER

Kamenev, Trotski; sólo Stalin no lo era) se vuelve a encontrar bajo la pluma de un matemático respetable, el valiente antiguo disidente, Igor Shafarevich, autor del famoso libro *Rusofobia*.

En 1995 el ex-general de la KGB Sterligov anunció que una organización secreta judía controlaba el gobierno. Mientras tanto Zhirinovski se alegraba con la idea de mandar algún día a Yegor Gaidar a un campo de concentración en un vagón de ferrocarril para el ganado. Asimismo, Vedenkin prometía que él personalmente mataría a Serguei Kovalev y a S. Yushenkov...³⁴ En 1996, 1997 y 1998 la misma prensa denuncia: ¿Boris Nemtsov? ¡judío!, ¿Grigori Yavlinski? ¡judío!, ¿El pelirrojo Tolia? ¡judío!, ¿los banqueros Guzinski, Berezovski? ¡judíos!

En lugar de pronunciar el nombre del presidente Yeltsin, dicen 'Eltsin' para señalar que no se trata de un nombre ruso, sino de un nombre judío.³⁵

26

En fin, no inventan nada; manejan el mismo 'tilichero' ideológico-pasional que sus colegas europeos. En este sentido son muy europeos, occidentales. Como el 'nazismo' en Rusia es fundamentalmente post-comunista, no hay que sorprenderse de la ausencia de la dimensión tradicionalmente anticomunista de ese tipo de movimientos. No sólo no es anticomunista, sino que es un factor en la simbiosis, en la mutación que afecta al antiguo comunismo ruso, el cual se transforma de internacional-socialista, o de soviético, a nacional-bolchevique, nacional-patriótico, nacional-popular, por no decir nacional-socialista. Por eso los comunistas rusos han llegado al extremo de defender al diputado y ex-general Albert Makashov, antisemita reincidente, y a hacer suya la tesis de la participación de los judíos en un complot internacional contra Rusia. El 7 de octubre de 1998, Makashov afirmó en un mitin convocado por el PC: "¡Todos los judíos a la tumba!" Luego, el

³⁴ *Moscow Times*, 2 de abril, 1995.

³⁵ Nemtsov, gobernador de Nizhni Novgorod, llamado a altas responsabilidades en el gobierno federal; Yavlinski, dirigente del partido demócrata de oposición Yavloko; Tolia (Anatoli Chubais), el hombre de las privatizaciones, el artesano de la victoria electoral de Yeltsin en junio de 1996, etcétera.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

7 de noviembre en la plaza roja durante la conmemoración del 81° aniversario de la revolución bolchevique, fue muy aplaudido por los manifestantes. Cuando en la Duma se presentó una declaración desaprobanda a Makashov, el PC y el partido de Zhirinovski votaron en contra. Zyuganov dijo que su partido estaba a favor de “la amistad y de la fraternidad entre los pueblos”, pero que “los judíos en el gobierno y los medios se habían aliado con extranjeros en una campaña para debilitar el nacionalismo ruso y agotar la fortaleza de la nación”.³⁶

III. Contaminación: comunistas y ortodoxos

a) Los comunistas

Si bien el PC sigue siendo el primer partido de Rusia, a su lado existen varios pequeños partidos comunistas disidentes y también grupúsculos radicales. Desde un principio se multiplicaron los contactos entre ultra-nacionalistas y comunistas a través de la *derzhava*, de la nostalgia del Gran poder y de la grandeza imperial. Así se retomó la vereda poco transitada, pero ya antigua, del nacional-bolchevismo, abierta en 1919-1920 por Karl Radek, Strasser y Ustrialov.³⁷

27

Los que dudaron por un tiempo fueron los derechistas, pero el nacionalismo exaltado del ‘coronel negro’ Viktor Alksnis, de Viktor Anpilov y del general Makashov, los tranquilizó después de la batalla por la Casa Blanca.³⁸ Desde octubre de 1992 el Partido Comunista era representado por su secretario general Guennadi Zyuganov en el Frente de Salvación Nacional. En cuanto a Viktor Anpilov, el comunista radical, con un brillante pasado de internacionalista en Cuba y Nicaragua,

³⁶ *Moskovskie Novosti*, 11-18 de octubre, 1998; *Russkaya Mysl*, n° 4241, del 15-21 de octubre, 1998, p. 10. y Michael Wines, *New York Times*, 9 de noviembre de 1998.

³⁷ Ernst Nolte, *La guerra civil europea*, 1994, México, FCE.

³⁸ Jean Meyer, *La extraña batalla de Moscú*, 1995, CIDE, División de Estudios Internacionales, documento de trabajo, n° 18.

JEAN MEYER

se encontraba compitiendo con Barkashov por el primer lugar entre los extremistas.³⁹ Anpilov, líder de *Trudovaya Rossia* (Rusia Trabajadora), fue encarcelado después de la batalla de la Casa Blanca, en octubre de 1993. Poco tiempo después fue rápidamente amnistiado, como todos, y volvió a la lucha con más ganas; pronosticando la guerra civil a gran escala, dijo que “el combate seguirá hasta la victoria en cuanto sea el combate de la patria y del pueblo entero (...) quizá este año, quizá durará años y costará grandes tormentos”.⁴⁰

Dentro de esa línea nacional-bolchevique se encuentra hoy en día el gobernador de Krasnodar, en el sur de Rusia, el comunista sin partido Nikolai Kondratenko, experto en xenofobia y antisemitismo.⁴¹

28

Guennadi Zyuganov, el secretario general del PC y candidato a la presidencia de Rusia, ha sufrido una evolución notable, exaltando la continuidad histórica entre Rusia y la URSS, asimilando tantas nociones de la derecha que uno ya no sabe dónde situarlo. Como Duguin, despotrica contra la ‘nueva Cartago’, los Estados Unidos. También como Duguin, tiene una predilección por los juegos geopolíticos; y tiene por meta devolver a Rusia su estatuto de gran potencia, pero —y la diferencia es muy importante— descarta la guerra mundial como medio para lograrlo. Zyuganov es un autor muy prolífico y bastante repetitivo. La lectura de su *Rusia, patria mía. Ideología del patriotismo de Estado* y de su *Creo en Rusia* es suficiente.⁴² Este antiguo profesor de historia se ha metido a fondo en la lectura de los eslavófilos del siglo pasado y

³⁹ Viktor Anpilov y los nacional-bolcheviques, en *Moskovskie Novosti*, 28, 10 de julio de 1994, p. 11; *idem*, n° 20, 15 de mayo, 1994.

⁴⁰ *Moskovskie Novosti*, n° 20, 15 de mayo, 1994, p. 2. El 1° de octubre de 1998 se reunió en Moscú el primer congreso pan-ruso del Partido Nacional Bolchevique. Estuvieron presentes, al lado de E. Limonov, Stanislas Terejov y Viktor Anpilov (*Russkaya Mysl*, 4240, 8 de octubre, 1998, p. 2).

⁴¹ *Russkaya Mysl*, 4209, 12 de febrero de 1998, p. 5. Ver también de Viktor Zolotarevich, “Politicheskaya tsvetoslepota”, en el mismo número, sobre la unión de rojos y pardos, y sobre el nuevo movimiento radical-nacionalista *Zolotoi Lev*.

⁴² Ambos libros fueron publicados en Moscú en 1996 por *Informpechat*.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

de los eurasiáticos del presente. Nikolai Gumilëv es uno de sus autores más citados. Como explica orgullosamente en su *Rusia, patria mía*: “Mil años de nuestra historia han demostrado que somos un pueblo de idealistas, un pueblo de soñadores, un pueblo de vencedores.”

Bajo la invocación de Haushoffer (el espacio, la geopolítica), de Stalin y de Gumilëv, Zyuganov cree que “por primera vez en tres siglos tenemos una posibilidad real de construir la unidad sinfónica⁴³ de nuestras tradiciones espirituales y estatales” (p.148). Stalin estuvo a punto de lograrlo y, de haber vivido cinco o seis años más, hubiera llevado a cabo su ‘perestroika ideológica’ en esa tradición sinfónica (p.141-3). Zyuganov también afirma su convicción de que existen las “perspectivas de una humanidad estable y desarrollada” con base en “los valores fundamentales del estalinismo de la post-guerra, o sea la ideología del patriotismo rusista” (*rusist*).

“La ortodoxia es la fuente de la comunidad (*sobornost*) rusa, de su patriotismo, de su potencia. Una de las muchas virtudes del comunismo ruso para millones de ciudadanos de la URSS es que era una variante de la fe cristiana en un porvenir luminoso para todos los justos. Vivir según la ley, amar a su prójimo, llenar otras obligaciones, son valores compartidos por el cristianismo y el comunismo” (278-9). Zyuganov evoca sus encuentros con obispos y sacerdotes ortodoxos antes de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1996 y recuerda con gusto cómo el patriarca Alexei II condenó a las “religiones extranjeras” y cómo la ortodoxia fortalece los lazos “entre patriotas y comunistas de Rusia” (p. 277-8).

En su libro *Creo en Rusia* cita a Gumilëv desde la primera página y lo vuelve a citar sin descanso, especialmente en su capítulo “La antigua Rusia y la gran estepa”, cuando retoma la idea de su gurú según la cual “los mongoles salvaron a la iglesia ortodoxa rusa de los católicos”. Más eurasiático no podría ser. Para él, Lev. N. Gumilëv es “uno

29

⁴³ La sinfonía es un viejo concepto teológico-político que se remonta a Bizancio y que fue retomado por el zarismo y la iglesia ortodoxa. Las citas que siguen han sido tomadas de *Rusia, patria mía*, 1996.

JEAN MEYER

de los pensadores sistemáticos más importantes del siglo XX” y “su filosofía de la historia es, en el mundo actual, tan importante como la de Marx en el siglo pasado” (p. 37). Para un ruso, Gumilév es más importante aún porque Marx tenía una desconfianza total hacia los rusos, mientras que Gumilév exaltaba su vocación histórica. Para terminar con Zyuganov hay que leer esta frase: “El plan (del enemigo) es el siguiente: por el camino de la orientación de la población hacia el espíritu ‘democrático’, captar una sociedad desorientada que ha perdido su inmunidad real, la que está ligada a un sano conservadurismo intuitivo y el instinto de autodefensa.”⁴⁴ En el mismo texto Zyuganov cita con encomio a Karl Haushoffer.

b) Los ortodoxos

30

El 21 de enero de 1997, aniversario de la muerte de Lenin, en una reunión dentro de la Academia del Ministerio del Interior (Gobernación) se debatía ‘sobre la nueva idea nacional para Rusia’. Abundaban las sotanas negras de sacerdotes ortodoxos y los uniformes azules de los futuros policías. El cineasta Nikita Mijalkov, autor de *Quemados por el sol*, se preguntó en un discurso porqué no volverían los rusos a la idea nacional de la Rusia zarista: “ortodoxia, autocracia y genio del pueblo”, sin renegar de la grandeza soviética.⁴⁵

“En ningún caso puede existir una nueva idea nacional fuera de la ortodoxia, que debe volver a ser asignatura obligatoria en las escuelas”, prosiguió Mijalkov. El jefe del movimiento *Ortodoxia rusa*, Alexander Burkin, propuso instaurar en los pueblos nuevas ‘troikas’ (comisiones encargadas de aplicar el terror bolchevique) compuestas por un jefe de la administración local, un jefe de policía y un sacerdote, para lograr que “el hombre de la calle regrese a los verdaderos valores”, Mijalkov

⁴⁴ Zyuganov, *Al cruce de caminos. Metodología y fuentes*, 1996, Moscú, p. 35; citado por Valeri Senderov, “El socialismo mágico”, en *Russkaya Mysl*, 4158, 23 de enero de 1997.

⁴⁵ Moscú, AFP, 21 de enero de 1997.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

retomó la palabra para decir que “la ortodoxia debe saber defenderse y discernir a los que quieren el bien de la patria de los que quieren tan sólo llegar al poder”. Zhirinovski no se dio por aludido y gritó: “no tenemos tiempo para construir miles de iglesias y formar una nueva generación de sacerdotes (...) pero podemos ayudarlos (a los clérigos) a bloquear leyes en el parlamento, a enmendar otras”. “Rusia perdió su idea nacional y podemos tomar como base la idea de la ortodoxia”, estimó Dmitri Filipov, –alumno policía de 19 años. “Si recobramos nuestra espiritualidad, el número de crímenes podría disminuir”, dijo su compañero Andrei Yazov de 18 años.⁴⁶

Alexei Podberiozkin, diputado a la Duma, miembro de la Unión Popular Patriótica coordinada por el comunista Zyuganov, y presidente de la asociación *Patrimonio Cultural*, sintetiza la nueva simbiosis entre comunistas, nacionalistas y ortodoxos: “Veo seis factores principales para el regreso de la ortodoxia. La Iglesia fue siempre un actor espiritual que supo fortalecer al Estado, tanto bajo los zares como hoy. La Iglesia levantó siempre muy en alto el patriotismo de la nación rusa. Ella se encuentra en el origen de nuestra lengua, de nuestro alfabeto y de nuestro arte; y ejerció una acción educativa mayúscula cuando la monarquía descuidaba ese aspecto. Finalmente, el calendario litúrgico ritma nuestra vida cotidiana y los edificios religiosos nuestro paisaje. La Iglesia Ortodoxa Rusa (IOR) no es una religión entre las demás, es fundadora de nuestra cultura.”⁴⁷ Vladimir Bondarenko, amigo del líder francés del Frente Nacional, Jean Marie le Pen, y secretario de la Unión de Escritores, no habla de otra manera: “la ortodoxia, como lo dice su nombre, representa al cristianismo de los orígenes. Si desaparece Rusia, el cristianismo desaparece, es el Apocalipsis”.⁴⁸

La prensa radical, tanto de izquierda como de derecha, publica artículos de sacerdotes y obispos especialmente duros. Mientras tanto el

31

⁴⁶ Moscú, AFP, 21 de enero de 1997.

⁴⁷ Christian Marakian y Sophie Lambroschini, “Russie, l’Eglise dans le piège nationaliste”, *Le Point*, 11 de enero, 1997, p. 48.

⁴⁸ *Idem*.

JEAN MEYER

nacional-bolchevismo encuentra eco entre la jerarquía. Por esto no debe extrañarnos que el metropolitano Kiril de Smolensk, un tiempo considerado como moderado, no dude en comparar la ampliación de la OTAN hacia el Este con la 'venida del Anticristo'.⁴⁹ En 1997, la batalla por la nueva Ley sobre la Libertad de Conciencia y las Organizaciones Religiosas⁵⁰ puso muy en claro el discurso común nacional-comuno-ortodoxo y la existencia de alianzas entre dichas fuerzas. El año anterior el ultra derechista P. Alexander Shargunov, uno de los líderes del extremismo sacerdotal, había apoyado la campaña electoral de Zyuganov contra Yeltsin. Asimismo, el periódico *Zavtra* presumió de haber convencido a Zyuganov de apuntar en su plataforma electoral a la ortodoxia como levadura de la nación rusa. Izquierda y derecha se unen en la ortodoxia considerada como fuerza ideológica.⁵¹

No todos los sacerdotes, obispos, y ortodoxos son fundamentalistas, pero la mayoría se inclina hacia la derecha. Lo que no es fácil medir es la influencia real de la IOR sobre la sociedad rusa; una hipótesis que hago mía es que generalmente se sobrestima esa influencia,⁵² se exagera la importancia de la religión. Ahora bien, el problema es que a

32

⁴⁹ Jean Meyer, "Russie: la loi sur la liberté de conscience", *Esprit*, Octubre, 1998, p. 99-109.

⁵⁰ Jean Meyer, "Orthodoxy and Politics in today Russia", ponencia en el IV Congreso Internacional *Church State Relationship in Central and Eastern Europe*, Cracovia, 12 de diciembre, 1998. Ortodoxia e identidad nacional en Rusia, *Foro Internacional*, XXXVI-3, p. 498-511.

⁵¹ P. Shargunov, antiguo disidente, se ha vuelto todo un integrista. En 1993 fundó con otros sacerdotes el *Comité para el Renacimiento Moral de la Patria*, contando con el apoyo de Valentin Rasputin, Vasilií Bielov e Igor Shafarevich. Publicó un panfleto muy violento contra los liberales, los ortodoxos progresistas, los católicos y el ecumenismo: *El Anticristo en Moscú*. Maneja la invectiva y el anatema con mucha facilidad. *Sovietskaya Rossia* publicó su manifiesto el 23 de enero de 1997.

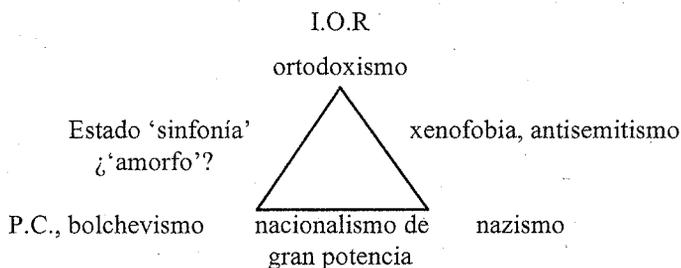
⁵² En el Congreso Internacional de Cracovia, en diciembre de 1997, los investigadores rusos Alexander Agadjanian, Dimytr Furman, Elena Kalinichenko presentaron encuestas y sondeos en ese sentido.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

estas alturas no se trata de religión, sino de ideología. Por lo mismo debemos hablar de *ortodoxismo* y no de *ortodoxia*, por razones científicas y también para no hacerles el juego a los que ganan con la confusión. El fundador de la derechista Action Française, Charles Maurras, movilizó a muchos católicos, pero su catolicismo era muy especial: admiraba a la institución dos veces milenaria y no quería para nada al nazareno Jesús. Su línea política frente a la religión corresponde a la del ortodoxismo.⁵³ Como en su práctica histórica la ortodoxia eslava, griega, balcánica, caucásica no ha conocido aún la laicidad fundada sobre la separación de la Iglesia y del Estado, cae muy fácilmente en ortodoxismo; como los católicos en el siglo XIX cuando no concebían la libertad religiosa, la tolerancia, el pluralismo. Por lo mismo, el mundo ortodoxo sigue siendo, en su mayoría, mentalmente ajeno a la idea de cambio, de evolución y considera el cambio como una traición. Esto es lo que fascina a los nacional-bolcheviques.

Conclusiones

Toda Rusia se fue a la derecha en los últimos diez años. En ese marco tres componentes arman un triángulo de fuerzas:



Bajo estas condiciones, ideas, pasiones y personas circulan por las tres caras del triángulo, lo que hace de la contaminación una regla. La amenaza para una república rusa democrática, todavía en porvenir, no

⁵³ Francois Thual, *Géopolitiques de l'orthodoxie*, 1994, París, Dunod.

JEAN MEYER

viene tanto de una extrema derecha grupuscular, sino de la confusión manifestada por palabras compuestas: pardirrojo, rojinegro, nacional-bolchevique, nacional-popular, nacional-patriota. Los nacionalistas de extrema derecha no parecen capaces de ofrecer una alternativa política pero, utilizados al principio por los neocomunistas que creían manipularlos fácilmente, han transformado a aquéllos en nacional-socialistas. Si es cierto que en Francia una parte del electorado comunista ha caído en la tentación de votar por el ultraderechista Frente Nacional de Jean Marie Le Pen, el PC francés no ha sido contaminado por las tesis de aquél. En los otros países europeos, incluso en las ex 'democracias populares', los partidos comunistas, rebautizados o no, siguen siendo 'de izquierda'. Esto se debe a que no han sufrido, no sufren una crisis comparable a la que viven los rusos.

Esa diferencia, que corresponde en el caso de Polonia, Chequia y Hungría a una experiencia política democrática anterior al comunismo, nos lleva a reconocer la inadaptación de nuestro vocabulario político (derecha/izquierda) al caso ruso. Por eso a la pregunta: '¿Se puede hablar de extrema derecha en Rusia', se prefiere contestar: 'no, sino de un nacionalismo extremo que puede atraer a gente muy diversa'.

34

Ni el partido comunista, ni el partido liberal demócrata son hoy revolucionarios. Juegan el juego electoral e institucional, pero también sufren de la misma tendencia a la contaminación, formando contra el presidente Yeltsin y su gobierno un 'bloque patriótico'. En 1993, el descontento popular aprovechó las elecciones legislativas para manifestarse a favor de Zhirinovski y de su PLD, y en 1995 a favor de Zyuganov y de su PC; pero en las elecciones presidenciales de 1996 se manifestó en favor del general Lebed, antes de votar 'con la razón' en la segunda vuelta por Yeltsin. Así, hay que relativizar el impacto del discurso nacional-bolchevique sobre la sociedad rusa, una sociedad que rechaza la violencia y no espera mucho de los políticos. Yeltsin se equivocó, como los politólogos, cuando se lanzó en la guerra contra Chechenia para robarle la bandera nacionalista a la oposición. Los rusos no quieren a los chechenos, pero tampoco les interesa hacerles la guerra.

¿EXTREMA DERECHA EN RUSIA?

Muchos pueden tener nostalgia por la URSS, hasta la esposa de Yeltsin, pero el nacionalismo no es una buena apuesta política. A la gente le importa de verdad la situación económica y social, los salarios y las pensiones, la corrupción y la violencia. El nacionalismo no presenta un peligro mayor, si uno considera los pequeños grupos que se reclaman de él, pero no deja de ser preocupante en la medida en que aumenta su influencia dentro de los grupos dirigentes.

¿Se puede hacer pronósticos? Según Alexander Gorianin “Dios no manda la peste dos veces”, después de la dictadura comunista, Rusia no conocerá la dictadura nazi.⁵⁴ Los grupos son pequeños y marginales, sin base social; expresan una crisis de jóvenes, son frutos de la libertad como el Heavy Metal y los Skinheads, pero también como el paganismo, el esoterismo, los shamanistas, los Hare Krishna. No tienen dinero, no tienen grandes jefes ni aglutinan muchedumbres. Sin embargo, otros son menos optimistas, como Vladimir Lukov, del comité Fuerzas Armadas y Sociedad, quien piensa que Rusia se siente frustrada y humillada, por más que nadie le haya impuesto un ‘diktat de Versalles’. Lukov opina que la crisis socio-económica golpea a las masas, que existen un *lumpenproletariat*, militares criminales y mercenarios disponibles.⁵⁵

La incógnita es la convergencia posible entre los extremos. Ni Stalin ni Hitler volverán, pero sí quizá una nueva síntesis de populismo y de nacionalismo, con tonalidad religiosa, capaz de emocionar a las masas. No creo que un verdadero fascismo, menos aun un nacional-socialismo triunfe pronto en Rusia, pero sí creo en el peligro del surgimiento de un sistema autoritario fundado sobre el populismo nacionalista. En el cocktail pardo (negro) y rojo, hay muchas variantes posibles; lo único seguro es que Zyuganov no es Lenin, Zhirinovski no es Hitler, y no creo que Lebed sea Mussolini.

⁵⁴ Alexander Gorianin, “Bog Dvazhdy podriyad chumu ni nasilaet”, *Russkaya Mysl*, 4144, 10 de octubre, 1996, p. 9.

⁵⁵ Vladimir Lukov, “Rusia no ha sido curada”, *Russkaya Mysl*, 4157, 16 de enero, 1997.

REFLEXIONES ACERCA DEL RENACIMIENTO

*Bruno Gelati**

Di doman non c'è certezza

I. Premisa: Carácter general del Humanismo renacentista

Como sucedió con la Edad media, de igual manera hoy la época renacentista parece sometida a una revisión crítica más profunda. En efecto, para la primera sería superficial, para un crítico serio, hablar actualmente de ella como de una época oscura; por lo que se refiere a la segunda, pocos hoy sostendrían que se trata de una época de distanciamiento de la cultura anterior, en favor de la época clásica.

Pero, considero útil poner como entrada del título de mi labor: “del porvenir no hay certeza”, el famoso verso de la poesía de Lorenzo de Medici: “Il trionfo di Bacco e Arianna”, no tanto por su sabor epicúreo, sino por subrayar aquel velo de melancolía que esta canción contiene: paradójicamente, la audacia con la cual el poema desafía el futuro es sólo apariencia; en realidad, lo que el príncipe de la República florentina reclama a través de su composición satírica es la exigencia de certeza en el futuro, expresada en un momento de ironía –típica de su madre tierra– cargada por una profunda amargura o melancolía. La melancolía es, en efecto, aquel sentimiento según el cual el alma se

37

* Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Intercontinental.

BRUNO GELATI

enferma a menudo sin una causa evidente y que se explica por una indeterminada necesidad de enternecerse de sí mismo o de otro. Y, será este, el sentimiento que dominará la conciencia del hombre desde el inicio del Humanismo hasta el Renacimiento.

Bien lo expresaba en su "Altercado" Lorenzo de Medici:

De la divina infinitud y abismo/ casi por una niebla contem-
plamos/ por más que el alma en él su ojo fije;/ pero con amor
perfecto y verdadero lo amamos;/ Aquel que a Dios conoce,
Dios a sí atrae;/ amando su alteza nos alzamos./ [...] amando,
empero, se convierte en Dios,/ y sobre Dios visto se dilata.¹

La conciencia de un realismo por el cual el hombre nunca podrá ser como Dios, aunque su ser aspire a esto, ¿por qué amarga tanto al hombre renacentista?

Más de un siglo antes Francesco Petrarca escribía:

¿Qué gracia, qué amor y qué destino me dará alas como de paloma, para posarme y levantarme de la tierra?²

38

Afirma L. Giussani:

Todas las rimas de Petrarca son como el documento de un alma herida por la vida desacorde, de un alma escindida entre el conocimiento, todavía claro y neto, aunque teórico, de cierta visión del hombre y por tanto de cierto sentido moral, y un sentimiento global de la vida que empieza a fluctuar por cuenta propia desconectado de la teoría.

El final de las *Rimas* de Petrarca, la última estrofa de su Himno a la Virgen, manifiesta de manera conmovedora su estado

¹ L. De Medici, "Altercado", en G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 1992, Barcelona, Herder, vol. II, p. 76.

² F. Petrarca, "Rimas", en L. Giussani, *Por qué la Iglesia*, 1991, Madrid, Encuentro, vol. 3, tomo I, p. 48-9.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

de ánimo dividido en este momento de cambio: “El día se acerca y no puede estar lejos, corre el tiempo y vuela, Virgen única y sola, dañan el corazón, conciencia o muerte: encomiéndome a tu Hijo, Dios y hombre verdadero, para que mi último aliento en paz acoja.”

[...] Quisiera subrayar, cómo los versos citados ponen, en sí, de manifiesto un hombre que es fruto, doctrinalmente, de una historia cristiana; pero precisamente este ‘tipo humano’ sufre ya una laceración: su personalidad está dividida, rota, y la tensión que provoca esa ruptura constituye el último suspiro de su poesía. El sello característico de la obra de Petrarca es justamente ese suspiro de un alma inquieta, angustiada por el deseo y la aspiración de algo preciso que siente que se le escapa de las manos y que ve como se aleja.³

La gracia, la armonía de la forma que el Humanismo afanosamente busca se diluye en la nostalgia de la perfección; ese sentimiento lo encontramos en toda expresión de esta época: en los rostros de las vírgenes de Botticelli, en la adoración de los Reyes magos de Benozzo (en la cual Lorenzo aparece en toda su magnificencia como el centro de la obra), y también en el pensamiento del más grande representante de esta época, Leonardo da Vinci, que hace propia la frase de Lucrecio:

*in medio de fonte leperum, surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.*⁴

(de la fuente misma del placer, surge algo de amargo que angustia a las mismas flores.)

Berdiaev, en su libro *El sentido de la historia*, afirma:

En la obra de Botticelli se siente la imposibilidad del alma cristiana de alcanzar la perfección formal en el arte, el doloroso

³ *Ibid.*

⁴ Cfr., *En Tracce*, año XXII, sep. 1995, Milano, Nuovo Mondo, n.º. 8, p. 57.

BRUNO GELATI

desgarramiento del alma cristiana, el fracaso de las realizaciones culturales. De Botticelli se dijo que sus venus habían abandonado la tierra y que sus vírgenes habían dejado el cielo. La figura perfecta de la Virgen, que no puede permanecer en la tierra, constituye la característica del espíritu de Botticelli y aquí radica su principal nostalgia.

En nuestra opinión, el arte de Botticelli es el más bello y, al mismo tiempo, el más instructivo en orden al fracaso interior que había de sufrir el Renacimiento. Quizá la esencia y la grandeza del Renacimiento radica en el hecho de que ha fracasado en sus objetivos (y no podía menos de fracasar), pues en el mundo cristiano es imposible un renacimiento de la antigüedad pagana y de la perfección formal terrena.⁵

Entonces, la primera afirmación con respecto al tema y desde la cual empieza mi reflexión, consiste en buscar respuesta a la pregunta: ¿de qué conciencia brota este sentimiento y por qué?

40

Preguntémonos, pues, qué es lo que [se] “perdió, o por impaciencia rompió el hilo, largo, sutil y delicado que venía desde la lejana antigüedad; el hilo de ese insólito pasatiempo humano que es la costumbre de pensar”. Esta acertada expresión es de Chesterton y se refiere precisamente al final de la Edad Media; en ella la palabra ‘pensar’ tiene justamente todo el peso de esa actitud problemática, y por consiguiente crítica a lo que tanto favorece una mentalidad unitaria.⁶

El historiador Daniel Rops, académico de Francia, escribe:

En las zonas secretas de la conciencia, a través de la oscura dialéctica de los ideales y de las pasiones, es donde se fragua

⁵ N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, 1979, Madrid, Encuentro, p. 124.

⁶ L. Giussani, *op. cit.*, p. 46.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

el destino del mundo, y las nuevas fuerzas que hacen derrumbarse los imperios, son las mismas que cualquier hombre afronta en las tinieblas de su corazón cómplice.⁷

Pero, una interesante reflexión histórica muestra que:

cuanto más se estudian los orígenes del humanismo, más nos inclinamos a reconocer la existencia de un elemento que no es sólo espiritual sino netamente cristiano [...]. Ciertamente el humanismo fue una vuelta a la naturaleza, un redescubrimiento del hombre y del mundo natural, pero el autor del descubrimiento fue el hombre natural: fue el hombre cristiano, el tipo humano producido por diez siglos de disciplina espiritual y de cultura intensiva de la vida interior.⁸

Así lo afirma el pensador inglés Christopher Dawson.

Estas primeras consideraciones ya nos ponen pautas para nuestra reflexión.

41

II. Factores de tránsito entre la época medieval y el Humanismo renacentista

1. Pensamiento trágico, pensamiento simbólico, pensamiento melancólico.

El pensamiento del hombre antiguo, en particular del hombre griego, ha sido caracterizado por ser un pensamiento trágico, en cuanto no podía superar los límites impuestos por su visión cosmocéntrica. Trágico, porque el hombre imponía a su razón campos explicativos que

⁷ *Storia della Chiesa del Cristo*, 1951, Torino, Marietti, vol. IV, p.46-7.

⁸ *La religión y el origen de la cultura occidental*, 1995, Madrid, Encuentro, p. 258.

BRUNO GELATI

no podía alcanzar y que, en consecuencia reduce, como por ejemplo, al pretender circunscribir lo infinito dentro de la finitud de lo físico.

El aspecto antropocéntrico que se obtiene de esta postura será la expresión de la tragedia humana más profunda: el intento de superar los límites de la razón y su resignación frente a esta imposibilidad, hasta la aniquilación de su ser.

El pensamiento cristiano de la Edad media será un pensamiento simbólico: toda la realidad es signo; todo remite a un significado explicativo de la realidad y ella es 'figura' del significado; es decir, para entender el significado de todo hay que pasar forzosamente a través del signo que lo guarda; del signo que, ocultando, manifiesta. Para el pensamiento medieval la realidad se presenta bajo la idea de misterio; y entiende, por eso, el centro explicativo de toda existencia.

El pensamiento renacentista no se deshace del pensamiento simbólico, pero mira con nostalgia a la *hybris* del hombre antiguo; es decir, el reto al misterio, pero considerándolo, sintiéndolo extraño a su naturaleza e incluso enemigo.

También el hombre medieval amaba la antigüedad, pero más poderosa en él era la conciencia de conocer en el misterio el rasgo de una bondad presente; la llamaba misericordia a nivel antropológico y ya no *pietas*; y providencia a nivel de la naturaleza y de la historicidad, y no *fatum* o 'fortuna'.

A través de una gracia, casi como una 'vis' afectiva, el hombre renacentista se lanzará con toda la carga de su sensibilidad humana, a la creación de una naturaleza en la cual el misterio se evidencie más aún, se explicita, más que eliminarse como factor constitutivo de la realidad. Sin esta precisión sería superficial cualquier juicio que pretenda entender el tránsito entre la Edad media y el Humanismo renacentista, que acontece casi *sensim sine sensu*, según lo que afirma Berdiaev:

El humanismo pasa por varios estadios: cuanto más próximo permanece a los orígenes cristianos y católicos (y a la vez antiguo), tanto más bella y poderosa es la actividad creadora del

ACERCA DEL RENACIMIENTO

hombre; cuanto más se aparta del medievo cristiano; tanto más se separa de sus fundamentos antiguos; sus energías creadoras tienden a agotarse y la belleza del espíritu humano se debilita. Nos encontramos aquí con una de las situaciones más claras y, al mismo tiempo, más paradójicas de la historia moderna. De aquí deriva la terrible diferencia existente entre el principio y el fin del Humanismo: el comienzo, que produjo el auge del Renacimiento, en el que se advierte todavía el fundamento medieval, cristiano, católico de la persona humana, en el que existe un vínculo con la antigüedad; y el final, en el que tiene lugar una separación cada vez mayor de los fundamentos medievales católicos y, a la vez, de la antigüedad. Cuanto más se aleja el hombre de su camino histórico y de los principios medievales, tanto más se separa también de los principios de la antigüedad y traiciona el intento originario de Renacimiento. En realidad, los principios antiguos continuaban todavía vigentes, sobre todo en los pueblos latinos. El nuevo espíritu que se manifiesta en la historia moderna orienta al hombre hacia derroteros completamente nuevos y diferentes, tanto de los de su destino medieval como de los del antiguo. Ahora bien, los fundamentos espirituales del hombre eran sustancialmente dos: el fundamento antiguo-griego y el medieval-cristiano o católico.⁹

43

2. ¿Por qué del sentimiento melancólico de la tipología renacentista?

El hombre del Renacimiento, si me permiten la comparación, tiene los rasgos del adolescente: le falta la conciencia de vivir una madurez. Es alegre, audaz, impetuoso, creativo, instintivo, caprichoso, fascinante, cruel, dulce y, finalmente, frágil, extremadamente frágil, en cuanto todavía no ha definido su identidad. Y como todo adolescente mira con temor lo que está por dejar: la confianza en su relación filial;

⁹N. Berdiaev, *El sentido...*, op. cit., p. 127.

BRUNO GELATI

es decir, con la tradición a él más próxima, a la que finalmente pertenece. Su pensamiento es melancólico, no porque añore una edad de oro —más bien, ahora la está realizando y se complace por eso— sino porque sabe que hogaño tendrá que caminar solo, con sus propias energías, y tiene miedo. Con el Renacimiento el hombre está consciente de su nueva etapa humana, aunque desconozca cómo será. Desgraciadamente los hombres del Renacimiento han tenido un futuro que no merecían; el llamado ‘giro antropológico’, que no pertenece al Humanismo renacentista, el cual nació y permaneció en el pensamiento cristiano, en particular en el católico.

En el Sur, este movimiento tomó la forma de un retorno a la antigua tradición cultural. El Renacimiento en Italia no fue una mera renovación del interés de los eruditos en un pasado muerto, como en los países nórdicos. En el Sur fue un verdadero despertar nacional. La gente veía el renacer de la cultura clásica como la recuperación de una herencia perdida; esta gente se rebelaba contra la cultura medieval no por razones religiosas, sino porque les parecía ajena e incivilizada. Ella entraba en una cruzada para librar al mundo latino del yugo de la barbarie gótica.

En Europa del Norte, es obvio que el movimiento del despertar nacional debía encontrar una forma diferente de expresión, puesto que aquí no había una antigua tradición de cultura superior, y detrás del período medieval se extendía una edad de barbarie pagana. En consecuencia, Europa del Norte sólo podía afirmar su independencia cultural remodelando y transformando la tradición cristiana de conformidad con su genio nacional. El Renacimiento en el Norte de Europa fue la Reforma”.¹⁰

¹⁰ C. Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, 1997, México, FCE, p. 440.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

Con todo esto se puede afirmar:

que a finales de la Edad media, las sociedades que habían 'reconocido' el 'hecho anómalo' sucedido en la historia, identificaban como origen, destino e ideal del camino a algo más grande: Dios. La variedad de los factores que constituyen la personalidad humana y la humana convivencia estaban llamados a una unidad, a componerse y realizarse en unidad, asegurando de este modo una concepción no fragmentada de la persona y, por tanto, del cosmos y de la historia. El compromiso ideal que caracterizaba a la Edad media ponía a la figura del santo como imagen ejemplar de la personalidad humana: una figura de hombre que había realizado la unidad de sí mismo con el propio destino.

La ruptura en mil pedazos de aquella unidad y de esta figura humana constituye el gran cambio.¹¹

3. *Elementos de continuidad entre la cultura medieval y la humanístico-renacentista.*

45

Breve y fascinante como la vida adolescente fue el Humanismo renacentista. No existe una verdadera grieta entre Edad media y Renacimiento; más bien tenemos muchos indicios a través de los cuales podemos establecer la continuidad entre las dos épocas. Sólo mencionemos en el campo de la civilización la transformación armónica que va sucediéndose sin cambios bruscos como normalmente se pensaría, por ejemplo, en el fenómeno de la urbanización en Italia.

El regreso a la *civitas*, marca y deslumbra la primera época renacentista.

¹¹ L. Giussani, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, 1986, Madrid, Encuentro, p. 17.

BRUNO GELATI

La sociedad feudal había garantizado, imitando a la *societas* monástica benedictina, la estabilidad de los núcleos sociales sobrevivientes del derrumbado Imperio romano. Juntamente con el pueblo de la nueva y vasta inmigración, una nueva identidad, en vista de una posible y permanente convivencia pacífica, regresa a la ciudad en la que la catedral y el palacio municipal encontrarán quizá por única vez en la historia, una forma de vida común con respecto a su propia original naturaleza.

Aunque sea verdad que después el príncipe republicano y burgués se apartará de la misma estructura urbana de la comuna con su fastuosa corte, ya no le será posible prescindir totalmente de los fundamentos de la *civitas medievalis*.

El fenómeno que acompaña al poder de los príncipes en esta época, es mucho más complejo que la simple transformación de un régimen político en otro; ello implica sobre todo un cambio en la concepción del poder y de la economía. [Esto se retomará más adelante.]

Las comunas habían logrado su propia identidad con respecto al Emperador, a través de la cual pudieron empezar su propia vida social independiente dentro del Imperio mismo; vida social en la que dominarán el comercio y un nuevo sistema de circulación del dinero.

En la Firenze de los Medici, así como en Siena, Venezia, Genova, Milano, el comercio y los bancos permitieron el financiamiento de los Estados nacionales. Sin lugar a duda fueron estos aspectos de la vida pública, los que permitieron la permanencia de la cultura medieval en el Renacimiento.

Reitera Dawson:

La época de Dante y Felipe el Hermoso, en la que el Papado se trasladó a Aviñón y fracasó el desesperado esfuerzo del emperador Enrique VII por reafirmar las pretensiones del Sacro imperio romano, marca el fin de la historia medieval. La baja Edad media abre un nuevo capítulo en la historia occidental. Son tiempos en que el hombre de Occidente emprende su gran aventura, saliendo con paso incierto y vacilante a descubrir un

ACERCA DEL RENACIMIENTO

nuevo mundo: no sólo a descubrir nuevos océanos y nuevos continentes, sino a descubrir la naturaleza y el mismo hombre, coronamiento y perfección de la naturaleza.

No obstante, al hacerlo, el hombre occidental no tenía conciencia de que daba la espalda a los ideales espirituales y a la fe religiosa que habían sido las fuerzas motrices de la cultura medieval. Cuando partía para su nuevo viaje su mente todavía estaba dominada por los ideales medievales y buscaba nuevas vías para su realización.¹²

Valga de ejemplo, Dante Alighieri, que sin lugar a duda, fue uno de los testigos más significativos de esta exigencia de renovación del espíritu, y que se impondrá en las generaciones que le sucederán.

Se necesitaría de una conferencia aparte para satisfacer mínimamente lo que se está afirmando; sólo mencionaré algunos factores emblemáticos que ayuden en el desarrollo del tema.

En su obra *El convite* y precisamente en el IV Tratado: *Omo é gentile*, Dante confronta la idea de nobleza, rompiendo en ésta el esquema dominante del feudalismo, según el cual la nobleza dependería de la herencia, del antiguo linaje, así como se había impuesto por el sistema franco-sálico y, después, en el Sacro imperio romano. Para el divino Poeta, más bien el hombre es tal por la pureza de su corazón y por su virtud.¹³

Con esto se impone un nuevo modelo antro-po-social, el cual ya no se apoya en la filosofía de la naturaleza que había regido el sistema carolingio, sobre todo la de Eurígena, sino en la ética aristotélica-cristiana.¹⁴

También en el campo socio-político el *ghibelin fuggiasco* con su obra *Monarquía* da un giro fundamental, que sólo una mentalidad reductiva podría calificar de utópico en el sentido negativo. La pro-

¹² *La religión...*, *op. cit.*, p. 221.

¹³ Cfr., D. Alighieri, *Convivio*, Tratado IV.

¹⁴ Se refiere a la obra de Escoto Eurígena: *De Divisione naturae*.

BRUNO GELATI

puesta que Dante hace es la de reconocer en el Emperador la potestad temporal sobre el bien común. Instaure así una *auctoritas* distinta de la espiritual y filosófica, si bien en armonía con ellas, dependiente directamente de la potestad de Cristo: la autoridad temporal del Emperador.

Con esta solución, el Poeta-filósofo resuelve la controversia del primado entre los dos poderes: el espiritual y el temporal, estableciendo además una relación co-esencial entre el Papa y el Emperador, para el *bene esse* del hombre, la misma armonía que rige la relación entre padre e hijo.¹⁵

Para sintetizar este punto, concluimos con Dawson:

Pero al estudiar la cultura medieval, debe recordarse que los niveles superiores de la intelectualidad y de pensamiento político, en los cuales tiende siempre a concentrarse la atención de los historiadores, forman una parte muy pequeña del cuadro total; tampoco debe olvidarse que la actividad creadora de la religión es más poderosa donde deja menos rastro y es más difícil de observar en el espíritu de las masas y en las tradiciones de la gente común. Y así en los siglos XIV y XV, cuando los estudios procuraban el renacimiento del saber y los estadistas transformaban el orden de la Cristiandad en un nuevo sistema estatal, el espíritu de la gente común seguía sumergido en la atmósfera religiosa del pasado medieval.¹⁶

48

4. *Carácter propio del Humanismo renacentista*

Quiero recordar que si es verdad que cada época ha tenido su humanismo y su renacimiento, existe siempre en la historia un punto de referencia paradigmático; en nuestro contexto tenemos que considerar como paradigma de todo el Humanismo renacentista la experiencia

¹⁵ Cfr., D. Alighieri, *Monarchia*, Libro III.

¹⁶ *La religión...*, *op. cit.*, p. 222.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

que surgió sobre todo en Italia, en donde con mayor claridad se dio la nota dominante de esta época: el hombre como interés primero.

Afirma Berdiaev:

Es curioso que, justamente en Italia, en donde florecieron con tanta fuerza las energías creadoras libremente desplegadas por el hombre, no se haya dado una verdadera rebelión contra el cristianismo. En esencia, Italia había mantenido siempre un vínculo con la antigüedad a través de Roma, y la antigüedad había estado siempre cercana a la historia italiana. En el Renacimiento italiano no se produjo una separación de la Iglesia católica y se dio una extraña coexistencia con la fe católica, una coexistencia que llegó tan lejos, que se dio la circunstancia de que algunos papas tuvieron ante el Renacimiento una actitud de mecenazgo. El espíritu del Renacimiento se manifiesta con especial fuerza en el Vaticano. Esto lleva consigo un enriquecimiento del catolicismo. Y aquí radica la diferencia entre el temperamento de los pueblos latinos y el de los pueblos germánicos, el cual llevó en último extremo a la rebelión protestante; el temperamento italiano y, en general, latino, con su apego estético al culto, no podía llevar a semejante actitud de rebeldía, y registró un florecimiento de la creatividad en lugar de provocar una sublevación contra el pasado religioso y espiritual.¹⁷

49

El Renacimiento nace de la aurora de la mañana, del albor de la Edad media, la cual había logrado mantener después del estremecimiento el derrumbe del Estado romano, la imagen de hombre que permanece como referencia última hasta nuestros días.

El tipo humano que más emblemáticamente salva esta unidad de pensamiento entre la época Medieval y el Renacimiento será Giovanni Pico, Príncipe de Mirándola e Concordia:

¹⁷ *El sentido...*, *op. cit.*, p. 120-1.

BRUNO GELATI

¡Oh suprema libertad de Dios Padre! ¡Oh suprema y admirable felicidad del hombre! a quien le ha sido concedido obtener aquello que desea y ser aquello que quiere. Los irracionales, al nacer, llevan consigo desde el seno de su madre todo aquello que tendrán. Los espíritus superiores, desde el comienzo o desde muy poco después, fueron lo que serán por los siglos de los siglos. En el hombre que nace, el Padre colocó semillas de toda clase y gérmenes de todas las vidas. Y según lo que cultive cada uno, crecerán y darán sus frutos en él. Si son vegetales, será una planta; si sensible, será una bestia; si racionales, se convertirá en animal celestial; y si son intelectuales, será un ángel e hijo de Dios. Empero, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se recoge en el centro de su unidad, trasformándose en un solo espíritu junto con Dios, en la solitaria obscuridad del Padre, aquel que fue colocado por encima de todas las cosas estará por encima de todas las cosas.¹⁸

En efecto, Pico no sólo está preñado por una religiosidad íntima y profunda, sino que es ajeno a rebelarse a la autoridad de la Iglesia y a cualquier idea de rebelión. Nadie más sinceramente que él admiró la tradición de los Padres y nadie buscó más fielmente que él respetarla.

50

El apego a la Escolástica, que él defendió en contra de toda crítica al Humanismo, es un rasgo característico de su personalidad que lo distingue dentro del cenáculo florentino.¹⁹

Se estaba lejos del siglo de Santo Tomás. Las grandes síntesis de antaño se habían desintegrado. Nuevas catástrofes (el cisma de Occidente, la caída de Constantinopla...) habían acelerado cambios. Habían surgido nuevas fuentes de conocimiento. Habían aparecido nuevas divisiones. Si se quería remediar las

¹⁸ G. Pico della Mirandolá, en G. Reale y D. Antiseri, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ Cfr., E. Cassirer, *Dall' umanismo all' Illuminismo*, 1995, Firenze, La Nuova Italia, p. 82.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

miserias morales y las guerras civiles que atormentaban a la cristiandad, había que reedificar la unidad de los espíritus sobre nuevas bases; había que alcanzar una ‘concordia’, ...lo que Pico llamaba... una amistad pitagórica.²⁰

Añade además Giussani, apelando a H. de Lubac en un capítulo crucial de su libro dedicado a Pico de la Mirándola:

llegamos así a un nuevo paso que nos va a mostrar el factor que estaría destinado a permanecer como parte constitutiva de la cultura moderna y contemporánea, y que por esto explica también cómo se mueve nuestra mentalidad. La mentalidad humanista conservaba en general cierto sentido del límite que llevaba a los hombres a comprender, en todo caso, que la energía que les podía convertir en famosos, célebres y afortunados no era una energía que ellos se fabricaban por sí mismos, sino que les venía dada, que la encontraban en ellos mismos como un don. No obstante, frente a un cielo en el que Dios se había convertido en una lejanísima nube, pronto pareció sin duda más realista mirar a la tierra como fuente de esa energía capaz de engrandecer al hombre. Durante el Renacimiento esta mirada encuentra su fundamento sistemático y su traducción cultural en la identificación de esa fuente de energía: la naturaleza, una naturaleza que muy pronto se interpretará de manera panteísta. Una vez que el sentido concreto de la relación con Dios se pierde ya como mentalidad socialmente extendida, la divinidad, el misterio del origen, la riqueza del origen, a la que en todo caso se reconoce todavía como no dependiente del hombre, es entonces la *naturaleza*, percibida como fuente del ser, de la energía de la vida, y entendida como lo que produce el gusto de vivir y la capacidad de obrar. La naturaleza deja por tanto de ser signo de Dios y comienza a sustituir su presencia,

51

²⁰ D. Rops, *op. cit.*, p. 109.

BRUNO GELATI

ya que Él, aunque todavía no se le niegue, está sin embargo tan lejano de los intereses de la existencia, que se siente la necesidad de confiar en algo más concreto y definido. De este modo la naturaleza no es ni más ni menos que una idea panteísta de Dios que se hace inmanente a la mentalidad renacentista.²¹

Pero el hombre del Humanismo no podía tener la misma justificación del hombre antiguo, y griego en particular. Si es, como afirma Moeller, que los antiguos no tuvieron los dioses que se merecían, no es así para el humanista. Por dos razones, primero porque ha conocido un Dios que coincide con la Verdad; segundo porque ahora la dinámica se invierte, es decir, es Dios que considera meritorio de sí al hombre.

Y, siempre Giussani retomando a Moeller, confirma esta idea:

Comparamos esta situación con la de la humanidad antigua descrita en su producción literal, tal como nos invita a hacer Moeller en sus famosos comentarios: [...] los dioses son perversos o arbitrarios en sus designios; la fatalidad [...] es motivo de llanto, no sólo porque envía calamidades, sino porque induce a los humanos a cometer faltas. Y, con todo, esos hombres... son mejores que los dioses [...] pues [...] si el cielo antiguo aparece cerrado y colmado de maldiciones, grávido de lágrimas y tristezas, los hombres son, en cambio, nobles y rectos; procuran, mediante el heroísmo y la gloria, imprimir un poco de hermosura y grandeza en ese caos oscuro.

[...Y también]: 'Los antiguos [...] quisieron salvar algo bello: no hallándolo en los dioses ni en el mundo, ni en los eventos, transfirieron su deseo de luz al rostro de los 'pobres mortales'. [...] En aquella noche del mundo, los semblantes se les antojaron extrañamente hermosos. Pero los antiguos presentían que en todo ello había algo misteriosamente anormal. Sentíanse frustrados, asombrados de que un deseo tan grande de bien

²¹ L. Giussani, *Por qué...*, op. cit., p. 55-6.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

desembocase en una esperanza tan grávida de lágrimas. La maldad humana era ya, a la razón, una triste realidad. Si los griegos no quisieron verla fue porque hubiera aparecido odiosa en un mundo en que los dioses eran perversos’.

De esta luz gloriosa que se refleja en el rostro del hombre, entendida como única alternativa a la tenebrosa oscuridad del destino, se hace eco —un eco que, como todo, refleja más débilmente la voz primera— el humanista Coluccio Salutati: Es digno del Paraíso el hombre que ha llevado a cabo grandes actos en esta tierra.²²

5. *El Renacimiento y la época Moderna*

Al llegar a este punto de nuestra reflexión es preciso afirmar que, en el bien o en el mal, nada en el recorrerse de los acontecimientos queda igual a antes. Con esta afirmación se quiere reiterar la idea de que en la historia del hombre el pensamiento, aunque pueda tener puntos similares, siempre es distinto, pues la carga de su dimensión temporal y espacial es siempre diferente. El hombre del Renacimiento es hombre de su tiempo, no es el sujeto griego-romano, ni el de la Edad media, y como tal debemos considerarlo; sólo desde este punto de partida podemos hacer las oportunas comparaciones necesarias para un juicio crítico.

En efecto, deslumbra al hombre de la tardía Edad Media y del comienzo del Humanismo, lo que los historiadores de la Filosofía llamaron *via modernorum*, su adquisición del saber científico y su explicitación teórica; así como deslumbra a nosotros los contemporáneos que en tan breve espacio de tiempo el hombre de aquella época haya navegado por proyecciones mentales, capaz de construir sistemas en todos los campos del saber que todavía están a la base de nuestro patrimonio y desarrollo científico.

53

²² Cfr., *ibid.*, p. 50-1. Ver también, C. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, 1989, Madrid, Encuentro, p. 39.

BRUNO GELATI

El humanista tenía todavía un sentido de la humanidad real y no podía olvidar que el hombre está lleno de límites. Sacaba de la lectura de los maestros antiguos ese velo de tristeza, ese sentido del límite último que hacía concluir trágicamente en el teatro griego todo esfuerzo humano. [...]

Es como si el humanista se preguntara de dónde le viene al hombre esa energía realizadora, fuente de éxito y de grandeza y comprendiera muy bien que el hombre no puede dársela a sí mismo. Evidentemente, el individuo no es fuente de su propia fuerza; ésta proviene de algo distinto, algo más grande. Y así, frente a un Dios cristiano no negado, pero eclipsado en una lenta amenaza celestial, pronto la creatividad última se identificará con la naturaleza, una naturaleza que es sustitución concreta de la divinidad abstracta. [...]

Pero, si la naturaleza es el origen de nuestras fortunas, de nuestras energías, todo lo que nace de la naturaleza es un bien. Tras la afirmación del hombre realizador, propia del humanista, el hombre renacentista va a definir un concepto ético nuevo: el hombre actúa bien naturalmente. Y de la naturaleza ¿qué sale? El impulso, lo espontáneo, el instinto. El instinto se convierte en el 'bien'. El 'naturalismo' que constituye de una manera la ética renacentista marca un cambio sistemático que va a tener lugar en el cuerpo entero de la moral. Cuando Rabelais escribía: "haz lo que quieras, porque por naturaleza el hombre está impulsado a realizar actos virtuosos", explicitaba esta mutación, y con ello expresaba ya perfectamente un principio de la ética actual.²³

54 | Tal vez ¿será este el punto neurálgico que explicita el paso más significativo hacia la época moderna?

Es verdad, pero, el Renacimiento conservaba todavía el sentido del tiempo huidizo, en contra del cual sólo la inmersión en él podría con-

²³ L. Giussani, *La conciencia...*, *op. cit.*, p. 21-2.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

trarrestar el imponerse del límite; no pretenderá detenerlo, como fue por la época pre romántica y romántica de Goethe y de Hegel, según la afamada expresión del Fausto: ¡detente tiempo, qué bello eres!

Sin embargo, el Renacimiento está dominado, todavía, por un fuerte sentido del realismo, según el cual —en la historia, como comenta el gran historiador holandés Huizinga— la muerte pertenece a la definición de la vida: en la historia, no menos que en la naturaleza, la muerte y el nacimiento caminan juntos.²⁴

Al Renacimiento le siguió la gran época de los descubrimientos científicos. Descubrir una correspondencia sistemática entre la dinámica de la naturaleza y la dinámica del pensamiento humano pareció hacer alcanzar al hombre la última Thule de sus posibilidades. Su razón podría doblar a la naturaleza cuanto quisiera.

Tal descubrimiento llevó al hombre a conocer su razón como el verdadero hecho dominador del mundo. De manera que creyó haber encontrado realmente el auténtico dios, el señor: la razón. Si por medio de su aplicación el hombre podía, incluso, someter la naturaleza a sus propios fines, tenía entonces en sus manos el secreto de la felicidad y el instrumento para alcanzarla [...]. Daniel Rops observa que, cuando Watt hizo saltar las primeras chispas de la máquina de vapor, le pareció al hombre haber realizado el antiguo mito de Prometeo, como si hubiera robado el fuego a los dioses. A partir de entonces el hombre creyó ser verdaderamente dueño de sí mismo. Es decir, el *Dominus* que tiene derecho a decidir sobre la vida y el cosmos ya no era Dios, sino el hombre mismo mediante su razón.

Estamos ya en la época racionalista. Con el desarrollo de las primeras conquistas, parecieron abrirse posibilidades de un dominio sin fin e incontrastado. Cada vez más el ideal del caminar

²⁴ Cfr., J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, 1995, Milano, BUR, p. XXXIII.

BRUNO GELATI

humano se ve determinado por la ciencia y la técnica, las cuales, por medio de la intervención sobre la realidad, prometen al hombre un mundo determinado según sus propios proyectos. El hombre es dueño de su destino.²⁵

III. La herencia del Humanismo renacentista

1. *Barroco e Ilustración*

¿Qué pasó entonces? por qué en el mismo Renacimiento, y según muchos pensadores ya en el Humanismo, residiría aquella raíz que ha sido vehículo de disgregación del ser humano, después de la cual nunca ha podido reconstruir su unidad original.

El hombre del Renacimiento ha sido traicionado en su espíritu por la época posterior, la cual iniciará de forma sistemática la separación entre el aspecto ético y el ontológico, justificada por el uso racionalista de la razón.

Pero esta afirmación necesita de una aclaración.

56

Dos, a mi parecer, fueron las vertientes que paralelamente se desprendieron del Renacimiento: una legítima, que finalmente no dominó; y la otra ilegítima, que ha sido aquella que dominó y que todavía domina.

En el campo cultural llamamos a la primera Barroco y a la segunda Ilustración —con todas sus *dependences* filosóficas, científicas, políticas, etc.

El movimiento engendrado por el Barroco ha sido mucho más fiel al espíritu renacentista que el de la Ilustración; en efecto, si quisiéramos trazar un perfil de estas dos mentalidades con el Renacimiento, encontraríamos referencias comunes en ambas, sin lugar a duda, pero más afinidades por lo que se refiere al movimiento Barroco. Podríamos afirmar que la línea de diferenciación entre el Renacimiento y las épocas

²⁵ L. Giussani, *La conciencia...*, *op. cit.*, p. 24.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

sucesivas no es tan clara como a veces parece. Barroco e Ilustración son dos expresiones de la civilización occidental que se desarrollarán casi simultáneamente y con distintas expresiones.

Esto nos obliga a ver con mayor profundidad los rasgos característicos fundamentales de estas manifestaciones y su legítima pertenencia.

Los indicios que encontramos al respecto sobre el tema después de la segunda mitad de 1500 nos dan la posibilidad de afirmar la apertura del mundo renacentista a la Ecúmene católica; sería suficiente considerar la batalla de Lepanto (1571) no únicamente leída bajo una óptica economicista sino cultural, como movilización de un mundo entero frente al dominio islámico.

También la relación de la Iglesia frente a las nuevas tendencias científicas, incluso en el auge de la época barroca; en efecto, es notoria la simpatía que muchos de los miembros del 'Sacro colegio' tenían por Galileo.

Sobre todo en Italia y en el mundo católico, el Barroco fue la natural consecuencia de la cultura renacentista. Los rasgos comunes pueden ser detectados por:

- 1) una apertura a las nuevas exigencias sociales dominadas por una antropología relacionada con el tipo de hombre que el 'nuevo mundo' presentaba: —bastaría recordar al respecto el planteamiento de los derechos naturales de De Victoria y de Suárez, o la 'nueva ciencia' de Vico;
- 2) una visión positiva hacia el hombre en todas sus experiencias artísticas y científicas;
- 3) un común aspecto cultural ecuménico: las expresiones barrocas las encontramos no sólo en todo el *universum* católico, sino también en el mundo protestante.

57

Pero jamás el Barroco aceptará la visión pesimista del hombre que el protestantismo contempla en su doctrina y que dominará, después

BRUNO GELATI

de la paz de Wesfalia (1648), en toda Europa. En efecto, si el hombre está salvado por la sola gracia y no también por los méritos de las obras de su libertad y responsabilidad, entendida como correspondencia al don recibido de la fe, ¿en dónde residiría su dignidad? Paradójicamente en el éxito predestinado por Dios. Para el pensamiento protestante la gracia está en función de la razón crítica, frente a la supuesta irracionalidad católica.²⁶

En efecto, el espíritu protestante diluye la voluntad en el racionalismo y la transforma en norma moral, censurando así su carácter libre y dependiente; es decir, transforma su capacidad de responsabilidad frente a la conciencia de pertenecer al ser, en el uso pragmático de la existencia y en la afirmación del dominio sobre la realidad como ejercicio del poder, como uso y posesión del otro —justificado además por la presunta preferencia divina a un sujeto que posee su propia realidad: así la economía, la ciencia, el progreso, el estado, dios, serán siempre más enfrentados según una modalidad reductiva del uso de la razón: su autonomía y subjetividad absoluta.

58

El racionalismo elimina, en la voluntad, el juego de la libertad que se manifiesta en una decisión tomada de antemano desde un recóndito punto de partida: la libertad, en efecto, no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección, la libertad se juega más bien en el primer sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia con el mundo. Esta actitud obligaría a la razón a abrirse a todos los factores que constituyen la libertad, es decir, de penetrar el misterio.

Berdiaev afirma:

Una característica esencial de la Reforma es la de afirmar, por un lado, la libertad del hombre (y aquí está su parte de verdad y su vocación positiva) y, por otro, considerar al hombre como un ser mucho más pasivo de lo que aparecía en la conciencia católica. Expliquemos un poco más esta afirmación que, a simple vista, podría parecer un tanto confusa. Mientras que la con-

²⁶ Cfr., G. Gargallo, *Hegel historiador*, 1998, México, Fontamara, p. 123-55.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

ciencia cristiana católica afirma la existencia de dos principios, Dios y el hombre, y defiende, al mismo tiempo, la autonomía del hombre a los ojos de Dios, admitiendo asimismo la interacción de los dos principios y el carácter específico de las dos naturalezas, la conciencia protestante luterana, en cambio, afirma que, en último extremo, sólo existe Dios, la naturaleza divina, y niega toda autonomía al hombre. Se trata de un monismo opuesto al naturalista. La conciencia religiosa y mística del protestantismo afirma que, en definitiva, sólo existe Dios y la naturaleza divina, y priva al hombre de su carácter específico, del fundamento ontológico de la libertad humana.²⁷

El sujeto naturalístico y racionalista que se impondrá, será el triunfo de esta mentalidad, verdadera protagonista de la época moderna y contemporánea, que se alejará siempre más del tipo humano que el Renacimiento planteó y que encontrará en el movimiento del Barroco su continuidad histórico-cultural.

2. *Las vertientes político-cultural de las dos herencias: Estado y la Ecúmene*

59

A nivel político, en el Renacimiento dominaron todavía los conceptos cristiano-romanos de pueblo; el concepto propiamente medieval de nación, es decir, de unidad de lengua, tradición y religión; y, en fin, de Imperio, cuya función dominante será la de garantizar la existencia de los primeros dos.

La idea de estado, en efecto, es ajena a la mentalidad renacentista, por lo cual en el sistema señorial se apelará al concepto jurídico y político de la época anterior. La idea de estado moderno, que tampoco corresponde a la de Maquiavelo, es una traición a la unidad político-cultural que la Edad media había logrado constituir a través del surgi-

²⁷ N. Berdiaev, *El sentido...*, op. cit., p. 129.

BRUNO GELATI

miento de las naciones: alrededor del año mil la conformación de la Europa cristiana se había vuelto realidad desde el Occidente hacia el Oriente con los principados eslavos. La convivencia con judíos y musulmanes había logrado inclusive una estabilidad.

La época renacentista vivirá en Florencia en 1433 uno de sus momentos ecuménicos más significativos: El Concilio de Florencia recibió en su seno a los más grandes pensadores de Oriente, y tras la caída de Constantinopla surgió la escuela filosófica más importante de todo el Renacimiento.

¿En qué consistirá este ecumenismo? No se puede pensar en el Humanismo renacentista sin la idea de Ecúmene, en torno a la cual se podrá reflexionar sobre el concepto verdadero de pueblo, nación, imperio y estado. Ella encuentra sus raíces más auténticas en la época medieval, sobre todo en el siglo XIII. Quienes piensan que la Edad media haya sido una época monolítica se equivocan; más bien ella fue heterodoxa bajo todos los aspectos: en las unidades nacionales convivían en estricta relación y en irénica tolerancia pensamientos griegos, romanos, eslavos, germánicos, anglosajones, judíos y árabes.

60

Por su naturaleza —y su difusión en los otros países de Europa, además de Italia— el Renacimiento sigue, con su carácter propio, la misión universal que toda cultura tiene; misión que, en la época medieval, había sido patrimonio del cristianismo.

Ecúmene, de la cual deriva el término ecumenismo, en su concepto clásico implicaba siempre una definición geográfica de las fronteras entre el mundo sometido al dominio de los griegos y de los romanos y el mundo marginal fuera de tales fronteras, por lo tanto considerado no interesante.

Pero este concepto explota con la Edad media, mientras que en el Humanismo permanece: *quapropter quoniam circuitus illi iam explosi sunt*, como diría San Agustín,²⁸ cuando la atención hacia el hombre

²⁸ Agustín de Hipona, *Civitate Dei*, 1, 12, c.20, n. 4-PL. 41-371.

ACERCA DEL RENACIMIENTO

concreto, a la persona humana en cuanto tal, independientemente del lugar donde viva, se exprese con mayor conciencia.

En particular, con el término ecumenismo se entenderá siempre más la capacidad, por parte de una cultura, de compartir el valor de la existencia de todo hombre en su significado último.

En el Renacimiento la dimensión ecuménica en particular se caracterizará: 1) por la capacidad de vivir una *curiositas* sin límites, llevada a retener lo bello, más que lo bueno; 2) por la búsqueda de la Verdad más allá de la pura racionalidad, para poseer también lo oculto, lo que pueda mantener de forma impositiva la original *imbecillitas* del hombre. Todo es acogido, con cualquier matiz que tenga, en una realidad que, si bien asumirá en muchos de sus aspectos un tinte sincrético, siempre se remitirá, sobre todo a nivel ético, a los principios fundamentales de la experiencia de la fe. El Renacimiento nunca olvidará sus raíces profundamente ecuménicas, que se afirmarán después con el Barroco, con su espíritu universal y no universalista; es decir, la pretensión de elevar el particular a universal.

Por lo que se refiere a la naturaleza del estado moderno en su ejercicio del poder, en efecto, ya no tendrá como referencia a Dios y al pueblo; es decir, un principio extrínseco a ella: ya no se pensará en que el aumento del poder sea sinónimo de elevación de los valores de la vida: el poder aparecerá problemático en su esencia.

En la conciencia común se abrirá camino al sentir que la relación con el poder esté equivocada; más bien, que este poder en aumento sea una amenaza para todos —como afirmará Guardini.²⁹

Aquí se vislumbra la imagen actual del estado moderno y contemporáneo en relación con el individuo.

El concepto de estado moderno como realidad absoluta que se autojustifica y confiere dignidad al hombre expresa de manera extremadamente significativa el punto más agudo de la parábola moderna, en la que la naturaleza y el hombre están a la merced de la imperiosa pretensión del poder estatal, económico, técnico.

²⁹ R. Guardini, *Il potere*, 1984, Brescia, Morcelliana, p. 112.

BRUNO GELATI

El Estado siempre actuará más sobre el hombre para afirmar su poder en dos direcciones; es decir, primero provocando en él el olvido de sus exigencias fundamentales con las cuales está constituido: libertad, justicia, paz etc.; segundo, sustituyendo las leyes con reglamentos siempre más parcializados. En suma, con la Ilustración se eleva una barrera frente al pasado y ella se impone, en fin, como único punto de referencia para la modernidad.

En la Ilustración la misma Iglesia se identificará con el Estado (la luterana-anglicana y la calvinista) o será marginada por el sistema dominante (como pasará con la católica).

El lema de Augusta (1530): *cuius regio, eius religio*, encontrará en el Estado moderno su total aplicación.

Concluyendo con Berdaiev:

La época de la Reforma constituye el período sucesivo en el desarrollo del Humanismo en la historia moderna y sobreviene en virtud de una dialéctica inevitable tras una manifestación de la creatividad humana tan sublime como la que vivió el Renacimiento. En la época de la Reforma, es otra raza la que toma la iniciativa. Mientras que el Renacimiento comienza en el sur, entre los pueblos latinos, la Reforma es obra de los pueblos nórdicos, sobre todo, germánicos. La Reforma es hecha por un temperamento distinto, y en ella se manifiesta un espíritu diferente. La Reforma fue una rebelión religiosa del hombre que se manifiesta no bajo la forma de una creatividad positiva, sino más bien como una protesta y una negación de índole religiosa. Esto se explica a partir de las características, tanto positivas como negativas de la raza germánica. En la Reforma se dieron ciertas características propias del espíritu germánico que, en ciertos aspectos, lo hacen superior al espíritu latino. En ella existe una especial profundidad, una singular aspiración a la pureza espiritual. Esas características hicieron que el Renacimiento y el Humanismo en el mundo germánico asumieran ante todo formas religiosas. En el mundo católico latino

ACERCA DEL RENACIMIENTO

aconteció un renacimiento humanístico creador que no asumió la forma de una rebelión contra la Iglesia católica. Los papas protegieron el Renacimiento y fueron impregnados ellos mismos del espíritu renacentista, pero, en el interior de la Iglesia católica, en su vertiente humana, se iniciaron procesos purulentos y contra ellos se reveló el espíritu de protesta típico de la raza germánica. Esto asumió un carácter no tanto constructivo cuanto de contestación. En la Reforma, el descubrimiento del humanismo significó una afirmación de la verdadera libertad contra la violencia ejercida en el mundo católico sobre la naturaleza humana y una afirmación de la falsa libertad a través de la cual el hombre comenzó a destruirse a sí mismo.³⁰

³⁰ N. Berdiaev, *El sentido...*, op. cit., p. 128.

MAQUIAVELO: GEOMETRÍA DE LA REPÚBLICA

*Roberto García Jurado**

El estudio y análisis de Maquiavelo se ha hecho tradicionalmente a partir de *El príncipe*. Ésta es la obra que ha recibido mayor atención y la que comúnmente se ha considerado su obra fundamental. Sin embargo, debe señalarse que su otra gran obra, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, no desmerece en cuanto a interés y vigor, aunque en términos generales haya recibido siempre una atención mucho menor. Es posible que una de las razones más importantes para atender primordialmente a lo que se dice en *El príncipe* y sólo en segundo lugar a lo que contienen los *Discursos*, sea que en el primero es donde con mayor claridad se puede encontrar lo que la opinión popular concibe como maquiavelismo, es decir, el arte de gobernar o de alcanzar el poder valiéndose de cualquier medio o recurso, sin reparar en ninguna consideración ni escrúpulo. Por el contrario, se ha considerado tradicionalmente que los *Discursos* tienen como objetivo fundamental aconsejar a los ciudadanos comunes sobre los mejores medios de fundar, gobernar y conservar una república.

Pero esta distinción es cierta sólo parcialmente. El juicio que se ha difundido sobre el primer libro es en términos generales correcto, sin embargo, no puede decirse lo mismo sobre el segundo. Maquiavelo se ocupa en éste fundamentalmente de las repúblicas por cierto, pero

65

* Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

ROBERTO GARCÍA JURADO

realiza también numerosos comentarios sobre el gobierno de los principados y sobre el gobierno general de un Estado, sin distinguir en muchos casos si se refiere a una forma de gobierno u otra. No obstante, el punto de atención central de los *Discursos* es el examen de la fundación, gobierno y conservación de las repúblicas hecho a partir del análisis de la organización y el desarrollo histórico de la república romana, en cuya labor ocupó un lugar central la obra de Tito Livio.

El análisis del gobierno republicano a partir de la historia de Roma cumplía un doble propósito. El primero y más importante era el de demostrar la utilidad y pertinencia del método histórico. Como es bien sabido, Maquiavelo consideraba que la historia no tenía una tendencia de cambio lineal, una evolución progresiva, sino que se movía en círculos, es decir, se repetía ineludiblemente a través de un desarrollo cíclico. Así, el estudio de las causas, desarrollo y consecuencias de los acontecimientos del pasado brindaban enseñanzas prácticas y permitían formular máximas para cualquier momento de la historia de la humanidad.

La certeza de Maquiavelo sobre su método histórico se debía a que consideraba que la naturaleza humana no había registrado cambio alguno desde los tiempos más remotos de la humanidad, es decir, a pesar de las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales, su esencia se había mantenido intacta. Los hombres responden siempre a los mismos apetitos, pasiones y temores. A partir de esta noción, Maquiavelo pretendía demostrar que el estudio de la estructura y desarrollo de otras repúblicas del pasado, como la romana, permitiría entender mejor lo que acontecía a las repúblicas italianas del siglo XVI.

El otro propósito era menos analítico y más emotivo. Mediante el estudio de la república romana se proponía también evocar su grandeza, destacar el espíritu cívico que animó su construcción y recordar su posición preeminente en Europa. De este modo, lo que Maquiavelo perseguía era alentar a los Estados italianos a recuperar ese pasado grandioso y defenderse del acoso de las potencias europeas, que intervenían en la península itálica con gran facilidad.

MAQUIAVELO

-No obstante, debido a la leyenda negra que pesa sobre Maquiavelo y a estas aspiraciones de alcanzar la unidad italiana, se ha prestado poca atención a su concepto de república. Además, este término ha sido utilizado de maneras tan distintas y ambiguas a lo largo de la historia de la filosofía política, que es muy frecuente observar cómo de sus tantas acepciones no prevalece claramente ninguna: algunas veces se le usó para designar una forma de gobierno, otras como sinónimo de Estado y otras como equivalente de la democracia.

Pero para Maquiavelo la república tiene una significación clara y precisa. En los *Discursos* se exponen ampliamente las características de esta forma de gobierno, desarrolladas en torno a tres rasgos generales: la constitución republicana, la libertad republicana y la virtud republicana. El análisis a través de estos rasgos permitirá mostrar la riqueza y el vigor de esta parte del pensamiento de Maquiavelo tan poco conocida.

La constitución republicana

En el mundo antiguo se dio una coincidencia más o menos extendida en la concepción de las diferentes formas de gobierno. En términos generales se aceptaba que podían dividirse en seis tipos. Sin duda alguna la clasificación más difundida fue la de Aristóteles, que las dividía en dos grupos, tres positivas y tres negativas. Las del primer grupo las llamaba monarquía, aristocracia y gobierno constitucional, y las del segundo tiranía, oligarquía y democracia. Con diferentes variantes, esta clasificación perduró hasta el mundo moderno, pero a partir de Maquiavelo adquirió fuerza la idea de una nueva división, que distinguía tan sólo dos formas esenciales, la república y el principado. Cada una de ellas tenía sus correspondientes especies y subespecies, pero en realidad su distinción no resultaba tan determinante, pues lo fundamental seguía siendo la separación de las dos formas fundamentales.¹

67

¹ A través del libro de Norberto Bobbio *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* se puede realizar una primera

ROBERTO GARCÍA JURADO

Posteriormente, la otra clasificación que dejó huella en la historia del pensamiento político fue la de Montesquieu, quien estableció una clasificación tripartita, distinguiendo república, monarquía y tiranía. No obstante, fue sobre todo a partir de la Revolución francesa y del resto de las revoluciones burguesas europeas que la clasificación de gobiernos se redujo nuevamente a dos tipos. En tanto que en la mayor parte de estas revoluciones no se hacía distinción entre monarquía y tiranía, pues se consideraba que todo gobierno unipersonal era necesariamente tiránico, se difundió rápidamente la idea de que sólo existían en la realidad dos posibilidades; que el Estado se gobernara como república o como monarquía. Esta última era necesariamente tiránica; representaba los excesos más detestables del poder absoluto, y siempre estaba dispuesta a defender los privilegios y abusos de los antiguos estamentos feudales, a menos que se le sometiera al imperio de la ley y el parlamento, lo que en realidad significaba anular sus facultades gubernamentales tradicionales. En contraste, se atribuía a las repúblicas las características contrarias, esto es, un gobierno moderado y respetuoso de los hombres y, sobre todo, fundado en la plena igualdad de todos los integrantes del Estado.

68

De este modo, en el mundo moderno la república representó esencialmente un gobierno asentado en la igualdad. Las revoluciones burguesas y la sociedad posrevolucionaria enarbolaron la divisa de una sociedad de iguales para contraponerla a la sociedad de desiguales, de privilegios y exenciones del mundo feudal. Era una consigna efectiva para convocar a un amplio espectro de sectores sociales en contra del antiguo régimen, y aunque se trataba obviamente de una igualdad válida sólo en ciertos aspectos, su novedad y las posibilidades que con ella se abrían la hacían muy seductora.

Así, las ideas republicanas se identificaron directamente con las ideas igualitarias: la igualdad social requería necesariamente una forma de gobierno republicana. No obstante, poco a poco, el concepto de

aproximación a este tema, ya que describe de manera general las principales teorías que sobre esta materia se han formulado.

MAQUIAVELO

república fue sustituyéndose por el de democracia, el cual terminó al final suplantándolo de modo absoluto.² Pero en este tránsito se perdió una distinción esencial. La democracia moderna se construyó de manera gradual, comenzando por asegurar un número limitado de derechos individuales y de aspectos sociales en los cuales privasen criterios igualitarios, a lo que siguió un proceso de expansión y ampliación de estas esferas, lo cual condujo a pensar en muchas ocasiones que tal tendencia evolucionaría de una manera incesante, hasta llegar a una sociedad donde privara la igualdad absoluta. Sin embargo, el concepto tradicional de igualdad republicana no era el de la igualdad absoluta, la igualdad asociada a la democracia. Mientras que en ésta no se establecían diferencias substanciales entre los ciudadanos, en la primera tal diferenciación constituía un aspecto esencial de su funcionamiento.³

Así, para Maquiavelo la república significaba mucho más que sólo igualdad. La igualdad era un ingrediente importante ciertamente, pero al mismo tiempo la distinción entre los ciudadanos era vital.

Maquiavelo consideraba que lo que distinguía a la república era su régimen de igualdad y libertad, así como la virtud de sus ciudadanos. Para comenzar, examinemos lo que entendía por igualdad. Es necesario destacar que no se trataba de una igualdad simple, aquella que Mosca consideraba vulgar porque igualaba a los hombres hasta en las penas y el sufrimiento. No se trataba pues de una igualdad que estableciera sus parámetros a partir de un criterio numérico, aritmético, que tratara igual a cada ciudadano por tratarse de "uno"; no, para Maquiavelo la república permitía establecer un régimen en donde privara una igualdad compleja, una igualdad que tratara igual a los iguales pero reconociera a los desiguales, atendiera a la diferencia entre el mérito y la mediocridad, distinguiera la virtud del vicio, el vigor de la mollicie; se

69

² En *Teoría de la democracia*, Giovanni Sartori explica cómo se dio el tránsito conceptual entre estos dos modelos; de la república a la democracia.

³ A través del liberalismo del siglo XIX se conservó la idea de la diferenciación de los ciudadanos, pero poco a poco fue perdiendo fuerza hasta disolverse completamente. Cfr. José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, 1988, México, FCE.

ROBERTO GARCÍA JURADO

trataba sobre todo de una igualdad geométrica, aquella que concibe que el Estado está formado por distintas partes, cuyas funciones, características y tareas son claramente distintas.⁴

A esto se refiere Maquiavelo cuando habla de una república bien ordenada. No se refiere a que prive una igualdad absoluta entre sus ciudadanos, sino a que las diferentes partes del Estado ocupen el sitio que les corresponde por mérito y función.

Esta concepción orgánica del Estado, donde cada una de sus partes tiene asignadas funciones específicas, parece una noción totalmente rebasada, anacrónica y distante. Rousseau, por ejemplo, no aceptaba la existencia de cuerpos, organizaciones o asociaciones que intermediaran entre la sociedad y el Estado, pues el recuerdo de las corporaciones feudales hacía suponer que cualquier tipo de organización social cristalizaría la desigualdad entre los ciudadanos. Así, la imagen del Estado moderno y particularmente de la democracia se construyó bajo este supuesto, es decir, la creación de una ciudadanía inclusiva e indiferenciada.

70

No obstante, la transición del Estado feudal al moderno no significó la abolición de las corporaciones sino el tránsito de un tipo de sistema corporativo a otro; de una sociedad estamental a una de organizaciones. El organismo del Estado moderno no posee la estructura del orden estamental medieval, sino la de un pluralismo corporativo extenso y complejo, pero que al igual que su predecesora tiene una lógica y dinámica interna, esencial para la interacción política.

⁴ Ludovico Settala lo expresa de este modo: "La verdad es que la igualdad que se debe mantener en la república no es una igualdad aritmética en el sentido de que los cargos y las magistraturas se distribuyan sin tener en cuenta la calidad de las personas; este tipo de igualdad no es favorable a la conservación del Estado, porque no todas las personas son adecuadas para todos los cargos; la igualdad debe ser geométrica, o sea, que los nombramientos y la asignación de los cargos se efectúa considerando la condición y calidad de los ciudadanos. La diferencia entre la república común y la democracia consiste en esto; que en la democracia se aplica la distribución aritmética, y en la otra la geométrica." *La razón de Estado*, Madrid, FCE, p. 173.

MAQUIAVELO

Sólo la ficción con la que en muchas ocasiones se cubre al Estado moderno permite observarlo como una gran masa de ciudadanos discerniendo y deliberando aisladamente. De ninguna manera podría funcionar así. En todos los Estados modernos se aprecia una extensa red de partidos, organizaciones y asociaciones cuya existencia no es sólo tolerada, sino deseada y requerida, pues, como antaño, tienen funciones estatales específicas.⁵

Siguiendo esa antigua doctrina de la concepción orgánica estatal, Maquiavelo establece que la república está formada por tres partes: el pueblo, los nobles y el príncipe. Reconoce que existen repúblicas dominadas por uno de estos tres elementos, en cuyo caso se trata de repúblicas democráticas, aristocráticas o monárquicas, respectivamente. Pero en caso de que no operen justamente y estén corrompidas, entonces deberán denominarse repúblicas de licencia, oligárquicas o tiránicas, todo esto de acuerdo con los principios que estableció Aristóteles. Sin embargo, Maquiavelo señala que las repúblicas de este tipo tienen una vida efímera; su basamento exclusivo en sólo uno de los componentes las conduce a un acelerado proceso de desgaste y agotamiento. Para remediar tal degeneración, lo que propone es un régimen mixto, que combine lo mejor de la monarquía, la aristocracia y la democracia, de acuerdo a los conceptos de los antiguos, o lo mejor del pueblo, los nobles y el príncipe, para expresarlo en los términos que prefiere Maquiavelo.

71

⁵ La comparación no es sencilla, pues no se acostumbra establecer tal paralelismo entre ambas estructuras. Tal vez existan diferencias entre una y otra que deban advertirse, sin embargo, una consideración detenida puede mostrar similitudes notables. De hecho, si se examinan con este espíritu los siguientes textos, se podrá comprender mejor la idea: Louis Hartz, "Democracia: imagen y realidad", en *La democracia en la actualidad*, W. Chambers y R. Salisbury (comps.), 1967, México, UTEHA; Robert Dahl, *Los dilemas del pluralismo demo-crático*, 1991, México, CONACULTA-Alianza editorial; Joseph Shumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, 1983, Barcelona, Orbis.

ROBERTO GARCÍA JURADO

El pueblo, el componente más numeroso, ofrece contribuciones negativas y positivas. Comúnmente se ha creído que Maquiavelo lo despreciaba y denigraba sin ninguna consideración. Una gran cantidad de comentaristas y críticos han dado esa imagen distorsionada y parcial, contribuyendo así a oscurecer su teoría. Un libro tan popular como el de Maurice Jolly, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, puede servir de ejemplo para mostrar con qué desatino se ha interpretado su pensamiento.⁶ Es necesario señalar que, en efecto, en repetidas ocasiones se refiere a la vileza y mediocridad popular, pero en muchas otras se expresa con calificativos igualmente duros del príncipe o de los nobles.

Para Maquiavelo la multitud reunida e informe no tenía ninguna utilidad; sin jefes no servía para nada: nada había más inconsistente, volátil e impredecible que el pueblo reunido. A ese temperamento inconstante es al que deben atribuirse los disturbios y desórdenes característicos de los gobiernos populares, ya que ambicionando la posición, riqueza y prestigio de los mejor colocados, el pueblo no reconocía freno para el desorden, pues cualquier cambio o inestabilidad le favorecería.

72

No obstante, si el pueblo reunido tendía a equivocarse, de manera aislada y en el examen de determinados asuntos particulares no erraba,

⁶ En este libro, Jolly llega a poner en boca de Maquiavelo la expresión de ¡Báscula constitucional maravillosa! para referirse así de manera irónica y mordaz a la división de poderes que ha hecho clásica Montesquieu, dando a entender que tal disposición era simplemente un artefacto para disimular las verdaderas intenciones del príncipe, esto es, las de concentrar el poder de manera absoluta. De acuerdo a ello, Maquiavelo no tomaba en serio las posibilidades del gobierno mixto, pues tal como lo presenta Jolly, era sólo una cortina de humo. A este respecto, no hay que perder de vista el tono irónico y jocoso con el que está escrito el libro, por lo que no se le puede tomar con absoluta seriedad, pero también es necesario señalar que ese tipo de nociones sobre él son las que se han difundido con más vigor y las que permiten concluir que nada de lo que decía era franco y sincero, sino envuelto en dobleces y celadas.

MAQUIAVELO

de hecho, podía tener un mejor juicio que los nobles y el príncipe. Maquiavelo dice que en la designación de los funcionarios públicos normalmente el pueblo elegía mejor que el príncipe, es decir, el equipo de gobierno al servicio del monarca podía ser mucho más útil siendo designado democráticamente.

Más aún, en uno de los pasajes que ha sido citado profusamente para acreditar el espíritu republicano de Maquiavelo, éste llega a decir que el gobierno popular es mejor que el real y que es más adaptable y duradero. Explicaba que el gobierno popular es mejor que el real porque si los excesos de la multitud causan desorden, los del príncipe pueden conducir la república a la ruina. Además, un régimen republicano es más flexible que el real porque, si está bien ordenado, tiene la capacidad de que sus partes se adecuen y reajusten más fácilmente entre sí para encontrar un nuevo equilibrio, algo que es muy difícil que logre el príncipe cuando gobierna autocráticamente, pues no es sencillo que cambie el ánimo y disposición de su propio fuero interno.⁷

Sin embargo, ninguna república puede existir sin hombres que sobresalgan y se distingan del resto de los ciudadanos, cuyos atributos excepcionales forman el conjunto de lo que Maquiavelo llama los nobles. No obstante, estos nobles deben destacar por sus propios méritos personales y no por la riqueza o los títulos nobiliarios heredados. No son los títulos los que honran a los hombres, sino los hombres quienes honran a los títulos.

Maquiavelo critica con mordacidad a los hombres que forman parte de los nobles y cuyo único mérito es disfrutar de la riqueza acumulada por sus ancestros, lo que les permite vivir de la especulación y en la más absoluta improductividad. Para comprender mejor esta descalificación debe considerarse que Maquiavelo observaba el comportamiento de las oligarquías italianas de entonces, cuya especulación comercial

73

⁷El mismo Isaiah Berlin pierde de vista la distinción que hace Maquiavelo entre república y principado, ya que generaliza diciendo que su pensamiento se caracteriza por proponer la centralización incondicional del poder político. Cfr. "La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente*, 1983, México, FCE.

ROBERTO GARCÍA JURADO

y financiera no sólo corrompía las costumbres en el interior de las repúblicas, sino que además les generaba innumerables problemas en sus relaciones con el exterior.⁸

Pero la función equilibrante de los nobles era insustituible. Su capacidad para fungir como ejemplo y modelo para el resto de los ciudadanos constituye el motor más vigoroso de la vida republicana. Además, su función militar es imprescindible, pues son los jefes y conductores de la milicia republicana, ya que sin su mando el ejército se convierte en una masa informe.

El príncipe, paradójicamente, es la pieza central del equilibrio republicano. Mientras el resto de las partes de la república se encuentre sano y en su posición correspondiente, el príncipe podrá cumplir satisfactoriamente esta responsabilidad, pero cuando no sea así, se corromperá aceleradamente; ante la ausencia de frenos externos no reconoce ningún límite y se convierte entonces en el propulsor de la ruina de la república. Maquiavelo lanza una sentencia inapelable: son muy pocos los príncipes buenos y sabios. A la inversa de Filmer, quien diría que son pocos los reyes malvados y muchos los bondadosos, Maquiavelo señalaba que el príncipe podía hacer bien a la república bajo la vigilancia y celo de los demás componentes.⁹

El príncipe está llamado a fundar, conservar y nutrir a la república. Para Maquiavelo la única manera de fundar una república bien ordenada es que su constitución sea obra de un solo hombre, de un príncipe fundador, arquitecto maestro del edificio constitucional. Una de las mayores aportaciones del príncipe se encuentra en su contribución

⁸ No sería prudente estigmatizar bajo esta sola sentencia a la oligarquía de la época. Su función en la actividad económica y social en el Renacimiento es bastante compleja. Sin embargo, sí puede apreciarse cómo Maquiavelo critica consistentemente este tipo de comportamientos de amplios sectores oligárquicos. Cfr. Alfred von Martin, *Sociología del renacimiento*, 1995, México, FCE.

⁹ En contra de la opinión más difundida, Maquiavelo no era un defensor a ultranza de la monarquía y el poder absoluto; como hubo tantos antes y después de él, cuyos ejemplos típicos son Bodino, Hobbes y Filmer.

MAQUIAVELO

legislativa fundacional; en dar unas leyes tan apropiadas que no haya necesidad de transformarlas a pesar del transcurso temporal, de los ajustes dentro de la estructura interna de la república y de las mudanzas del escenario internacional. Maquiavelo acude sin vacilación al ejemplo puesto por Licurgo en Esparta, no menciona la Atenas de Solón, quizás porque admirara profundamente la vocación guerrera de los espartanos, pero, en todo caso, no vacila al afirmar que ésa es la única manera de diseñar una república bien ordenada.

Pero el príncipe tiene también una importante función en la vida cotidiana de la república. Su posición equilibrante es evidente si se observa que en las disputas y controversias que se suscitan en la república en torno a los asuntos públicos sólo existen dos partidos; el de los nobles y el del pueblo. El príncipe no entra en la disputa; para que no se desgarré la república y se respete cierto estatuto en la lucha, el príncipe debe mantenerse fuera, vigilante, imparcial.

Ésta es la fisonomía de una república bien ordenada. En ella el respeto a la ley, la observancia de las buenas costumbres y la noción correcta de la posición que ocupa cada uno es indispensable. De aquí puede deducirse lo infundado de una enorme cantidad de comentaristas que han atribuido a Maquiavelo la intención de fundar siempre un poder absoluto, tiránico y malévolo.¹⁰ En muchas partes Maquiavelo hace alusión a la utilidad de gobernar un Estado mediante una u otra forma de gobierno, señala, por ejemplo, que ahí donde las costumbres se han corrompido, las leyes quebrantado, las multitudes desbordado y los magnates sublevado, no hay otra manera de gobernar que fundando un reino, es decir, a través del poder absoluto, un poder que tenga la fuerza para doblegar cualquier resistencia, cualquier desorden y cualquier tentativa de suplantación. Por el contrario, donde exista

75

¹⁰ El pequeño texto de Louis Gautier-Vignal, *Maquiavelo*, 1993, México, FCE, es una muestra de la incompreensión hacia el florentino, dado que no penetra en el pensamiento de Maquiavelo sino que se sitúa fuera, desde donde lo critica y descalifica. Por ejemplo, hacia el final sugiere una conexión entre Maquiavelo y el totalitarismo, lo que es en verdad insostenible.

ROBERTO GARCÍA JURADO

una república bien ordenada, no sólo es imposible el poder centralizador absoluto sino inútil; las otras dos partes de la república, los nobles y el pueblo, conociendo su posición y disfrutando de los honores y beneficios que les corresponden nunca intentarán suplantar al príncipe ni alterar el orden para defenderse; el príncipe les conferirá lo que merecen. En un régimen de este tipo a ningún partido convendrá un cambio de gobierno, al contrario, se guardarán de conservar el que tienen, en vista de lo cual el príncipe no temerá por su posición ni tendrá necesidad de recurrir a acciones tiránicas para conservarla.

Maquiavelo admiraba la constitución de la república de Venecia. De hecho, ejemplificaba con ella el ordenamiento correcto de la república, ya que en ese Estado el pueblo, los nobles y el príncipe tenían la posición que les correspondía a través del *Consiglio Grande*, el *Senado* y el *Dux*. La prueba de su correcto orden radicaba precisamente en su durabilidad, el cual se había mantenido casi intacto desde mediados del siglo XIII, y que le valió el nombre de *república serenísima*.¹¹

Esta consistente estabilidad de los Estados es lo que Maquiavelo consideraba uno de los fines explícitos más importantes de su correcto ordenamiento interior. Al igual que Aristóteles, asumía que la estabilidad política era en sí misma un valor; nada había más dañino que el desorden, el desgobierno y la anarquía. Por esta razón, cuando se trataba de la conservación del Estado, en muchas ocasiones llegó a justificar excepcionales medidas violentas, ilegales u opresivas.¹² En el

76

¹¹ Cfr. Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, 1990, México, FCE.

¹² En el texto citado, Berlin considera que para los teóricos de la razón de Estado las acciones reprobables son excepcionales, en tanto que para Maquiavelo son normales. Pero Maquiavelo mismo es quien se encarga de desmentir tal idea: "Ningún hombre sabio censurará el empleo de algún procedimiento extraordinario para fundar un reino u organizar una república; pero conviene al fundador que cuando el hecho lo acuse, el resultado lo excuse; y si esto es bueno, como sucedió con Rómulo, siempre se le absolverá. Digna de censura es la violencia que destruye, no la violencia que reconstruye. Debe, sin embargo, el legislador ser prudente y virtuoso para no dejar como herencia a otro la autoridad de que se apoderó, porque, siendo

caso de la república, la fórmula de su conservación se encontraba en la invariabilidad de su constitución, el respeto a la ley y el castigo para sus infractores. Ésa era la única forma de mantener el esquema de convivencia entre las distintas partes de la república, que garantizaba la plena igualdad ciudadana, y que era también la condición indispensable para el ejercicio de su libertad.

La libertad republicana

Los dos principios constitutivos que caracterizan a la república son la igualdad y la libertad. La igualdad debe ser un sistema complejo de derechos, facultades y obligaciones, así como un mecanismo de sanciones y recompensas, recriminaciones y reconocimientos, es decir, la igualdad republicana no puede ser una igualdad democrática, insensible ante la diferencia y la diversidad. Del mismo modo, la libertad republicana es un conjunto de instituciones y prácticas que permiten la vida independiente del Estado, la autonomía de las partes integrantes de la república y la integridad irrestricta de cada ciudadano, es decir, la libertad republicana no puede ser una licencia desbordada que no reconozca límites, contenciones y responsabilidades.

77

A lo largo de los *Discursos* Maquiavelo no deja de insistir en que la libertad republicana debe concebirse tanto como una libertad ante el exterior frente al dominio de potencias extranjeras, como una libertad en el interior del Estado, que permita a cada ciudadano hacer valer sus derechos ante cualquier instancia.¹³ Pero lo más importante es que no las concibe de manera separada, es decir, que pueda disfrutarse de una y carecerse de la otra, para él deben existir juntas, ya que una condi-

los hombres más inclinados al mal que al bien podría el sucesor emplear por ambición los medios a que él apeló por virtud.” *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, 1971, La Habana, Editorial de ciencias sociales.

¹³ Esta concepción dicotómica de la libertad es una de las características de los humanistas cívicos del siglo XV. Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 1993, México, FCE.

ROBERTO GARCÍA JURADO

ciona a la otra: una república sin libertad exterior implica que una potencia extranjera domina al Estado, tanto en su conjunto como a cada uno de los ciudadanos de manera individual; de igual manera, una república sin libertad interior se corrompe automáticamente, se arruina de forma irremediable y pierde su fortaleza. En estas condiciones, no es capaz de defenderse y sucumbe sin ofrecer resistencia ante el más débil asedio exterior.¹⁴

Para Maquiavelo tampoco es posible establecer una distinción en el interior de la república entre libertad privada y política, al estilo de Benjamin Constant, que atribuía una a los modernos y la otra a los antiguos sin posibilidad de fusión. Maquiavelo concibe que la libertad republicana está compuesta de ambas y no es posible separarlas. Una de las funciones inexcusables de la autoridad pública es sancionar cualquier conducta de los individuos que afecte intereses, posesiones o patrimonio de otros. Así, plantea que ninguna república puede tolerar que se viole la ley sin que haya la correspondiente sanción: la impunidad corroe las bases de la amistad cívica de forma irreparable. Llega a decir que los ciudadanos pueden tolerar el abuso de una autoridad pública legítima, pero nunca el que proviene de una entidad privada. La mejor manera de interpretar esto no es considerando que justifica el abuso del Estado sino señalando el daño que causa al orden civil el no respetar los espacios de la libertad privada. A tal punto se considera reprobable el abuso del Estado, que Maquiavelo insiste en que ninguna constitución republicana puede carecer de las vías lega-

78

¹⁴ James Burham también ha señalado esta conexión entre libertad interior y exterior, así como su mutua dependencia. Explica que en la construcción de los países europeos se había seguido el camino de la centralización monárquica, por lo que Italia debía hacer lo mismo si deseaba existir: “Si en estos otros países la monarquía había sido el camino necesario para construir la nación, esa forma de gobierno, según indicó Maquiavelo, era todavía más necesaria en Italia, porque en ese país las divisiones políticas eran más acentuadas.” *Los maquiavelistas: defensores de la libertad*, 1945, Buenos Aires, Emecé.

les apropiadas para que los ciudadanos se defiendan de las acciones públicas.¹⁵

No obstante, en la preservación de la libertad interior cada parte de la república constituía una amenaza distinta, y al mismo tiempo un factor de conservación. Maquiavelo consideraba que el pueblo era el componente más tentado por los excesos: servía con sumisión y humildad o dominaba con insolencia y opresión. Los ciudadanos en multitud no solamente perdían la capacidad del juicio detenido y meditado, sino también la mutua confianza y fácilmente actuaban guiados por el temor y la angustia.¹⁶ En contraparte, debido a que la libertad es sobre todo una costumbre, una forma de vivir, el sujeto depositario de ella es precisamente el pueblo, quien dentro del Estado practica y conserva las costumbres y tradiciones, y por la misma razón quien más enérgica y violentamente protesta cuando se pretende pasar sobre ellas. Así, para hablar de libertad, debe dirigirse la atención al tipo de costumbres de un pueblo.

Sin embargo, no era fácil elegir a quién debía encomendarse la guardia de la libertad: al príncipe, a los nobles o al pueblo. Maquiavelo escogió a los nobles, quizá porque encarnaban el conjunto de libertades dentro de una república, las cuales permiten que sus hombres más ilustres se destaquen del resto, se conviertan en sus modelos y guías y, así, doten de vigor y fuerza a las instituciones públicas.¹⁷ No obstante,

79

¹⁵ El clásico ensayo de Benjamin Constant *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* ha sido una de las bases sobre la que se ha pretendido establecer una separación absoluta entre la libertad privada y la política. No obstante, Maquiavelo muestra que, al menos por él, no existe tal separación.

¹⁶ Los juicios de Maquiavelo sobre la veleidad e inconstancia de la multitud han permitido alimentar su fama despótica y malvada, si bien no presentan gran diferencia con los de teóricos de la *sociedad de masas* del presente siglo, como José Ortega y Gasset y Karl Mannheim, sobre quienes no ha caído la misma reputación.

¹⁷ Aunque Maquiavelo explícitamente se declaró en favor de un gobierno mixto que combinara lo mejor de la monarquía, la aristocracia y la democra-

ROBERTO GARCÍA JURADO

tampoco podía entregárseles sin condiciones, dado que su ambición podía rebasar su medida, advirtiendo que la libertad era deseada por distintos motivos en uno y otro bando: mientras los nobles, siendo pocos, deseaban libertad para mandar, el pueblo sólo la deseaba para vivir seguro.

El príncipe representaba una amenaza para la libertad siempre que actuara sin obedecer a la ley y sin la contención de los nobles y el pueblo. De hecho, Maquiavelo advertía sobre los riesgos de lo que posteriormente fue llamado *cesarismo*. Este peligro podía sobrevenir cuando los nobles y el pueblo se preocupaban más por defender sus propios intereses que por preservar una legislación de libertades, en cuyo caso ambos se empeñaban en encumbrar a un ciudadano con la sola finalidad de vencer a su adversario, asumiendo el riesgo de que se subordinara a ambas partes emprendiendo el camino más directo hacia la tiranía.

80 Pero la libertad de la república tiene otra de sus bases en el mismo príncipe, que en el interior obliga a que se viva conforme a la ley que protege la libertad y en el exterior defiende la libertad de la república frente a otros Estados. Maquiavelo sale al paso de las críticas a las facultades extraordinarias que en situaciones de emergencia eran conferidas al príncipe que debilitarían la libertad interior preparando para su extinción, argumentando que tales facultades eran necesarias, pues el mecanismo cotidiano que seguían las repúblicas para decidir acerca de los asuntos públicos era demasiado lento, lo cual las podía volver impotentes en una situación de emergencia. Por tal motivo, todas las constituciones republicanas debían prever dichos recursos e incorporarlos a sus disposiciones constitucionales, ya que si estas facultades extraordinarias se ejercían conforme a la ley nada había que temer.

La libertad exterior de la república preocupaba a Maquiavelo no menos que la interior. De hecho, tradicionalmente se ha considerado que el espíritu cívico y nacionalista fue el que lo llevó a escribir el

cia, una lectura atenta de los *Discursos* podría sugerir que tal vez se inclinara con mayor preferencia hacia una república aristocrática.

MAQUIAVELO

capítulo final de *El príncipe*, donde el espíritu analítico y prescriptivo es sustituido por la arena y el fervor patrio. Sin embargo, tal ánimo también se encuentra en varios pasajes de los *Discursos*, en los cuales lamenta la desunión y debilidad de los Estado italianos.

Su concepción misma de la formación de los Estados se funda en esta preocupación por la libertad exterior: la formación de las ciudades se realizaba por dos caminos; por la colonización de extranjeros o por la reunión de los hombres procedentes de comarcas pequeñas que se reunían en una mayor para defenderse mejor de los extranjeros. Así, la libertad, el progreso, la pervivencia y el bienestar de una ciudad dependían directamente de su libertad exterior.

En cierto sentido, puede aceptarse que la arena de Maquiavelo para construir la unidad italiana se debía en parte a su espíritu patriótico, pero habría que conceder igual atención a su insistencia sobre la necesidad de disfrutar de la libertad exterior para que el Estado progresara. Esto adquiere un sentido mucho más profundo si se sitúa a Italia en la competencia comercial y económica que ya por entonces se manifestaba descarnadamente entre los reinos europeos, dentro de los cuales llevaban la delantera aquellos que con su unidad nacional habían construido su mercado interior y consolidado sus mercados exteriores.

Si en muchos otros aspectos Maquiavelo criticaba acremente a Francia y España, en éste los admiraba: reconocía que eran pueblos unidos bajo un mismo mando político, lo que les daba enormes ventajas en las pugnas intereuropeas. En este sentido, se ha llegado a decir que lo que le preocupaba no era propiamente la unidad italiana sino su defensa frente a las potencias externas, el sacudimiento de la injerencia extranjera en la vida interior de cada Estado italiano. Pero para él estaba claro que no podía conseguirse una cosa sin la otra.¹⁸

¹⁸ Federico Chabod ha señalado una serie de inconsistencias de apreciación histórica en las tesis de Maquiavelo, por ejemplo, que resultaba un tanto anacrónica su propuesta de unificar Italia bajo el mando de un príncipe, cuando en el resto de los Estados europeos se había iniciado un movimiento de restricción hacia los monarcas. Asimismo, que otro error radicaba en

ROBERTO GARCÍA JURADO

La indefensión italiana producida por su desintegración fue la que lo hizo lamentar y criticar la función de la iglesia católica en la península: nunca había sido lo suficientemente fuerte como para unificar a Italia ni lo suficientemente débil como para permitir que otro Estado lo hiciera. A partir de esa actitud se ha difundido la idea de que Maquiavelo despreciaba y denigraba la religión, sobre todo la cristiana. Si bien criticó con gran severidad las costumbres de la iglesia católica de la época, la cual apartándose de las tradiciones originales del cristianismo había conducido a esa religión a una serie de prácticas pervertidas y corruptas, nunca desestimó la importancia de la religión. Tanto en *El príncipe* como en los *Discursos* se puede observar que otorga una importante función social a la religión, por medio de la cual pueden alimentarse las buenas costumbres cívicas del pueblo.¹⁹

No obstante, pocas décadas después de la muerte de Maquiavelo, en la lejana Inglaterra Christopher Marlowe comenzaba a difundir su supuesto desprecio hacia la religión, haciendo que en *El judío de Malta*, recite un opúsculo donde se burla y la desprecia mordazmente, con lo cual continuaba difundiéndose su fama con rasgos impíos y perversos.

Maquiavelo es tan insistente sobre la libertad exterior de las repúblicas que, contemplando el ejemplo de la romana, afirma que su indepen-

descartar a los ejércitos mercenarios para apoyarse en las milicias propias, cuando en el resto de los Estados europeos se había iniciado también un proceso de construcción de ejércitos permanentes y pagados. No obstante, estas críticas dan pie a una polémica más profunda sobre las circunstancias históricas de Italia y Europa. Cfr., *Escritos sobre Maquiavelo*, 1994, México, FCE.

¹⁹ El fraile Tomás Campanella, uno de los más furibundos críticos de Maquiavelo, era una clara muestra de la corrupción a la que había llegado la iglesia católica. No sólo concebía métodos tan brutales como el florentino, pues aconsejaba al rey de España que para vencer la resistencia de los flamencos los echara simplemente de su propio territorio, sino que ni siquiera sentía el patriotismo de aquél, pues soñaba con la dominación de todos los Estados por un nuevo imperio cristiano depositado en la monarquía española. Cfr., *La política*, 1991, Madrid, Alianza.

MAQUIAVELO

dencia no puede garantizarse más que con el expansionismo. No es posible seguir el modelo independiente de Esparta y Venecia. Dada la situación internacional de competencia y expansión, no pueden vivir independientes, mucho menos si son pequeñas, pues para preservarse deberán extenderse. Ni siquiera es posible un punto medio. Para Maquiavelo, las repúblicas no son necesariamente pacíficas –como después pensaría Kant–; para conservarse deben atacar y defenderse, y, en consecuencia, perfeccionar una economía de guerra, lo que evitará que sus campañas bélicas las lleven a la ruina. Como Roma, deben financiar la guerra con el botín que de ella obtienen, y para conservar sus posesiones sin incurrir en el costoso sostenimiento de ejércitos de ocupación, deben fundar colonias que permitan controlar esas posesiones.

En este aspecto, debe reconocerse la clara comprensión del funcionamiento interestatal por parte de Maquiavelo, al observar que los Estados renacentistas no eran autárquicos ni estaban aislados sino parte de un sistema, cuya dinámica se alimentaba precisamente de la existencia de otras unidades políticas en permanente tensión internacional. Así pues, no era posible imaginar un Estado viviendo pacífica y felizmente, pues para sobrevivir estaba obligado a permanecer en alerta, no permitir que los demás le adelantaran en la competencia ni perder la iniciativa en la conquista de nuevos territorios.²⁰

Para preservar la libertad había que practicar la guerra, de donde se desprende la enorme importancia que le concede en todos sus escritos, haciendo derivar incluso la libertad de la república de la propia organización del ejército.

En este sentido, una de sus recomendaciones más comunes en *El príncipe* como en los *Discursos* es que tanto la república como el prin-

83

²⁰ El nacimiento del Estado-nación moderno es incomprensible sin el sistema de Estados que lo circunda. La disputa y competencia entre estas unidades políticas son immanentes a su fundación y, de hecho, la permanente tensión que existe entre ellos es precisamente la manera en que permanecen unidos en el sistema internacional. Cfr., Paul Kennedy, *Auge y caída de las grandes potencias*, 1994, Barcelona, Plaza y Janés.

ROBERTO GARCÍA JURADO

cipado deben disponer de un ejército propio, pues la experiencia le había enseñado que nada había más peligroso que confiar la defensa a mercenarios —requisito que después se convertiría en componente característico del Estado moderno. Pero además señala la importancia de su composición, pues indica que tanto por razones de estrategia militar como por sus implicaciones sociales, la infantería debía ocupar un puesto relevante, pues no sólo simbolizaba la disposición de la república a defender su libertad, sino que también encarnaba la determinación del ciudadano armado de manifestar su libertad y defender su patria por propio convencimiento, lo cual era una de las mayores virtudes.

La virtud republicana

84

Para definir la naturaleza humana se han configurado tres posiciones fundamentales a lo largo de la historia de la filosofía política. Una que consiste en suponer que el hombre es malo, egoísta y envidioso por naturaleza; otra que lo concibe bueno, generoso y fraternal congénitamente; y la tercera que sostiene que no existe una naturaleza definida sino dependiente del tipo de sociedad, civilización y orden político en el cual se desarrolle cada ser humano. Existen matices, pues los sostenedores de la primera y segunda opinión consideran que tal naturaleza puede atemperarse por la tercera, pero éstas son las tres posibilidades básicas.

Maquiavelo es partidario de la primera. La envidia y la maldad son naturales en el hombre, no puede despojarse de ellas en ningún momento y bajo ninguna circunstancia. Los seres humanos sólo pueden hacer el bien si se les obliga, si existe un conductor que les imponga esa conducta, les ofrezca su ejemplo y les enseñe a obrar correctamente, pero ante su ausencia seguramente volverán a ser malvados. Pero existe otra posibilidad. Pueden adquirir la costumbre de comportarse correctamente de manera duradera a través de la ley, convirtiendo la buena conducta en uno de sus hábitos. Ésta es la idea que permite

MAQUIAVELO

atemperar la sentencia drástica de Maquiavelo, no obstante siempre consideró que el hombre sólo puede hacer el bien por coerción externa.

Este juicio contundente tiene el propósito de advertir a los gobernantes y legisladores, sobre todo a quien pretenda fundar un Estado. Las leyes deben prever que los hombres tienen un apetito ilimitado por todo cuanto los rodea, que no se contienen ante la idea de que no todo pueden tenerlo, y que harán cuanto esté en su mano para conseguirlo. Su avaricia los hace valorar mucho más los bienes que los honores, pues la aspiración a estos últimos es privilegio de unos cuantos.

Uno de los temas característicos en los escritos de Maquiavelo es el de la virtud. Habla de la virtud del príncipe, de la virtud de los nobles y de la virtud de los ciudadanos. Todas comparten rasgos, pero también se distinguen por diferencias notables.

La virtud del príncipe es ampliamente tratada tanto en el libro que dedica a este personaje como en los *Discursos*. Su definición es bastante compleja, pues un príncipe puede ser virtuoso en el bien y en el mal, en la perversidad y en la generosidad. Su conducta no puede someterse a una descripción que se convierta en prescripción, puesto que eso precisamente es lo que define su virtud; actuar de acuerdo con las costumbres compartidas y aceptadas por todos los ciudadanos, pero al mismo tiempo saberse apartar de ellas cuando sea necesario. Esto significa que existen situaciones en las cuales la conducta del príncipe puede ser excepcional; no acostumbrada por el resto de los ciudadanos, ni siquiera por él mismo. Éste es, sin duda, uno de los problemas más complejos de la ética política de ahora y de siempre, y es también una de las cuestiones más inquietantes que abordó Maquiavelo y que siempre será su privilegio haber tratado de dilucidar.

El problema es complejo porque a partir de él se separan dos campos de valoración distinta: el de la ética política y el de la ética privada. Y aquí comienzan las dificultades, pues una de las nociones más difundidas en la sociedad burguesa es que no existe esta diferenciación sino sólo la ética privada, a la que debe sujetarse el individuo tanto en la escena privada como en la política.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Esta valoración ética se basa en los principios del mundo burgués: el progreso personal como generador de la mejora colectiva, el cumplimiento estricto del contrato comercial, y la acumulación de riqueza como medio de reconocimiento social. A estas líneas generales de conducta debe atenerse el buen ciudadano burgués, esto es, a cultivar los valores de la convivencia privada. Por ello, quien se aparte de este modelo sacrificará sin duda estos principios éticos, sobre todo si se abandona la vida privada para dedicarse a la política, en la cual no sólo se vive apartado de estos valores, sino que prácticamente se renuncia a ellos.

Con lo cual se desprende automáticamente la conclusión de que la política es naturalmente sucia y malévol, y para dedicarse a ella se requiere ser cínico, perverso y traidor. No basta ser amoral, sino que debe estarse dispuesto a ser inmoral. Así, se establecen entonces dos espacios claramente definidos: el de los asuntos públicos, es decir, la política, en el que se mueven aquellos hombres corruptos, malvados y tramposos, y el de los asuntos privados, en donde permanecen los hombres industrioses y honestos.²¹

86

Por supuesto, nada más irreal. La maldad del Shylock de Shakespeare es tan grande como la de Claudio, y la avaricia del Barrabás de Marlowe es tanta como la perversidad de Tamerlán. La moralidad burguesa ha condenado a quienes se dedican a los asuntos públicos y exonerado a los que sólo se ocupan de los negocios privados, sin embargo, en ninguno de los dos campos se mantiene la pureza moral de manera automática. El individuo dedicado a los asuntos privados puede ser tan

²¹ Por el contrario, no es la vida privada sino la pública la que forma el carácter del ciudadano: "Puede decirse que las virtudes y los vicios humanos se definen primariamente en términos políticos. La sociedad civil y sus leyes definen lo que es bueno y lo que es malo y la educación de la sociedad civil forma a los ciudadanos. El carácter de la vida de ésta está decisivamente influido por el carácter del régimen en el cual vive el hombre, y es el régimen lo que alienta o desalienta el crecimiento de los varios tipos humanos." Alan Bloom, *Gigantes y enanos*, 1991, Buenos Aires, Gedisa.

MAQUIAVELO

corrupto como el que se ocupa de los públicos, ambos pueden incurrir en faltas igualmente reprobables.²²

De la misma manera, tampoco es cierto que en la vida privada los individuos cumplan siempre con su deber, de acuerdo con estrictos preceptos morales. Las situaciones excepcionales en las que los individuos tienen que deliberar y elegir ante una disyuntiva moral se presentan tanto en la vida pública como en la privada, en esto no hay diferencia entre uno y otro espacio.

No obstante existen diferencias según el nivel de la responsabilidad. Cuando un individuo decide, su elección afectará sus intereses y, en diferente medida, la situación de quienes se encuentran a su alrededor. Pero la decisión de un hombre público afectará a todo el conjunto de los ciudadanos; sus crímenes y hazañas repercutirán más intensamente.

Este mayor nivel de repercusión es precisamente lo que hace distinta la falta moral en uno y otro campo, pues de acuerdo con Maquiavelo las faltas del príncipe y del hombre público en general, podrán ser disculpadas más razonablemente que las del privado, atendiendo precisamente a esa responsabilidad mayor. No obstante, este argumento no puede utilizarse para justificar los excesos y despotismo del príncipe, pues es ahí donde radica su virtud, en ser capaz de incurrir en faltas morales sólo en atención al bien común, no al suyo propio.²³

La virtud de los nobles no radica en las mismas actividades de gobierno del príncipe. En muchos casos comparten tareas públicas, pero nunca puede equipararse el nivel de responsabilidad. La virtud de los

87

²² José Luis Aranguren señala que para la ética liberal la virtud social es el resultado de las virtudes privadas, cuyo egoísmo, individualismo, industrioidad y honradez comercial producirían la armonía social. Cfr., *Ética y política*, 1987, Barcelona, Orbis.

²³ Bernard Williams comenta que se requiere el tipo de político para el que existan ciertas cosas moralmente reprobables, —es decir, que conserve un criterio ético, que le permita discernir entre lo correcto y lo incorrecto— ya que sólo éste podrá aplicar frenos a su conducta. Cfr., “La política y el carácter moral”, en *Moral pública y privada*, Stuart Hampshire (comp.), 1983, México, FCE.

ROBERTO GARCÍA JURADO

nobles consiste en destacar de entre el resto de los ciudadanos por medios honorables. Antes que su propio enriquecimiento y opulencia, deben perseguir el honor y reconocimiento de los demás.

Esto es algo poco común entre los hombres debido a que la mayoría prefiere las riquezas y comodidades. No es frecuente que arriesguen su persona, propiedades y familia en aras de una gloria incierta y veleidosa.

Allí radica la virtud noble, en destacar por sus mejores dotes y aceptando el peligro que ello implica, pues ciertamente los nobles disfrutaban de una privilegiada posición social, pero también de un riesgo mayor para alcanzarla y sostenerse en ella.

Maquiavelo escribió en una época donde la ética aristocrática estaba siendo suplantada por otra democrática y burguesa.²⁴ De ahí que distinguió distintas virtudes en cada uno de los componentes del Estado y sentencie sin vacilación que una república requiere ineludiblemente de los nobles, de un conjunto de hombres que destaquen y pongan ejemplo a los demás, pero no en el medio privado sino en el público. A diferencia del principio burgués que por entonces comenzaba a difundirse, considera que el progreso y avance de la república depende no de la persecución del bien privado sino del común, aún cuando ello implique sacrificar algunos intereses individuales. Esto, la búsqueda del bien común, es precisamente lo que distingue a la república como forma de gobierno.

La virtud del ciudadano común es probablemente lo que menos trata Maquiavelo, aunque no necesariamente lo que menos le preocupa. Varios historiadores han explicado que en aquella época se escribieron una gran cantidad de libros de consejos para monarcas, nobles y cortesanos, debido a que muchas repúblicas estaban siendo eliminadas y absorbidas por reinos y principados, lo que hacía que el interés de

²⁴ No sólo se estaba pasando de una ética aristocrática a una democrática, sino que en esa naciente sociedad burguesa el aire se iba enrareciendo para los héroes y el honor aristocrático. Cfr. Herman Nohl, *Introducción a la ética*, 1993, México, FCE.

MAQUIAVELO

los escritores no fuera el de dirigirse al típico ciudadano republicano, ya en extinción, sino a los nacientes monarcas. Uno de los ejemplos más típicos de estos textos es *El cortesano* de Castiglione, desde su aparición convertido en clásico. Sin embargo, difícilmente podría explicarse su éxito atendiendo sólo a este fenómeno, y mucho menos podrían comprenderse los *Discursos*.

Maquiavelo no se ocupa de una manera extensa de la virtud del ciudadano, pero algunas indicaciones al respecto enmarcan toda su concepción de la república. En primer lugar, señala que el ciudadano virtuoso es aquel comprometido con la defensa de su patria; ésta es su mayor virtud. Tanto los nobles como el príncipe deben estar dispuestos a ello, pero si tal determinación está ausente en el ciudadano común no hay esperanzas: nada pueden hacer los comandantes sin un ejército comprometido con la defensa de la patria. En cambio, un pueblo determinado en su defensa pero sin comandantes comprometidos, puede hacer surgir de entre sus filas a aquellos que por su carácter más noble y habilidad guerrera puedan ponerse al frente y conducirlo.

Por otro lado, Maquiavelo es un exponente típico del hombre renacentista, ese ser que todo lo sabe, lo puede, y se compromete con ello. La virtud del ciudadano no es producto de la naturaleza sino del empeño, radica también en ser responsable y forjador de su destino, su suerte y su modo de vida. Su mérito es mayor —considerando que por naturaleza no es virtuoso— es sobreponerse a su propia naturaleza y habituarse a obrar correctamente.

En *El príncipe* Maquiavelo había dado un gran paso al afirmar que podía conceder que la *Fortuna* determinara en gran parte la vida del hombre, tal vez en la mitad, pero en los *Discursos* va mucho más allá y llega a decir que allí donde hay orden y disciplina rara vez falta la *Fortuna*, es decir, que ésta ya no es tan responsable del acontecer humano, sino que ahora le corresponde tan sólo una posición marginal, accesorio.

Para Maquiavelo la república es igualdad, libertad, virtud. Los *Discursos* están animados por un entusiasta espíritu republicano, es cierto, pero eso no obsta para reconocer limitaciones de esta forma de go-

ROBERTO GARCÍA JURADO

bierno. En *El príncipe* está igualmente presente la admiración hacia la figura del monarca y las instituciones de la monarquía. Pero ninguna contradicción hay en ello. Para Maquiavelo se trata de dos recursos al servicio del hombre para ordenar su convivencia política.

DON QUIJOTE Y FAUSTO: DOS POSIBILIDADES

*Juan Antonio Rosado**

I

Muchos han sido los puntos de vista con que se ha examinado la gran novela de Cervantes, muchas las exégesis, interpretaciones, manejos, que de ésta se han elaborado a lo largo de los últimos siglos, lo cual es muestra de la importancia y actualidad de la obra, de su vasta e inagotable riqueza, ya que prácticamente *satisface* a todo tipo de lector o intérprete, desde aquel que percibe en la obra cervantina un mensaje cifrado o un libro esotérico, hasta el socialista que interpreta la locura de don Quijote; desde el marxista que la esclarece desde el punto de vista del materialismo histórico, hasta el crítico tradicional que elude los problemas políticos y sociales del texto para hacerlo pasar por un libro de diversión que ataca a ese género (ya en decadencia antes de la publicación del *Quijote*) de las novelas de caballería.

Las grandes obras no escatiman todo tipo de interpretación, pues, “todo lo que se puede clasificar es perecedero. Sólo sobrevive lo que es susceptible de diversas interpretaciones”,¹ lo que no significa que toda interpretación o glosa deba ser por ese hecho fidedigna o verdadera, ya que conforme las investigaciones y el conocimiento del pasado

91

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

¹ E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, 1988, Barcelona, Tusquets.

JUAN ANTONIO ROSADO

van avanzando y se van asimilando, las explicaciones de la obra literaria también; por consiguiente viejos análisis se vuelven obsoletos y son desplazados por aquellos que se acercan más a lo más profundo del texto artístico y que nuestra época y momento social requiere. De tal modo, ver en el *Quijote* un mensaje cifrado o un libro esotérico es válido sólo para el autor de dicha interpretación y sus seguidores, pero carece de rigor y de fundamentos o justificaciones verosímiles, y por tanto, de seriedad. Asimismo, ver en la magna obra del autor complutense un ataque contra las novelas de caballería es, hoy en día (y a pesar de que esa intención haya sido explícita por su autor), algo obsoleto, pues ¿cuántos lectores no hay que gustosos leen la obra de Cervantes sin haber leído en su vida una sola de aquellas novelas y cuántos no hay que se enteraron de la existencia de esos libros gracias, precisamente, a la novela que los parodia? Si bien es cierto que, por su forma, la obra parodia las novelas de caballería, ésta no es su única intención; de haberlo sido, el *Quijote* hubiese muerto junto con las novelas que atacaba, como ha sucedido con muchas sátiras y parodias.

92

Martín de Riquer escribe que “no es justo ni acertado dejar de prestar atención al propósito explícito del autor”, es decir que la novela es, en primera instancia, una parodia de los libros de caballería, y agrega que “no vale escabullirse convirtiendo este propósito en un mero pretexto”,² aseveración que, llevada al extremo, corta de tajo toda nueva luz que quiera arrojarse sobre la obra, convirtiéndola en una piedra o en una serie de palabras anquilosadas e incapaces de transformarse y adquirir nuevos sentidos con el paso de los siglos. Así, el mencionado cervantista, convierte a don Quijote en un “arcaísmo viviente, que sólo tiene validez ante lo imaginado o lo fingido y que se desmorona ante la realidad”.³ Sin embargo, don Quijote, si bien es un personaje que se mueve entre la cordura y la locura —como se deduce al leer la

² Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición, introducción y notas de Martín de Riquer, 1990, Barcelona, Planeta. La cita es de la Introducción, p. XXXIII.

³ *Ibid.*, p. LVII.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

novela— es también un hombre que adquiere mayor validez y actualidad en la medida en que se asemeja a la realidad. Don Quijote fue, es y seguirá siendo un personaje *real* no tan sólo en su aspecto de justiciero o redentor de la humanidad, es decir, dentro de un plano social y político, sino también dentro de un plano individual, psicológico o metafísico, dentro del plano de los anhelos, el cual se halla íntimamente ligado y en relación dialéctica con el primero, pues si bien los seres humanos somos *in-dividuos*, sólo podemos manifestarnos, aprender un lenguaje, expresarnos en todos los sentidos, dentro de una sociedad, a la que los anhelos de don Quijote tratan de modificar en dirección positiva.

El motivo principal de este ensayo es precisamente encontrar el eslabón que une el aspecto metafísico de don Quijote con el aspecto social, es decir, demostrar cómo el hecho de querer instaurar la *Edad de Oro en la de hierro* (anhelo y fin último de don Quijote), obedece, sí, a las condiciones deplorables de la sociedad y de las instituciones de la época del autor, la cual “constituye una era de profunda crisis de la sociedad feudal española, cuyas lacras llenan las páginas del gran libro”,⁴ pero también a un inconformismo *interior* del héroe, a un deseo de ayudar a los otros para obtener también la satisfacción *personal* y la felicidad en vista de haber cumplido con su cometido de caballero, a un anhelo *fáustico* del prot-agonista, que lucha incesantemente para cumplir este prurito. Don Quijote es portavoz de Cervantes, quien siempre “supo enlazar su causa privada con la colectiva, la *particular* con la *común*”.⁵

Pero nuestro propósito no es tan sólo comparar la figura de Fausto con la de don Quijote y establecer así semejanzas y diferencias, sino también comprobar que Cervantes, gran inconformista, y por lo tanto don Quijote, son hijos de su tiempo y de su lugar y como tales participan

⁴ Ludovik Osterc, *El pensamiento social y político del Quijote*, 1988, México, UNAM, p. 31.

⁵ L. Osterc, *El Quijote, la iglesia y la inquisición*, 1972, México, UNAM, p. 26 (subrayado mío).

JUAN ANTONIO ROSADO

de una serie de elementos comunes que, como veremos, los ligan de modo indisoluble al Renacimiento y al alma fáustica.

Cervantes, sabueso de su tiempo, para utilizar la expresión de Elías Canetti, supo observar su realidad con los ojos *erasmistas* del Renacimiento y con la filosofía de esa época, pero de hecho fue mucho más lejos. La riqueza de sus enseñanzas es infinita y *actual*. Así, por ejemplo, es cierto que el Renacimiento retoma la antigüedad clásica y con ella temas tan importantes como el de la Edad de Oro,⁶ mundo puro que contrasta con el actual; cierto es también que don Quijote explica sus pretensiones como caballero: “Sancho amigo —dice nuestro hidalgo—, has de saber que yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro, ó la dorada, como suele llamarse.” (I, 20) Pero el autor, que anhela ese mundo *dentro* del nuestro, no lo percibe sólo como un ideal inasequible, que nunca pudo lograr don Quijote, sino que nos deja esperanzas *reales* cuando al final este deseo pasa a la mente de Sancho, es decir, del pueblo, pues Sancho, campesino, es fiel representante del pueblo, “es el pueblo. Y el pueblo es generoso, y sabe dejarse encender en altos ideales, vivir y morir por ellos”.⁷ En efecto, nada más erróneo que llamar a don Quijote ingenuo, pues él creía —quería creer— en un mundo mejor y la esperanza final permanece en su noble escudero. Dice Pere Foix: “El ideal que es el Quijote, va junto a la plebe que es Sancho. Y la plebe la componen los hambrientos, los perseguidos, los peregrinos que van en pos de la Verdad...”⁸

Pero la riqueza axiológica de la obra alcanza también el plano individual, metafísico, que está, como se ha mencionado, en íntima relación dialéctica con el social. Además, los personajes de Cervantes

⁶ Cfr., Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, 1925, Madrid, Revista de filología hispánica, anejo VI, p. 178.

⁷ Pedro Gringoire, *Excélsior*, 24 de septiembre de 1950. Citado en la introducción del libro *Sancho Panza el idealista*, de Pere Foix, 1972, México, Editores Mexicanos Unidos.

⁸ *Sancho Panza el idealista*, p. 58.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

participan, a pesar de la influencia arábiga y judaica en la península ibérica, de la cultura y la civilización occidental y, por ende, según Oswald Spengler, de lo que él llama *sentimiento fáustico*, característica del hombre occidental. He aquí la razón por la que esta breve exposición podría titularse *El sentimiento fáustico de don Quijote* y no *El quijotismo de Fausto*. Para comprobar lo anterior, se recurrirá al mito de Fausto y a la filosofía de la historia revelada en el conocido libro *La decadencia de Occidente*, de Spengler. Pero antes que nada veamos porqué el autor del *Quijote*, como todo novelista, es un gran inconforme, inconformidad ligada íntimamente al sentimiento fáustico.

Cervantes, herido en el pecho y en la mano izquierda en la batalla de Lepanto, esclavo en Argel durante cinco años, de donde trató cuatro veces de huir con sus compañeros, humillado y vejado por sus contemporáneos, excomulgado por la iglesia católica por cumplir con el deber de embargarle fanegas de trigo que el reino requería, encarcelado en su misma patria varias veces y rechazado cuando pide un empleo en las Indias occidentales, es la imagen del hombre que camina a contracorriente para conquistar la tranquilidad, del idealista que se niega a desahuciar a la humanidad y, en cambio, cree en su liberación, pero también la del realista que toma conciencia de la deplorable condición en que vivía su pueblo, ya que Cervantes siempre “vivió demasiadas amarguras, experimentó en su carne y en su espíritu la eterna tragedia del debate idealismo-realidad”,⁹ de ahí que el autor sea vocero de los anhelos renacentistas, que cada vez más se alejan del espíritu, del cielo, de la teología, para acercarse, como el Fausto de Christopher Marlowe, al *cuero*, a la *vida mundana*, a la *felicidad terrenal*, aunque, como veremos después, sin el egoísmo y el cinismo del Fausto del dramaturgo inglés. El complutense denuncia en su literatura la corrupción, podredumbre e hipocresía del tiempo en que le tocó vivir, es un erasmista que pretende la reforma justa, un Fausto que desea

95

⁹ Ricardo del Arco y Garay, *La sociedad española en las obras de Cervantes*, 1951, Madrid, Patronato del IV centenario del nacimiento de Cervantes, p. 80.

JUAN ANTONIO ROSADO

conquistar su época y su lugar, pero en dirección positiva, modificarlos para que sean mejores en el sentido humanista de la palabra. Sería ingenuo y hasta ridículo pensar que un hombre a quien le sucedió todo lo que a Cervantes, quiera tan sólo parodiar las novelas de caballería, tarea más bien de un escritor conforme con su realidad e inconforme con la literatura, que de un inconforme con todo, como de hecho lo fue el autor del *Quijote*.¹⁰

En este sentido, el tiempo muchas veces es injusto para con los grandes artistas. Mientras en España se ignoró durante un largo período al genio complutense, cuando por fin fue reivindicado, las malas interpretaciones pulularon por el campo de la crítica literaria. Se tachó a Cervantes de *ingenio lego* cuando en realidad lo que hizo fue una gran obra metafísica y social, utilizando el disfraz de un loco descrito por un árabe cuyo objetivo era “combatir las novelas de caballería”.¹¹ Entre los numerosos ejemplos de interpretaciones muy personales, subjetivas, del *Quijote*, figuran los comentarios de Unamuno en su libro *Vida*

96

¹⁰ Si recordamos la escena en que el sacerdote quema la biblioteca de don Quijote, nos daremos cuenta de cómo Cervantes no estaba contra el género de las novelas de caballería, sino, en todo caso, de las *malas* novelas de caballería, ya que el sacerdote rescata algunas obras del género.

¹¹ El ficticio historiador árabe que inventa Cervantes es Cide Hamete Benegeli. Cervantes vivió en Argel y debía saber lo suficiente de lengua árabe, pues *Benegeli* significa *hijo de ciervo*, es decir Cervantes. Si bien Sancho afirma que seguramente ese apellido procede de *berengena*, hay que recordar que el escudero prevarica constantemente la lengua, y que el artista no nos va a dar todas las claves. Tomás Moro nunca nos dice que *utopía* significa *no lugar*, sino que hace derivar ese nombre de un supuesto conquistador, Utopo. Por otro lado, Erasmo de Rotterdam también se escuda en un personaje para lanzar sus ataques contra el clero: La Estupidez, quien comienza alabándose a sí misma y afirma que el mundo es su templo. Cervantes fue alumno del erasmista López de Hoyos y cada vez que insinúa un ataque contra el clero o las instituciones, evoca la figura de Cide Hamete Benegeli, “el señor que alaba al hijo de ciervo”. Cfr. También, L. Osterc, *El pensamiento social y político del Quijote*.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

de don Quijote y Sancho. Pero incluso un filósofo vitalista como Nietzsche malinterpretó completamente el sentido de la obra de Cervantes. Es paradójico, pues el *vitalismo* de don Quijote es fundamental. Escribe Nietzsche: "Cervantes habría podido combatir la Inquisición, mas prefirió poner en ridículo a las víctimas de aquélla, es decir, a los herejes e idealistas de toda especie", y agrega más adelante:

Yo opino que Cervantes despreciaba a los hombres, sin excluirse a sí mismo; ¿o es que no hace otra cosa que divertirse cuando cuenta cómo se gastan bromas al enfermo en la corte del duque? Realmente, ¿no se habría reído incluso del hereje puesto sobre la hoguera? Más aún, ni siquiera le ahorra a su héroe aquel terrible cobrar conciencia de su estado al final de su vida: si no es crueldad, es frialdad, es dureza de corazón lo que hizo escribir semejante escena final, es desprecio de los lectores, cuyas risas, como él sabía, no quedarían perturbadas por esta conclusión.¹²

Estas afirmaciones delatan una muy mala lectura del libro. En primer lugar, el autor español no hubiera podido jamás combatir la inquisición directamente, pues de haber sido así, lo hubieran quemado en la hoguera, como ocurrió con muchos herejes. Prefirió lanzar sus ataques de modo indirecto, sutil. En segundo lugar, el autor muestra a menudo una gran compasión por su personaje, con quien se identifica plenamente. Como dice Víctor Hugo:

La burla del ideal sería gran defecto en Cervantes, pero este defecto no es más que aparente; observad con atención y veréis que en su sonrisa hay una lágrima. En realidad, Cervantes simpatiza con Don Quijote, como Molière con Alceste. Es preciso saber leer en esos libros, y en particular en los del siglo

¹² Incluido en una nota de A. Sánchez Pascual, en *La genealogía de la moral*, 1986, Madrid, Alianza, p. 193.

JUAN ANTONIO ROSADO

XVI: a causa de las amenazas que pesaban sobre la libertad de pensar, hay en la mayor parte de ellos un secreto que es necesario abrir con una llave que se pierde con frecuencia.¹³

En cuanto al ciclo ducal, Cervantes tacha de tontos a los duques por medio del supuesto historiador arábigo: “Y dice más Cide Hamete: que tiene para sí ser tan locos los burladores como los burlados, y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos, pues tanto ahínco ponían en burlarse de dos tontos” (II, 70). El autor nos presenta a los duques como seres antipáticos, representaciones del ocio y de la pereza, parásitos que se esfuerzan en hacer fracasar la noble misión de don Quijote. Además, con una vida como la que llevó Cervantes, es verdaderamente sorprendente cuán alejado estaba de la “dureza de corazón” que le reprocha el filósofo alemán, pues incluso ya publicada la primera parte de su obra, vuelve a entrar en la cárcel, esta vez por ayudar a un hombre malherido frente a su casa.

98

Pero, retomando el aspecto social, es indiscutible que *El Quijote* constituye todo un mural, un mosaico que nos permite observar las costumbres, el modo de vida y en general la realidad de su época. Sin duda, se trata de una obra realista cuyo protagonista es el idealismo encarnado. En su aspecto descriptivo, realista, “*Don Quijote* solo vale más que los libros de moralistas e historiadores que han pretendido juzgar o describir España; y se ha podido decir, sin mucha exageración, que si de toda la literatura castellana de la gran época no nos quedase sino el *Quijote*, este libro incomparable nos instruiría lo bastante en todo lo que nos interesa más saber de este mundo desaparecido”.¹⁴ En efecto, ¿para qué un lector común leería extensas y frías obras de historia inglesa si allí están los dramas de Shakespeare, más amenos y reales, que nos presentan muchos puntos de vista y no sólo el del

¹³ Citado por Luis Astrana Marín, “El ‘Quijote’, visto por los extranjeros”, en *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición comentada por Diego Clemencín, 1986, Valencia, Alfredo Ortells, p. LXXVII.

¹⁴ R. del Arco y Garay, *op. cit.*, p. 82.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

historiador? De igual modo, un lector común puede enterarse de la realidad que se vivía en tiempos de Felipe II y de Felipe III sin decepcionarse, con sólo leer el *Quijote*, libro que por su riqueza tan vasta no puede juzgarse tan a la ligera; sus pretensiones son tantas que sería imposible abarcarlas o analizarlas todas en un ensayo. Además, como afirma Víctor Hugo, es necesaria una llave para desentrañar los misterios de la obra. Una vez hechas estas aclaraciones, podemos empezar por analizar un elemento imprescindible para la comprensión de la figura fáustica de don Quijote: su vitalismo.

II

Toda gran literatura, como todo gran hombre, nos comunica la relación dialéctica entre lo metafísico y lo social. El *Quijote* no puede ser la excepción en este sentido, ya que su protagonista es un hombre que *se niega a morir*. Este anhelo de ir más allá de los límites que nuestro espacio y nuestra vida nos marcan es precisamente la antítesis de la pasividad y del conformismo. Ahora bien, don Quijote se nos presenta en cuatro figuras: “como hidalgo de aldea pobre, como figura paródica del caballero ‘libresco’, como caballero andante-soldado, y por fin, como heraldo de la alta moral humanista”.¹⁵ Es evidente que la primera figura, la del hidalgo empobrecido, no presenta ningún rasgo de vitalismo, sino más bien la pasividad de un hombre que lee libros de caballería, pero sin lugar a dudas este elemento puede percibirse con claridad en las otras tres figuras, que son, a fin de cuentas, las que dominan prácticamente todo el libro. Así, la figura que parodia al caballero ‘libresco’ posee una carga de vitalismo cuando se arma caballero y cuando acomete contra los molinos de viento. El caballero andante-soldado establece una comparación entre los perezosos caballeros cortesanos y los caballeros andantes, y el defensor de los ideales humanistas, además de proteger a los débiles y explotados, como cuando aboga por el pastorcillo Andrés, a quien le eran dados duros azotes por su amo. El

99

¹⁵ L. Osterc, *El pensamiento social y político del Quijote*, p. 78.

JUAN ANTONIO ROSADO

ingenioso hidalgo posee la energía suficiente para negarse a morir y proclamar su credo en sucesivos discursos de gran profundidad y de envergadura universal. Don Quijote (y no Alonso Quijano) está lleno de esta carga vital, que lo hace alejarse constantemente de la pasividad que representaría, por ejemplo, la muerte, a la que, como buen caballero, no teme. Cuando Sancho Panza habla del sueño y dice que éste iguala al pastor con el rey y al simple con el discreto, coloca a todos los humanos en el mismo plano, sin distinción; y de ahí el gran valor social que incluye la aseveración; pero a la vez reconoce que “sola una cosa tiene mala el sueño, (...) y es que se parece á la muerte, pues de un dormido á un muerto hay muy poca diferencia” (II, 68). Sancho compara el sueño con la muerte, es decir, con la *pasividad absoluta*, de la que don Quijote huye como de la peste. La muerte, tema que se trata en distintos pasajes del *Quijote*, ha sido una de las grandes preocupaciones y motivos de reflexión en todas las culturas y literaturas del mundo, ya que es precisamente el *terror a la muerte*, como dice Spengler, el origen de las lucubraciones metafísicas,¹⁶ que surgen primeramente porque el hombre es consciente de ser mortal. Subrayemos que las preguntas: “¿Quiénes somos? ¿por qué estamos aquí? ¿hacia dónde vamos después de morir?” son preguntas *universales*; carecen de tiempo y de espacio determinado. Si fuéramos inmortales no tendríamos necesidad de pensar en ello y ni siquiera, quizá, de crear cultura. Una obra profunda, sea de donde sea, no puede eludir los problemas metafísicos y uno de éstos es precisamente la muerte: “sola la vida humana corre á su fin ligera más que el viento, sin esperar renovarse si no es en la otra, que no tiene términos que la limiten”, hace pensar Cervantes a Cide Hamete (II, 53). Y el ingenioso Sancho le dice a su amo:

Es el caso (...) que como vuesa merced mejor sabe, todos estamos sujetos a la muerte, y que hoy somos y mañana no, y que tan presto se va el cordero como el carnero, y que nadie puede prometerse en este mundo más horas de vida de las que Dios

¹⁶ *La decadencia de Occidente*, 1989, Madrid, Espasa Calpe, tomo I, p. 220.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

quisiere darle; porque la muerte es sorda, y cuando llega á llamar á las puertas de nuestra vida, siempre va de priesa y no la harán detener ni ruegos, ni fuerzas, ni ceptros, ni mitras... (II, 7).

Pero don Quijote, vitalista por esencia, le responde: “Todo eso es verdad (...); pero no sé dónde vas á parar”, como tratando de evadir el tema, como diciéndole: “uno debe *dirigirse* hacia algún lado”. Don Quijote posee una misión en la tierra, construir una sociedad justa y equitativa; no puede pensar en morir ni en la muerte, sino en destruir la injusticia reinante. Nuestro héroe es, en este sentido, como Fausto: *se niega a morir sin antes haber obtenido la plena satisfacción*, lo cual es comprobable a lo largo de la obra, no sólo en las hazañas que realiza el hidalgo, sino en la misma energía que el personaje emana, en el tono con que habla, en sus discursos y, en fin, en todo su pensamiento. Recordemos cuando dice: “Yo soy aquel para quien están guardados los peligros, las grandes hazañas, los valerosos hechos” (I, 20), ideas de un hombre lleno de esperanza y vitalidad, y que también hallamos en el *Fausto*, de Goethe, cuando el protagonista dice a Mefistófeles: “En esta esfera terráquea hay aún espacio para grandes cosas. Hay que aspirar a algo de sorprendente grandeza, y yo me siento con bríos para un osado esfuerzo.”¹⁷ Tanto Fausto como don Quijote son hombres *dinámicos*, hombres *de acción*. Analicemos ahora al protagonista de la gran historia cervantina como *figura fáustica*, que participa de este sentimiento, y comprobemos —una vez más— el vitalismo esencial del hombre de la Mancha, rasgo que lo aleja del reposo físico y la pasividad mental, que lo lanza hacia la acción motivada por todo anhelo arraigado en el espíritu, por todo ideal verdaderamente profundo y grande.

101

¹⁷ Johan Wolfgang Goethe, *Fausto*, en *Obras completas*, 1991, México, Aguilar, tomo IV, p. 940.

JUAN ANTONIO ROSADO

III

Fausto, en muchos sentidos, simboliza la figura del hombre renacentista, del hombre a quien le interesa retomar la cultura antigua, acaparar el mayor conocimiento posible y, sobre todo, vivir en el *mundo*, apartarse del cielo de la teología en busca de una satisfacción en la vida mundana. Así, en el *Fausto* de Marlowe, Mefistófeles dice que el protagonista es un “¡Pobre enamorado del mundo!”, y el ángel bueno le reprocha a Fausto: “Si me hubieras prestado oídos, Fausto, una dicha infinita te habría colmado. Pero tú, en verdad, amaste más el mundo.”¹⁸ La obra del dramaturgo inglés, así como la leyenda popular de Fausto y el drama de títeres, son *advertencias* al lector para que éste no se acerque, como en el mito de Icaro, a los lugares prohibidos. Fausto siente un *ansia de poder* y su final es trágico, pero esta ansia es producto de su inconformismo. El Fausto de Goethe, aunque igualmente inconformista, es una excepción, pues unos ángeles, al final, exclaman: “Siempre a aquel que con denuedo lucha y *se afana en la vida*, salvación brindar podemos.”¹⁹ El Fausto del poeta alemán se salva, a diferencia de los otros.

102

En Occidente la figura de Fausto como símbolo de nuestra constante insatisfacción ha tenido un papel insustituible. Esta insatisfacción, a pesar de que se encuentre en todas las versiones del mito, es en el *Fausto* de Goethe donde cobra una de sus formas más sublimes. La insatisfacción de este Fausto consiste en el hecho de haber pretendido abarcar todo, de haber estudiado a fondo la filosofía, la jurisprudencia, la medicina, la teología y, en su afán por expandirse más allá de sus límites, la magia. Pero aun así no es feliz. Hace el pacto con Mefistófeles, fracasa en su intento de hallar la felicidad en el amor; y al final el diablo concluye: “No hay placer que le sacie ni dicha que le satisfaga del

¹⁸ Christopher Marlowe, *La trágica historia de la vida y muerte del doctor Fausto*, 1991, México, REI, Letras universales, p. 168 y 173.

¹⁹ J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 969. Subrayado mío.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

todo; así que siempre va corriendo tras cambiantes formas.”²⁰ El Fausto de Goethe pretende abarcar la perfección de las formas, su fin es más elevado que otros Faustos. Por ejemplo, el anhelo del Fausto de Marlowe es superficial, pero no por ello deja de experimentar la perpetua insatisfacción: “Mientras siga en la tierra deja que me sacie de todo lo que alegra el corazón humano. Agotaré mis veinticuatro años de libertad en placeres y frivolidades. ¡Que admiren el nombre de Fausto los confines de la tierra mientras perdure su hermosa estampa!”²¹

Don Quijote, aunque alejado de las frivolidades y placeres, participa de la insatisfacción renacentista, fáustica, al no permanecer en su casa tranquilamente leyendo libros de caballería en una actitud pasiva, y al anhelar la fama de su nombre por los confines de la tierra. El hombre quiere poner en práctica lo que ha leído y se arma caballero andante, deja de ser Alonso Quijano para convertirse en don Quijote. Su locura, su *monomanía*, se halla íntimamente relacionada con su insatisfacción, con su anhelo fáustico de conquistar el mundo para conducirlo en dirección positiva, pues, como afirma Tomás Moro: “¿Quién se afana con mayor deseo en cambiar el orden social sino aquel a quien desagrada la condición presente?”²² Basta leer el discurso que el ingenioso Hidalgo hace sobre la Edad de Oro para percatarnos de su inconformidad con la realidad y la condición presente. Inconformismo semejante, aunque desde un punto de vista individualista y no social, se encuentra en el drama de títeres del *Doctor Faustus*, que Goethe disfrutó en su infancia:

Nadie está contento con su condición social, pues hasta el despreciado mendigo en la calle sueña en cómo puede cambiar su suerte alguna vez; el campesino trata de volverse un ciudadano, el ciudadano un noble, el noble un príncipe, el príncipe un rey, el rey un emperador. Sí, cuando en este mundo se pudiera

²⁰ *Ibid.*, p. 963.

²¹ Christopher Marlowe, *op. cit.*, p. 102.

²² *Utopía*, 1989, México, Espasa Calpe, Colección Austral, p. 62.

JUAN ANTONIO ROSADO

encontrar un grado superior de felicidad, cada uno intentaría obtenerla.²³

La importancia de la gran obra de Cervantes radica en este sentido en que la insatisfacción del protagonista no se debe sólo a la condición y a la realidad social, sino que tampoco está contento con su *propia* condición de hidalgo pasivo, lo que se deduce por el hecho de que se vuelve caballero andante. Es pertinente subrayar que si sólo hubiera estado inconforme con la condición social de su época, hubiera podido seguir siendo Alonso Quijano y ayudar de otras muchas formas, incluso tropezando con la iglesia y las instituciones políticas, pero al hacerse caballero andante *cambia de oficio*, lo que significa que tampoco se encontraba conforme con su propia condición. Al final, luego de que Sancho se quijotiza y de que don Quijote ha sido vencido, éste vuelve a ser Alonso Quijano, el cual “ya no tropieza con el cura, el barbero, el bachiller, el ama, la sobrina, los cuadrilleros, los duques, los yangüeses; no topa tampoco con la justicia ni con ningún obstáculo de régimen de su tiempo”.²⁴ Pero la figura de Alonso muere y el *ideal* de don Quijote vive en Sancho. Lo esencial es que Alonso Quijano se transforma en don Quijote. Esta *metamorfosis*, que según la obra se debió a la asidua lectura de novelas de caballería, posee una finalidad más social (y por ende más *cristiana*, más cercana al cristianismo primitivo), que la de Fausto. He aquí la diferencia esencial entre don Quijote y Fausto. Este último, en la obra de Goethe, le dice a Mefistófeles:

¡Venga esa mano! ¡Diréle al momento: aguarda! ¡Eres tan bello!
¡Luego podrás tú cargarme de cadenas y yo me iré gustoso a pique!
¡Cuando doblen por mí las campanas, quedarás libre de

²³ *El libro popular del doctor Faustus*, 1984, México, UNAM, p. 166.

²⁴ Luis Astrana Marín, “Cervantes y el ‘Quijote’”, en Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, comentado por D. Clemencín, p. XXVI.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

tu servidumbre; cuando el reloj se pare y caiga el minuterero, se habrá acabado el tiempo para mí!²⁵

El deseo de paralizar el tiempo en un instante bello, que por cierto no lo experimenta el Fausto de Marlowe, es producto de la constante insatisfacción, es un sentimiento nacido de la *historicidad*, del paso inexorable del tiempo que esa insatisfacción presupone, pero tal anhelo no se encuentra tampoco en don Quijote, quien a toda costa desea que el tiempo siga su marcha para transformarlo y atraer la Edad de Oro, en la que, a fin de cuentas, el tiempo no existe, o cuando menos no existe en el mismo sentido en que lo siente don Quijote y sus contemporáneos, quienes, como nosotros, tienen la necesidad de proporcionarse el alimento, la vivienda y el vestido. Don Quijote, hombre dinámico por esencia, no puede permanecer más en casa de los duques precisamente porque el tiempo lo aguarda: “Y le pareció á don Quijote que era bien salir de tanta ociosidad como la que en aquel castillo tenía” (I, 57). Esta ociosidad es totalmente incompatible con el oficio de caballero y también con el espíritu del hombre fáustico, y en varias ocasiones don Quijote se pronuncia en contra de ella. Así, una vez lejos de la casa de los duques, el ingenioso hidalgo dice a Sancho:

105

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que á los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida; y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir á los hombres. Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo, la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido; pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve, me parecía á mí que estaba metido entre las estrechezas de la hambre (II, 58).

²⁵ J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 792.

JUAN ANTONIO ROSADO

Y en el capítulo 13 de la primera parte, afirma: “El buen paso, el regalo y el reposo, allá se inventó para los blandos cortesanos.” Se debe concluir que esta dinámica, este vitalismo, es uno de los elementos que une a don Quijote con Fausto, quien nunca se halla en una actitud pasiva, pero cuya finalidad es más egoísta. Ahora analicemos más de cerca el *sentimiento fáustico*.

Según Spengler, este sentimiento pertenece a la cultura occidental, cultura histórica, en tanto que el mito es ahistórico. El mito de Fausto quiere recuperar esa ahistoricidad, el presente *puro* de los griegos. La cultura grecolatina, al no participar del *sentimiento fáustico*, no es occidental: su alma es *apolínea*, dice Spengler, pues el *sentimiento apolíneo* vive sin tiempo: su pasado es mítico y no le importa el futuro lejano. Los griegos, en su presente puro, miden el tiempo por la longitud de las sombras, buscan la perfección de lo posible, de lo que puede darse (del cuerpo, por ejemplo), es decir, la “perfección de lo real”. Don Quijote también busca la perfección de lo real, pero la sociedad en la que vive lo califica de loco y no le permite la realización de su meta, sino que se burla de él. Según Spengler, la cultura occidental, fáustica, comienza a florecer en el siglo X. Una serie de transformaciones se suscitan poco a poco en todos los órdenes de la vida. Los hombres fueron perdiendo contacto con Dios y éste dejó de ser un ente personal para convertirse, durante el Renacimiento, en un Dios que se identifica con el concepto de espacio infinito,²⁶ mientras la naturaleza va también cobrando importancia al lado de Dios.

Es curioso notar que a nivel de realidad objetiva el *sentimiento fáustico* del occidental produjo un afán expansionista; se produjeron las cruzadas y los viajes con fines expansivos, pues la mirada del hombre fáustico ve hacia horizontes lejanos. De igual modo, don Quijote anhela hacerse famoso por la fuerza de su brazo y el filo de su espada, *modificar* el mundo que le rodea para hacerlo más humano, conquistarlo en un sentido positivo. Dice don Quijote a don Diego de Miranda: “pero el andante caballero *busque los rincones del mundo*; éntrese en

²⁶ Cfr., *La decadencia de Occidente*, tomo I, p. 395-6.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

los más intrincados laberintos; acometa á cada paso *lo imposible*” (II, 17, subrayado mío). Esta búsqueda “á cada paso” de lo *imposible* es rasgo esencial de Fausto, quien anhela nada menos que a Helena de Troya. En un pasaje del *Fausto* de Goethe, Manto expresa: “Gústame aquéllos que buscan lo imposible.”²⁷ A pesar de ello, y a pesar de que Lotario le diga a Anselmo en *La novela del curioso impertinente*: “el que busca lo imposible, es justo que lo posible se le niegue...” (I, 33), la búsqueda de don Quijote es más “posible” que la de Fausto, se centra mucho más en la realidad (recordemos que el realismo es una característica permanente en la literatura española), mientras que Fausto se centra en su propia individualidad, en su propio *ego*.

Casi todos los escritores y artistas occidentales se han visto influidos por el *sentimiento fáustico*. Hombres fáusticos son, en uno u otro sentido, negativo o positivo, individual o social: Tristán, Hamlet, don Quijote, Werther, Fausto... Todos quieren buscar y hallar, ir más allá, pasar del *non plus ultra* al *plus ultra*. Pero en un sentido *histórico* ¿qué es lo que ha ocurrido con la puesta en práctica de este anhelo? Dice Marshall Berman: “el Fausto de Goethe, universalmente considerado como la primera expresión de la búsqueda espiritual moderna, alcanza su culminación —y también su catástrofe trágica— en la transformación de la vida material moderna”.²⁸ Pero don Quijote es un hombre fáustico muy *sui generis*: él desea deliberadamente transformar la vida material de su época, pero no para acaparar, sino para *servir* a la humanidad; su anhelo es más noble que el del individualista de Fausto; sus motivos son más amplios, más ambiciosos, y la realización de su sueño más difícil, pues conlleva la burla y el sarcasmo de sus semejantes, la frustración del fracaso:

siempre que surge, a través de la historia de un país cualquiera, un hombre con la pretensión de redimir a sus semejantes,

107

²⁷ J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 895.

²⁸ Marshall Berman, “La experiencia de la modernidad”, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 1989, México, Siglo XXI, p. 81.

JUAN ANTONIO ROSADO

se alborotan los curas, los bachilleres, los barberos, los duques y los ricachos, porque entienden que solamente a ellos les es dado sacar provecho del trabajo y desvelo común, y el fruto del común laborar, que a todos ha de pertenecer, sólo ha de ser gustado por estos barbians que se insolentan y piden a gritos la degollina de todos los Quijotes y Sanchos.²⁹

La nobleza de don Quijote roza en muchas ocasiones la lucidez, la crítica inteligente de cuanto lo rodea, pero a veces la locura. Su prurito, sin embargo, se vincula más con el aspecto social, pues se trata de la evocación de los ‘comienzos’, concebidos por todas las culturas como una ‘Edad de Oro’ perfecta, ligada en algunos sentidos con el ‘paraíso perdido’, para hacer alusión al poema de Milton. A partir de la pérdida de ese Paraíso, el Tiempo empieza a transcurrir y nos va alejando de los comienzos, por consiguiente, de la perfección. Es interesante observar que el verbo ‘existir’ (del latín *ex-sistere*) significa originalmente ‘estar puesto *fuera* del origen’. Esta idea religiosa de la ‘perfección de los inicios’, que podemos hallar tanto en las mitologías prehispánicas como en el hinduismo y en la antigua religión griega, tiene su origen en la insatisfacción que todos los hombres han sentido por su época y en el anhelo de una época mejor. Pero, como lo ha advertido el cervantista Ludovik Osterc,³⁰ la Edad de Oro que concibieron Ovidio y Virgilio es distinta en muchos aspectos a la concebida por Cervantes. Mientras que la de los autores latinos es una idealización de la naturaleza, la de nuestro autor se enfoca mucho más a lo social, a las *relaciones* entre los hombres, pues en esta Edad de Oro se “ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...”; y agrega nuestro héroe: “Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia...” (I, 11). Estas palabras son las de un insatisfecho que se atreve a arremeter contra las instituciones policíacas de su época, como la de la Santa Hermandad (cfr. II,

108

²⁹ Pere Foix, *op. cit.*, p. 31-2.

³⁰ Cfr., *El pensamiento social y político del Quijote*, p. 260-6.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

45), que libera a los galeotes del rey (cfr. I, 22), y que protege al pastorcillo Andrés (cfr. I, 4),³¹ entre otras cosas. Son las palabras de un inconformista que “no respetaba ninguna ley ni norma convencional de la sociedad feudal en que vivía y actuaba”,³² y que se atreve incluso a poner en juicio su oficio de caballero a causa de su época detestable:

Y así (...) estoy por decir que en el alma me pesa de haber tomado este ejercicio de caballero andante en edad tan detestable como es esta en que ahora vivimos; porque aunque á mí ningún peligro me pone miedo, todavía me pone recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso y conocido por el valor de mi brazo y filos de mi espada, por todo lo descubierta de la tierra (I, 38).

Pero el sentimiento fáustico de nuestro héroe también se percibe con claridad en su vasta sabiduría sobre el mundo y en su ímpetu por conocer y enriquecer más a las cosas. Sancho afirma, refiriéndose a don Quijote: “Yo pensaba en mi ánima que sólo podía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no pique y deje de meter su cucharada” (I, 22), opinión que también comparte la sobrina:

—¡Ay, desdichada de mí —dijo la sobrina—; que también mi señor es poeta! *Todo lo sabe, todo lo alcanza*: yo apostaré que si quisiera ser albañil, que supiera fabricar una casa como una jaula (II, 6, subrayado mío).

³¹ Si bien don Quijote se arrepiente de haber liberado a los galeotes, se debe recordar que éstos eran parte de una *institución real*. El hidalgo les había preguntado sus delitos y, al descubrir que el castigo era injusto, los libera. Luego enloquece y los obliga a postrarse ante Dulcinea, y ellos no aceptan.

³² Ludovik Osterc, *El Quijote, la iglesia y la inquisición*, p. 23.

JUAN ANTONIO ROSADO

Don Quijote, según la sobrina, “todo lo sabe”. Lo mismo ocurre con Fausto, quien ha estudiado todo; nada le convence y le dice a Mefistófeles: “Hemos de comprobarlo, que yo en tu Nada espero hallar el Todo.”³³ Cuando don Quijote elogia la andante caballería y afirma que es “tan buena como la Poesía, y aun dos deditos más” (II, 18), lo hace como un hombre fáustico, ya que si bien todas las ciencias que la caballería encierra son necesarias para el buen desenvolvimiento del caballero en lugares alejados, recordemos que don Quijote *no era caballero de profesión*, sino que *se hizo* caballero; por lo tanto, fue su *anhelo fáustico* el que lo hizo aprender todas esas ciencias y también hacerse caballero andante. Leamos estas palabras de nuestro hidalgo, referidas a la caballería andante y que en muchos sentidos nos evocan a Fausto:

Es una ciencia (...) que encierra en sí todas ó las más ciencias del mundo, á causa que el que la profesa ha de ser jurisperito, y saber las leyes de la justicia distributiva y comutativa, para dar á cada uno lo que es suyo y lo que le conviene; ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adonde quiera que le fuere pedido; ha de ser médico, y principalmente herbolario, para conocer en mitad de los despoblados y desiertos las yerbas que tienen virtud de sanar las heridas; que no ha de andar el caballero andante á cada triquete buscando quien se las cure; ha de ser astrólogo, para conocer por las estrellas cuántas horas han pasado de la noche, y en qué parte y en qué clima del mundo se halla; ha de saber las matemáticas, porque á cada paso se le ofrecerá tener necesidad dellas... (II, 18)

Ahora leamos las palabras del Fausto de Goethe: “he estudiado a fondo filosofía, leyes, medicina y por desgracia también teología, con

³³ J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 874.

DON QUIJOTE Y FAUSTO

ardoroso esfuerzo”.³⁴ Pero a diferencia de Fausto, don Quijote justifica con una *finalidad social* esta vasta sabiduría. Fausto, por ejemplo, estudia la jurisprudencia, pero su afán es conocer, saber más. En cambio, el buen caballero, para don Quijote, tiene que ser jurisperito “para dar á cada uno lo que es suyo y lo que le conviene”. En esto radica la diferencia más profunda entre ambos personajes: el anhelo individual está mucho más marcado en Fausto; en cambio, en don Quijote hay un perfecto equilibrio entre lo individual (el hecho de cambiar de oficio) y la finalidad social. Don Quijote es más noble, nunca engaña a los demás, como lo hace con cinismo el Fausto de Marlowe, nunca piensa en obtener un premio material, sino tan sólo en cumplir con su misión social para también ser famoso, expandir su nombre por los confines de la tierra y obtener, por ende, la plenitud espiritual que el Fausto de Goethe anhela, aunque sus métodos varíen considerablemente. Si Fausto desea a Helena de Troya, don Quijote, en cambio, cual trovador evoca a Dulcinea como a una mujer intocable, pura, y no repara en decir a un mercader insolente (I, 4): “Pero ¡vosotros pagaréis la grande blasfemia que habéis dicho contra tamaña beldad como es la de mi señora!”, a quien ama como a una abstracción, como al símbolo de “todo lo provechoso, honesto y deleitable que hay en el mundo” (I, 43), y no tanto como a un ser de carne y hueso, a pesar de que las menciones de su belleza sean numerosas. Don Quijote no se abstrae de la realidad circundante, penetra en ella, la conoce, la estudia y actúa sobre ella con idealismo, con justicia, como lo haría el revolucionario a quien evoca Tomás Moro, pero también un autor más moderno, como Ramón del Valle-Inclán, en cuyo *Tirano Banderas* aparece un orador que exclama: “Demos a nuestras vidas el sentido fatal y desinteresado de las vidas estelares: liguémonos a un fin único de fraternidad, limpias las almas del egoísmo que engendra el tuyo y el mío, superados los círculos de la avaricia y del robo.”³⁵ ¿Con qué estuvo llena la vida de don Quijote sino con ese sentido anti-egoísta y con ese fin de fraterni-

111

³⁴ *Ibid.*, p. 773.

³⁵ *Tirano Banderas*, 1976, México, Espasa Calpe, Colección Austral, p. 55.

JUAN ANTONIO ROSADO

dad? Fausto, en cambio, sólo nos muestra su realidad interior y no la amplitud del contexto social en que vive.

IV

Es necesario admitir la semejanza entre Fausto y don Quijote como también su oposición. En un plano individual, ninguno de ambos está realmente satisfecho con su vida presente; ni Fausto con su sabiduría, ni don Quijote con su condición de hidalgo pobre que lee libros de caballería. Ambos quieren salir de los límites de sus respectivos mundos para encaminarse *más allá*. Ambos desean conocer más, hallar la plena satisfacción, ser famosos, conquistar lo imposible, poner en práctica su sabiduría para el logro de sus propios fines.

112

Ahora bien, en Fausto hay un sentido enteramente metafísico, no hay una plena interrelación dialéctica entre el individuo y su sociedad. Y a pesar de que el Fausto de Goethe exprese antes de morir su amor por el pueblo: "Un gentío así querría yo ver y hallarme en terreno libre con un libre pueblo. Decirle habría al momento: ¡Detente, eres tan bello!",³⁶ Fausto no tiene relación profunda, real, con la sociedad; es un ser casi aislado en el que el aspecto metafísico se coloca sobre el social. Además, Fausto desea también la riqueza material, sobre todo el de Marlowe. Recordemos que se enamora de Margarita, y esta palabra significa *perla* en latín. Don Quijote, en cambio, es un personaje mucho más rico: posee, sí, la insatisfacción individual, metafísica; pero está incluido en una sociedad y se ha percatado de que la única manera de lograr la plena satisfacción es viviendo en una comunidad justa, ya que el individuo no puede separarse de ésta. En la obra de Cervantes se aprecia con claridad la dialéctica individuo-sociedad y, por ende, el realismo es necesario. En el *Fausto*, de Goethe, y también en el de Marlowe y otros, se pone en relieve la magia, lo sobrenatural, la presencia del diablo. La magna historia de Cervantes es absolutamente realista. Es el individuo quien sufre con su pueblo, es el individuo

³⁶ P. 963, *op. cit.*

DON QUIJOTE Y FAUSTO

quien critica las injusticias de todo cuanto le rodea. Son dos hombres de condición pobre, un hidalgo y un rústico, quienes colocan en entredicho a la aristocracia y al clero, quienes protegen a los débiles y tratan de que el mundo sea un lugar habitable. Fausto, en contraposición, todo lo ve desde arriba, acaso desde una especie de torre de marfil, y el pueblo, a excepción del pasaje citado del *Fausto* de Goethe, no es nunca objeto de su interés, sino sólo su propia persona. Lo interesante es que ambas figuras son típicas del Renacimiento. El Fausto de Goethe podría representar, de alguna manera, la vuelta al mundo material, el abandono del espiritualismo medieval, pero también el individualismo y los anhelos del nuevo empresario capitalista. Con don Quijote es también un regreso al mundo, pero su mundo se halla inundado de pobreza e injusticia; por ello la voz de un idealista se hace necesaria. Nuestro héroe podría también representar los anhelos del comunismo primitivo y de la abolición de la propiedad privada, que Tomás Moro plantea en *Utopía*. Pero tanto Fausto como don Quijote van más allá de los límites del feudalismo y de alguna manera pretenden encontrar nuevas opciones para conquistar, cada uno de distinta manera y con medios diferentes, la felicidad.

Por último, sólo queda admitir que estamos conscientes de lo extenso y ambicioso del tema del presente ensayo y de que nuestras pretensiones han sido sólo *anotar los elementos esenciales* de un problema literario (y por lo tanto humano y real) de gran interés para el estudioso de las letras universales: las diferencias y semejanzas entre don Quijote y Fausto; don Quijote visto como una figura fáustica-renacentista, cuyo anhelo es más profundo que el del Fausto de Marlowe y el del drama de títeres, pero igualmente profundo que el del Fausto de Goethe, aunque de índole social y de propósitos más nobles y ricos que los de este último.

Tanto Fausto como don Quijote son figuras inmortales; han pasado, por un lado, al mundo de los arquetipos, se han mitificado, pero eso no les quita ni su intensidad ni su actualidad. Son personajes que siguen presentes, acompañando al hombre universal de todas las épocas. Don Quijote en particular es cada vez más actual, y Sancho Panza

JUAN ANTONIO ROSADO

un modelo del gobernante justo e incorruptible, posibilidad humana que puede presentarse, como también el anhelo de don Quijote; posibilidad, sin embargo, difícil en un mundo cuyos gobiernos se encuentran constituidos por negociantes, usureros y materialistas. Esperemos que un día el espíritu de Sancho reencarne en los estadistas y que así don Quijote, gracias a las valiosas enseñanzas que su escudero —representante del pueblo— aprendió de él, vea por fin resucitada la Edad de oro en la nuestra, instante en que también el Fausto de Goethe alzaré la voz para exclamar con emoción: “¡Momento, detente, eres tan bello!”, para que su anhelo de felicidad sea cumplido en el mundo que lo rodea, en su presente inmediato, antes de ser perdonado y llevado al cielo. Entonces Mefistófeles, atemorizado, escapará de la política mundial.

NOTAS

MUSIL Y LA SOMBRA DE NIETZSCHE LA DISCUSIÓN SOBRE LA CULTURA EN LA VIENA DE ENTRE GUERRAS

*Juan Cristóbal Cruz**

Robert Musil y el mundo cultural vienés de principios de siglo fueron sin duda receptivos al tipo de preocupaciones desarrolladas por los defensores de la filosofía de la vida, en boga en aquel entonces. La influencia ejercida por autores como Wilhelm Dilthey, Georg Simmel y Walter Rathenau, produjo el sentimiento que la cultural debía ser defendida frente a los embates de la racionalidad moderna, esa *jaula de acero del espíritu*. Sin embargo, esto que podemos llamar un sentimiento de malestar cultural se nutría también de sedimentos intelectuales más antiguos, como aquel conformado por el otrora profesor de la universidad de Basilea, Federico Nietzsche. El heredero de la conservadora Basilea

* Licenciado en Derecho, ITAM y Doctor en Ciencias Políticas, La Sorbona.

de Bachofen y de Burkhardt, este reputado oasis de antimodernismo, alimentó intelectualmente a las nuevas generaciones a tal punto que no es exagerado decir que Nietzsche proveyó a la atmósfera y la sensibilidad de la época de sus tópicos más recurrentes: la pérdida de una concepción unitaria del mundo, el rechazo de la idea de progreso y de la mecanización de la vida, la carencia de un fundamento ético, la desconfianza ante al hombre teórico y la ciencia; la reivindicación de un individualismo de la diferencia frente al *decadente* individualismo de la igualdad; la nostalgia de la comunidad; el diagnóstico de carencia de sentido y de nihilismo del mundo moderno; y en fin de cuentas, el sentimiento de crisis de civilización. Podemos decir que el pensamiento

NOTAS

de Nietzsche contenía en germen el *Zeitgeist* vienés de principios de siglo, pero ¿en qué consistía éste y cuáles eran sus límites? A continuación intentaremos ofrecer una respuesta, sirviéndonos particularmente del testimonio lúcido de Musil como hilo conductor.

Nietzsche y el Zeitgeist vienés

Como es sabido, con el desencanto generado por la primera Guerra mundial, el pesimismo nietzscheano iría más allá de los círculos intelectuales y se volvería un sentimiento ampliamente difundido. Sin embargo, fueron intelectuales como Hugo von Hofmannsthal quienes articularon mejor y anticiparon, desde los primeros años del siglo, el clima cultural de la Viena de la postguerra:

Nuestra época —sentenciaba Hofmannsthal— se caracteriza por la multiplicidad y la indeterminación. Ella no puede más que apoyarse en lo que se desliza (*Das Gleitende*). Tiene conciencia que lo que las otras generaciones creían sólido, es de hecho *das Gleitende*. Debemos renunciar al mundo antes de su hundimiento.¹

¹ Hugo von Hofmannsthal citado por Jean-Pierre Cometti, *Wittgenstein et la critique du monde moderne*. Es en la

Los contemporáneos de Robert Musil compartían ampliamente este sentimiento de que lo que una vez tuvo consistencia estaba en proceso de desagregación. La “conciencia de la apariencia”² que era el estigma de esa generación, se fundaba en la convicción de que el mundo ya no podía ser interpretado ni física ni moralmente como algo determinable, estático u objetivo. Se tenía la convicción de que la conciencia del hombre había perdido su vieja unidad y debía ser concebida, en adelante, como un conjunto desordenado de sentimientos y experiencias o como un universo de sensaciones compuesto por una multiplicidad de perspectivas y carente de todo criterio, no arbitrario, de jerarquía. En uno de sus numerosos *Ensayos* Musil mismo nos confirma este cambio de percepción, entre los años 1900 y 1920, producido por el sentimiento de que se había dejado atrás por la confian-

Carta a Lord Chandos (1902) donde Hofmannsthal se ocupa de la desintegración de la lengua y del yo empírico, pero aún propone aquí, como vía de reconstrucción del yo y del mundo, la conciencia mística. Una descripción análoga de la época se puede encontrar en Hermann Broch. A este respecto el lector se puede referir al retrato de Broch realizado por Hannah Arendt en *Vie politiques*, particularmente, p. 152.

² Nietzsche, *La gaya ciencia*.

za y la certeza, y en su lugar aparecía un mundo carente de orientación:

...al principio, en este caos intelectual, hubo una forma de polarización, la ilusión de una coherencia de finalidades que más tarde se debilitó para dejar lugar a otra, más débil, durante el momento del expresionismo, que se desvanece claramente hoy en día, para no dejarnos sino un desorden desalentador semejante al que se ve en la limadura de un campo desmagnetizado.³

Ya su primera novela, *Las tribulaciones del estudiante Törless* (1906), anticipaba este clima intelectual; pero es en *El hombre sin atributos* (1930) donde la influencia de los temas nietzscheanos es más clara, a tal grado que ciertos personajes de esta novela giran fascinados casi exclusivamente alrededor de ellos. Con su caída final en la locura, el caso de Clarisse es el más explícito, ella lleva el heroico modelo nietzscheano hasta la destrucción de su propia persona.⁴ Musil lo con-

fiesa en su diario, no sin una cierta sobriedad sarcástica y sin dejar de pensar en el final trágico o, más bien, patético del propio Nietzsche: “*Ecce Homo*: el paralelo con Clarisse salta a la vista. Bajo una forma caricaturesca, ella calca literalmente su vida en los descubrimientos y las fórmulas personales de Nietzsche.”⁵ La figura de Nietzsche no era solamente para Musil la de aquel que había hecho con su crítica de la cultura moderna el diagnóstico más logrado de la época; era también aquel “que ha descubierto cien nuevas posibilidades...”⁶ Este papel de vanguardia cultural asignado a la obra del autor de *La gaya ciencia* permite explicar la diversidad de posiciones políticas y culturales que producía en los contemporáneos de Musil. Él lo percibía con claridad: “Acción de un gran hombre: cómo Nietzsche ha actuado sobre mí y de otra forma sobre Thomas Mann y aún de manera diferente sobre K. Hiller. Los mejores alumnos son enemigos.”⁷

³ Musil, *Essais*, p. 356. Cfr. Jacques Bouveresse, *L'homme probable, Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*.

⁴ A este respecto, véase el excelente análisis de Juan García Ponce, *El reino milenario*, Pre-textos, 1979, p. 190-4.

⁵ Musil, *Journaux*, I, p. 313.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ Musil, *Essais*, p. 590. Véase, Richard Hinton Thomas, “Nietzsche en la Alemania de Weimar y el caso de Ludwig Klages” en Anthony Phelan, *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*.

NOTAS

Límites y debilidades de la programática nietzscheana

Para Musil, como para muchos de sus contemporáneos, se trataba de proseguir algunas de las vías abiertas por Nietzsche. Sin embargo, no dejaba de cobijar, a un mismo tiempo, fuertes reservas frente a algunos de los rasgos centrales de la obra del autor de *Ecce homo*. No sólo percibía una obra inconclusa, ya que “Nietzsche ha abierto cien posibilidades pero no ha realizado ninguna”,⁸ sino que también consideraba que su aparente radicalismo conducía a exigencias que eran simplemente irrealizables. Esto es seguramente lo que quería mostrar Musil con el personaje de Clarisse, quien ante la pérdida de sentido y de orientación de la época propone celebrar “un año Nietzsche” (§56).⁹ El acto mismo de proponerlo resulta al mismo tiempo ingenuo y monstruoso y hace patente lo incongruente de tomar al pie de la letra las propuestas de Nietzsche. En realidad Musil deploraba el dramatismo nietzscheano por su inocuidad o patetismo en períodos

normales, y su carácter exacerbador e irracional en los turbulentos (como durante la funesta época del nazismo). También lamentaba la carencia de unidad propia de la forma literaria adoptada por Nietzsche: el aforismo.¹⁰ Si bien Musil mismo se interesaba por la eficiencia dramática de esta forma literaria, no deja de reconocer, que sin gran dificultad degenera en una fácil seducción dirigida más al sentimiento que a la inteligencia,¹¹ más propicia a crear una atmósfera que a producir argumentos coherentes: “Nietzsche no es un alimento, es un tónico”,¹² decía en esta misma época de forma análoga y reveladora Paul Valéry.

Alejado de la voluntad de escribir “con sangre” (*Schreibe mit Blut*) como lo proclama el autor de *Así hablaba Zaratustra*, Musil se inclinaba por la economía desdramatizada de la forma clásica de la escritura, y al mismo tiempo desdeñaba la

¹⁰ A pesar de lo defendido por Heidegger es evidente que Nietzsche hubiera optado por otro tipo de escritura si hubiera pretendido un pensamiento plenamente articulado. Ver Heidegger, *Nietzsche*. Véase también, Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*.

¹¹ *Journaux*, II, p. 252 y p. 280.

¹² Sobre este punto véase el artículo de Jacques Bouveresse, “Philosophy from an Antiphilosopher” in *Critical Inquiry*, invierno 1995.

⁸ Musil, *Essais*, p. 81.

⁹ §56 “*Lebhafte Arbeit in den Ausschüssen der Parallelaktion. Clarisse schreibt an Se. Erlaucht und schlägt ein Nietzsche-Jahr vor*”.

focalización en la singularidad de los acontecimientos propia a una escritura (auto)biográfica. Para evitar las confusiones de algunos comentaristas de la obra de Musil, vale la pena detenerse un momento en este punto. A primera vista su obra —desde el personaje del joven Törless hasta el de Anders-Ulrich— expresa temas y motivos autobiográficos, lo cual lo sitúa en la tradición literaria comenzada por Goethe, donde la literatura no es sino la confesión del gran hombre.¹³

La escritura de Musil se encuentra en las antípodas de esta posición, lo que le interesaba en el fondo, como lo muestra una lectura atenta de su obra, eran los *tipos* humanos que podían representar la época, y a través de ellos la relación entre intelecto y sentimiento: “lo que importa, no son las correlaciones de pensamientos y de sentimientos expuestos por un personaje, fuera éste el mío, sino únicamente esas mutuas correlaciones”.¹⁴ A primera vista esto puede sorprender, ya que frente a una época que era resentida como amenazante para todas las formas de la individualidad, Musil parecía abandonar el último reducto posible de una identidad personal, es decir la

literatura. Pero antes de hacer un juicio apresurado, debemos aceptar que había poderosas razones que lo llevaban a considerar sino imposible en todo caso irrelevante escribir en *nuestra* época en primera persona, o de construir personajes a partir de una particularidad biográfica,¹⁵ lo cual por lo pronto indica simplemente que Musil consideraba que el problema de la individualidad no puede ser tratado seriamente como un *factum* inmediato y evidente, es decir, sin tomar en cuenta su dificultad actual.

Entre las razones de esta dificultad podemos decir que, en forma análoga a la manera como la noción de la cosa en sí se había vuelto cuestionable en filosofía, Musil consideraba que las nociones de carácter, identidad o personalidad se habían vuelto problemáticas en literatura, debido a la descripción humana realizada por las ciencias —desde las matemáticas y la estadística hasta la sociología— antes que al propio desarrollo de la literatura. Como es sabido, Musil seguía cuidadosamente los trabajos más avanzados de su época en la estadística, que lo llevaban a considerar —de manera semejante a Adolphe Quételet y a Émile Durkheim— las regularidades y las tendencias estadísticas como más

¹³ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, §68.

¹⁴ Musil, *Journaux*, t. II, p. 163.

¹⁵ Cfr., Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, p. 203.

NOTAS

significativas en la vida social e incluso en la individual, que los hechos particulares. En los medios científicos la ley de los grandes números llevaba a poner en duda no sólo el valor de lo individual y de lo contingente —que desaparece en el resultado final— sino también la pertinencia misma de la noción de causalidad, ya que se abría la posibilidad de que todas las leyes de la naturaleza fueran de tipo estadístico.¹⁶ Así, Musil no podía sino concluir que la noción de causalidad, sobre todo en su versión de una causalidad estricta, que hasta entonces había permitido construir una narración lineal y particular, se había vuelto insostenible e irrelevante. No es extraño entonces que los autores de su misma generación como Thomas Mann, Joyce y Proust coincidieran en diagnosticar la insuficiencia de la narrativa tradicional “en relación al desarrollo de la inteligencia”,¹⁷ y lograsen describir un mundo en disolución. A pesar de ello Musil les reprochaba escribir “como antaño, cuando se creía aún que el contorno de las cosas era sólido”.¹⁸ Podemos decir entonces que Musil no sólo era escéptico ante el valor del acontecimiento o del hecho

único, propio de la descripción biográfica sino también frente a la concepción de ‘realidad’ imperante hasta entonces. Sólo así podemos entender por qué, en su celebre entrevista con Oskar Maurus Fontana (*Was arbeiten Sie? Gespräch mit Robert Musil*, 1926), nuestro autor afirmaba que otorgaba más importancia al significado de los acontecimientos que a los acontecimientos mismos. Es decir, que confería más importancia a lo espectral de la realidad que a la realidad misma.¹⁹

¹⁹ “Gewiß. Wenn ich dabei den Vorbehalt machen darf, *keinen* historischen Roman geschrieben zu haben. Die reale Erklärung des realen Geschehens interessiert mich nicht. Mein Gedächtnis ist schlecht. Die Tatsachen sind überdies immer vertauschbar. Mich interessiert das geistig Typische, ich möchte geradezu sagen: das Gespenstische des Geschehens”, *Die literarische Welt*, 30 de abril de 1926. De aquí nuestra distancia frente a la crítica de Maurice Blanchot (*Le livre à venir*), que a pesar de su indudable calidad, tiende a marginar tanto las preocupaciones como las pretensiones de la obra de Musil a favor de una concepción particular de la literatura. Puesto que aquí nos ocupamos del significado cultural de las obras, podemos agregar que es claro que los esquemas intelectuales impidieron al joven Blanchot tener la lucidez que Musil tuvo frente a su época.

120

¹⁶ Una serie estadística esta compuesta por hechos que en sentido riguroso no tienen ninguna relación mecánica entre sí.

¹⁷ Musil, *Brife*, 1901-42.

¹⁸ *Ibid.*

De lo anterior se desprende también que Musil estaba al fin de cuentas lejos de prolongar esa tradición que desde Goethe oponía la vida a la teoría y que con Nietzsche se había vuelto desprecio abierto por el hombre teórico y fascinación por una vida menos ordenada por el intelecto que por la tradición y el instinto.²⁰ Es decir, Musil no compartía, por ingenua, esta nostalgia, sobre todo la del joven Nietzsche —y también del joven Hegel— de una comunidad sustentada en un consenso espontáneo e intuitivo.²¹ Al contrario de la forma en que el pensamiento de Nietzsche había sido adoptado en el contexto de su época, con pronunciamientos a favor de la ‘pureza’ del acto creador o de la experiencia ética, Musil deseaba devolver al pensamiento (teoría, inteligencia, racionalidad) el lugar y dignidad que le

correspondían tanto en el ámbito individual como social. A su parecer la oposición entre vida e intelecto no sólo deriva de una falsa concepción normativa sino también de una errónea comprensión del acto creador o del acto ético, al reducirlos a una expresión espontánea o a una intuición. En efecto, invirtiendo a Nietzsche (y a Freud), Musil sostenía que no hay actos significativos, ni en la cotidiana como en la vida apasionada o mística, que carezcan de un mínimo de comprensión y articulación intelectual. Más aún, la profunda vida apasionada, ética o estética y sus realizaciones, requieren de un alto nivel de articulación y mediación intelectual —como exclamaría Miguel Ángel *si pinge col cervello, non col mano* (“se pinta con el cerebro, no con la mano”). El sentido ético y la obra de arte no se realizan, según lo defendía Musil, sino al costo de investigaciones, tentativas o esbozos, es decir la expresión lograda sólo se obtiene mediatizada por el examen retrospectivo y la distancia crítica: “se necesitan ojos incluso en los ojos mismos, ojos para mirar como miran” sentenciaba Baltasar Gracián.²² En este sentido, las ambigüedades del pensamiento del profesor de Basilea permiten juzgar a Nietzsche

²⁰ Thomas Mann coincidirá a este respecto con Musil: *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer erfahrung*.

²¹ La valoración que hace Nietzsche de las ciencias es ambigua, razón por la que frecuentemente se mencionan dos periodos que se oponen, uno “positivista” en el que Nietzsche ve en las ciencias una capacidad de liberación, por su fuerza crítica (sobre todo frente a la religión); y otro en el que las ciencias y su voluntad de verdad son vistas como reminiscencias (negativas) del platonismo y del cristianismo.

²² A este respecto, véase también los ensayos de Edgard Allan Poe.

NOTAS

contra Nietzsche, tal como lo hace Musil citando en una de las notas de su diario un texto de *Humano, demasiado humano*:

En realidad la imaginación del buen artista o pensador, no deja de producir de lo bueno, de lo mediocre y de lo malo, pero su *juicio* (el subrayado es de Nietzsche) extremadamente agudo y ejercitado, rechaza, escoge, combina; vemos hoy, gracias a los Cuadernos de Beethoven, que él compuso sus más magníficas melodías poco a poco, extrayéndolas por decirlo así de múltiples borradores. En cuanto a quien es menos severo en su elección y se confía de buena gana a su memoria reproductora, podrá en todo caso convertirse en un gran improvisador; pero es un bajo nivel éste de la improvisación frente a la idea escogida con pena y seriedad para una obra. Todos los grandes hombres eran grandes trabajadores, infatigables cuando se trataba de inventar, pero también de rechazar, de elegir, de rehacer, de arreglar.²³

²³ Musil, *Tagesbücher, 1937-1941*; Nietzsche, *Humano demasiado humano*. No sabemos si Karl Popper conocía esta cita de Nietzsche, pero resulta

Evidentemente nuestro autor va más allá de Nietzsche puesto que no sólo afirma la necesidad de la distancia crítica para la obra estética o la existencia ética, sino que supedita la sensibilidad a la riqueza intelectual: “esta fuera de duda que el sentimiento de San Francisco no se distinguiría de cualquier zapatero que se castrara y se crucificara en un acceso de entusiasmo religioso si no es por la intensidad intelectual que se le asocia...”. Ciertamente Musil no pretendía abolir la distancia abismal que separa al genio del simple hombre de excelencia y disciplina quizá no es abusivo pensar que habría coincidido con la demostración de la distancia insalvable frente al genio que ha señalado más recientemente otro austríaco, Thomas Bernhard, en su novela *Der Untergeher*. No obstante esta distancia establecida por el peso aplastante del genio encarnado en la otra por Glenn

interesante, observar que en su ensayo “La autocrítica en la ciencia y en el arte” (*En Busca de un mundo mejor*, 1994, Paidós), se refiere a los mismos borradores de Beethoven para defender el mismo argumento. Popper dice haberlos visto “hace muchos años” en una exposición en Viena, quizá también visitada por Musil; pro cierto, Popper dirige su ensayo contra dos celebres vieneses de principios de siglo, Karl Kraus y Adolf Loos, a quienes conoció personalmente.

Gould, Bernhard dice que la primera impresión provocada por aquél es la de un teórico de rara inteligencia que se revelará más tarde, también, como un obsesionado de la autodisциплина.

Esta distancia no tanto frente a Nietzsche sino sobre todo a la recepción más común de su obra, es fundamental para entender a Musil.²⁴ Ahora bien, si la literatura se interesa por los tipos impersonales más que por los caracteres dando mayor margen a la reflexión que a la expresión de la subjetividad, esto no impide que uno de los problemas centrales de *El hombre sin atributos* sea, como en la obra de Nietzsche, la interrogante ética del cómo vivir.

Esta última afirmación debe ser aclarada. En primer lugar, desde el punto de vista de su función, la ex-

periencia literaria era concebida por Musil como la que permite articular el saber teórico con la sensibilidad, abriendo “la posibilidad de una existencia predominantemente intelectual y sin embargo de gran sentido”.²⁵

Musil podía así gracias a la fuerza intersubjetiva de la coherencia intelectual escapar al subjetivismo —que nos atrevemos a llamar ‘nietzscheano’— de la vanguardias estéticas,²⁶ sin arribar por cierto a la filosofía propiamente dicha.²⁷ Asimismo, Musil tenía poderosas razones para creer que la literatura sicologizante o de tipo impresionista o expresionista, en el mejor de los casos desemboca en un autismo narcisista; y no tardaría en constatar los efectos del expresionismo convertido en una estética de masas. Mientras que, a sus ojos, el interés por los tipos generales se justificaba porque en ellos reside la condición de posibilidad de toda verdadera individualidad. Ésta

²⁴ Razón por la cual no podemos compartir ni el punto de vista Manfred Frank (Manfred Frank “*L’absence de qualités*” à la lumière de l’épistémologie, de l’esthétique et de la mythologie) quien sostiene que el interés central de Musil es la experiencia del “otro estado”, es decir la experiencia mística; ni tampoco como lo asegura Jacques Bouveresse, el deseo de delimitar, a semejanza del joven Wittgenstein, de Simmel y Bergson, la esfera de lo “ratioïde” de la “non-ratioïde”; sino de llevar a la razón al borde mismo de la mística, es decir sin abandonar la conciencia reflexiva.

²⁵ Musil, *Journaux*, I, p. 44.

²⁶ A este respecto Deleuze, y más recientemente Luc Ferry (*Homo Aestheticus. L’invention du goût à l’âge démocratique*), interpretan a las vanguardias como esencialmente nietzscheanas.

²⁷ Maurice Blanchot, en su crítica a Musil (*op. cit.*) tampoco ve este punto. Musil no pretende abandonar la autonomía de la literatura pero tampoco encerrarse en un formalismo que a terminaría por desgastarse.

NOTAS

era para él la forma inevitable de abordar los problemas de la época, como la identidad misma de los individuos. Se requería entonces privilegiar el análisis de los fenómenos generales antes que lo singular y espontáneo. Pero al mismo tiempo, Musil seguía siendo fiel aquí al ideal humanista de formación (*Bildung*), es decir a la idea de romper y sobrepasar lo espontáneo y lo natural para elevarse a lo universal.

Esto nos lleva, en segundo lugar, al punto de vista valorativo: a diferencia de aquellos nietzscheanos que, como Klages, oponían el Alma (*Seele*) al espíritu (*Geist*) e intelecto (*Der Geist als Widersacher der Seele*), Musil sostenía que la vida que vale la pena de ser vivida es aquella que logra combinar el más alto grado de intelecto con la vastedad más amplia del sentimiento.

El interés que Musil otorgaba a este problema no era fortuito; si algún sentido podía tener la afirmación de Nietzsche de “la vida como una experiencia del conocimiento”,²⁸ residía en el hecho de que la relación esencial entre el pensamiento y la vida, entre el intelecto y el sentimiento, entre el saber y la autonomía del arte—en fuerte contradicción en la Viena de su época—exigía ser resuelta, puesto que en su solu-

ción se jugaba la posibilidad en el mundo moderno de una vida lograda, e incluso la viabilidad cultural de nuestra época.

Sólo bajo este supuesto podemos entender la insistencia con la que Musil escribió al joven Adolf Frisé, su futuro editor, sobre esta articulación que le parece fundamental:

El sentido que doy a la palabra espíritu en el libro implica el entendimiento, el sentimiento y su interpenetración recíproca (era así en la edad de piedra y lo será todavía en el futuro). Y el problema, al menos el principal problema de *El hombre sin atributos* consiste en que la renovación permanente de esta tríada presenta hoy en día dificultades a las cuales es necesario encontrar nuevas soluciones.²⁹

Como hemos visto, los intelectuales de la Viena de principios de siglo resintieron como insatisfactorias y problemáticas las formas de expresión cultural que la época les ofrecía. La sentencia para ellos era clara: la interrogante cultural de nuestra época no ha sido resuelta y se encuentra comprometida en el proceso y evolución que actualmente presenta la Modernidad. Musil coincidiría en este

²⁸ *La gaya ciencia*.

²⁹ Musil, *Letras*, p. 171.

NOTAS

diagnóstico con los representantes de la filosofía de la vida, sin embargo, difirió desde el primer momento respecto de las terapias sugeridas. Más aún cuando ellas tendían a convertirse en respuestas puramente reactivas e irracionales, como sucederá con algunas versiones del nietzscheanismo vienés. Desafortunadamente, a pesar de la desesperada lucha intelectual de un autor como Musil, aquéllas terminaron por prevalecer, con las trágicas consecuencias que nuestro siglo no tardaría en padecer.

NOTAS

ÉTICA Y VIDA EN BIOÉTICA

*Lizbeth Sagols**

126

La bioética se ha entendido como la regulación ética de los problemas que plantean los avances de la investigación científica y la aplicación de la tecnología a la biología y la medicina. Parecería entonces que en este ámbito la reflexión ética estaría destinada a tomar decisiones sobre la intervención de la tecnología en el cuerpo de las personas a fin de lograr, por ejemplo, los mejores métodos de reproducción, el alejamiento de la muerte o la posibilidad de aplicar la eutanasia, el trasplante de órganos, la disminución del dolor, así como regular en general todos los problemas que trae consigo la relación médico-paciente. Los principios básicos en esta toma de decisiones son, según el *Informe Belmont*, el respeto a la autonomía del paciente, la beneficencia y la justicia social (la cual implica —especialmente en las sociedades superpobladas— un enfoque de

economía y gasto, e incluso de utilidad del individuo para la sociedad).

Sin embargo, según sabemos desde Aristóteles, la vida humana no se reduce a su dimensión biológica o corporal, pues “la palabra vivir tiene muchos sentidos”¹ —afirma en *Del alma*, y más adelante precisa:

decimos que una cosa vive si está presente en ella alguna de las cosas siguientes: mente o pensamiento, [imaginación], sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción.²

Cuando algo vive en el pensamiento y la imaginación, tiene un movimiento o acción [*ergon*] que se satisface en sí mismo y por ello adquiere un grado de perfección mayor

¹ Aristóteles, *Del alma*, 1973, Madrid, Aguilar, Libro I, Cap. 2, 413 a.

² *Idem*.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

al de aquello que sólo vive en la nutrición, el crecimiento y la corrupción. Así, Aristóteles distingue entre *bios* y *zeion*. *Bios* es el primer grado de la vida, mientras que *zeion* (que corresponde al adjetivo admirable, magnífico: 'divino') es la búsqueda de perfección, de excelencia o virtud y, por tanto, de felicidad; es la actividad que se satisface en sí misma, en su propio ejercicio, en el despliegue de su energía: es la vida espiritual o del pensamiento, actividad a la cual le es inherente la sabiduría.³ En el hombre, el *bios* tiende al *zeion*. La vida humana no se reduce a la regulación de los instintos, sino que conlleva una tendencia a la perfección. Esta tendencia implica ciertamente una elevación, es algo 'divino' (digno de admiración), pero no produce una ruptura respecto del *bios*, sino más bien se da en continuidad con él, pues parte de las funciones corporales.

Igual que Aristóteles, otros filósofos han reconocido que la vida en general, en todos sus niveles, implica la propuesta de fines: es apetito o deseo (*connatus*) que busca auto-

afirmarse, y por ello mismo es direccionalidad y sentido. El fin más inmediato es, desde luego, la nutrición destinada a la conservación; este fin está presente tanto en las plantas como en los animales y en el hombre. Ya desde el nivel de la mera materia, la vida implica transformación de sí misma, pues la nutrición conduce al crecimiento. Por el deseo, todo cuerpo se trasciende a sí mismo. Ningún cuerpo es objeto puro, siempre implica acción o posibilidad. La vida es lo que busca superarse a sí misma, es voluntad de poder: aumento y expansión creativa —afirma Nietzsche. Tal impulso a ir más allá de sí, como señala el filósofo francés, André Gorz,

se observa en la encarnación perfecta de la motricidad que es la fiera en reposo, en la fuerza que significa un músculo liso o anudado, en la encarnación de un poder cuasi cósmico que son los paquidermos, en la potencia traidora, observadora o asfixiante que son las serpientes.⁴

Pero resulta indispensable advertir que en la vida propiamente humana los fines se complican, ya que en ella intervienen la imaginación,

³ El *zeion* es un adjetivo que aplica Aristóteles tanto al máximo grado de inspiración poética como a la vida contemplativa, a la sabiduría y felicidad que ésta implica. Vid. *Ética nicomaquea*, Libro X, Cap. VII.

⁴ Gorz, *Fondements pour une morale*, 1977, París, Editions Galilée, p.180.

NOTAS

la autoconciencia y la libertad: no basta con la nutrición y la conservación del cuerpo, incluso estos fines naturales se pueden postergar para dirigirlos a otras metas dictadas por la autoconciencia. Asimismo, el hombre dota de significado a las necesidades e incluso tiene la posibilidad de traicionar sus propias metas. La vida humana se caracteriza por la alternativa y la ambigüedad, por la libertad o indeterminación ontológica radical.

El mismo Darwin señala en *El origen del hombre* que lo propio del ser humano es el conflicto reflexivo, pues tiene una estructura mucho más compleja que la de las especies inferiores. Gracias a la memoria, a la consciencia del tiempo, a la imaginación activa, al raciocinio, a la capacidad de admiración, al lenguaje y la simpatía, el hombre se hizo consciente de las consecuencias de sus actos y pudo alterar los instintos aprendidos anteriormente, alcanzando de este modo, una mayor solidaridad con sus semejantes.⁵ Por ejemplo, las golondrinas pueden abandonar a sus crías a las que han alimentado du-

rante largo tiempo, ya que en ellas el instinto materno compite con otro más perseverante que es la necesidad de emigrar; mientras que el hombre gracias a que está dotado –para bien o para mal– de una memoria mucho mayor y una imaginación más activa, no puede emigrar con el grupo y abandonar a sus crías sin sentirse amargado y sin que aparezca en algún momento el remordimiento.⁶ De tal oposición surge la necesidad de seguir al deber, el cual –en opinión de Darwin– probablemente no sea sino la representación más persistente del instinto.⁷

Y más allá de Darwin, es posible advertir que la contradicción humana no se da únicamente entre unos impulsos y otros, sino que invade el ser mismo del hombre, él es una tensión permanente entre instintos y razón, entre cuerpo y alma (naturaleza y cultura), entre el yo y los otros, entre lo mejor y lo peor, y entre proyecto, memoria y la necesidad de vivir en el presente. El ser del hombre –como advirtieron los griegos en general– está en una tensión y un movimiento perpetuo porque lleva en sí el no-ser: el vacío, la *carencia*, la otredad, y este vacío o insuficiencia originaria es el principio de movimiento que le permite trascender

⁵ Vid., Darwin, *El origen del hombre*, 1966, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1a. parte. Cabe resaltar el énfasis de Darwin en la liga entre moralidad y temporalidad, que muestra las raíces vitales de este vínculo.

⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

NOTAS

el nivel de la mera necesidad con la obra de la libertad.

Así pues, la imaginación, el pensamiento y la misma condición contradictoria del hombre hacen que éste tenga ciertamente unas leyes naturales, y que no obstante la condición humana no sea simplemente biológica. Dicho de otro modo: la vida del hombre implica necesidades naturales, pero también una forma no natural de satisfacerlas. La vida humana da origen a una 'segunda naturaleza', la cual es el orden de la cultura y de la ética. En el nivel básico y radical, la ética viene del *bios*; ella ha de atender a la vida y ser literalmente *bio*-ética. Este sentido de la bioética puede encontrarse ya en pensadores como Aristóteles, Spinoza y Nietzsche —cabe también rastrear esta posibilidad en los griegos en general. Por distintas vías, estos filósofos parten del apetito y la potencia vital y encuentran que la virtud consiste precisamente en el aumento de la potencia, en la autoafirmación.

“Virtud y potencia son lo mismo” —afirma Spinoza de manera novedosa frente a la tradición dualista.⁸ Y con base en esta convicción nos ofrece pensamientos sobre la relación

⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el modo geométrico*, Alianza, definición VIII de la Cuarta parte.

entre ética y vida tan ilustrativos como el siguiente:

El fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. [Así pues] la virtud debe ser apetecida por ella misma y no se da nada que sea más excelente o más útil para nosotros que ella, a causa de lo cual debiera ser apetecida.⁹

Virtud es vigor, y la potencia vital es virtuosa en sí misma. Es con la fuerza vital con lo que el hombre crea su *ethos*, su carácter, su disposición hacia la mejoría o el bien, su rostro propiamente humano.

La vida implica la ética y ésta está al servicio de la vida. La bioética se torna entonces en la ética que parte del vitalismo y lo refuerza; a la vez, ella es el vitalismo que hunde sus raíces en la construcción de un *ethos*. Y si esto es así, la bioética no puede ser la mera regulación de los problemas prácticos que atañen al cuerpo, sino que ha de atender al orden del *sentido* o de los fines de la vida propiamente humana.

Sin embargo, también es cierto que vida y ética pueden limitarse

⁹ Spinoza, *op. cit.*, Escolio de la Proposición XVIII de la Cuarta parte.

NOTAS

mutuamente. La ética parte de la autoafirmación, pero ella implica la negación. El *ethos* o carácter implica definición, renuncia y responsabilidad. El hombre ético sabe que no todas las alternativas vitales son igualmente posibles. IncurSIONAR en todas ellas conduce a la desmesura o *hybris*, a la prepotencia, la soberbia o la locura. El hombre ético sabe que la vida propiamente humana implica adquirir forma y tender a la excelencia, al *zeion* del que habla Aristóteles. Con el límite, la ética intensifica a la vida y la moldea. El límite refuerza la relación entre uno y otro término.

Es verdad que la negación ha ocasionado, en distintos momentos de la historia, la contraposición de la ética a la vida. La ética ha buscado reprimir el deseo y la vitalidad a fin de conseguir la excelencia en un mundo superior al material, y ha buscado también cumplir con las exigencias del deber racional que ignora tanto a la pasión como a la vida en sociedad. Esto ha traído enfermedad y enajenación para el hombre —según ha sido denunciado por Marx, Nietzsche y Freud. Pero en estos casos la negación ética ha sido desvirtuada, asumida como condena o desprecio del cuerpo y del individuo mismo, no como definición y potencia de vida. Esta negación está íntimamente unida a la

devaluación del mundo, por esto no hace prosperar la virtud afirmadora del hombre y la tierra.

Y asimismo, puede advertirse la posibilidad de que la vida imponga límites a la ética. Aunque la vida humana contiene un impulso al perfeccionamiento y a la virtud, también es propio de ella el exceso. No hay una armonía estática y ‘conservadora’ entre el *connatus* y el *ethos*: hay más bien una tensión que puede romperse y dar lugar al desequilibrio. Pues el impulso de crecimiento en que consiste la vida humana puede quedar atado a la pura manifestación de la fuerza sin tender a fines propuestos por el pensamiento, el afán de crecer y la imaginación creativa. La vida puede perder el sentido de su trascendencia y quedar anclada en la mera manifestación de la fuerza, puede reducirse al nivel del *bios*.

En la actualidad vivimos un desequilibrio ocasionado por el predominio de la necesidad sobre la libertad y por el imperio de la tecnología. Hay una crisis de los fines libres de la existencia como son la vocación teórica o contemplativa: el afán de saber para ser y para comunicar, la capacidad de asombro, la auténtica curiosidad científica, el respeto a lo real y a los otros, la comunicación libre, veraz y amistosa, el goce de las propias potencias creativas, así

NOTAS

como el disfrute de la tierra. Dicho de otro modo, la ciencia se hace valer por su aplicación y ha olvidado que —como bien lo sabían los griegos— ella vale fundamentalmente como conocimiento y explicación, como cumplimiento de la dimensión no utilitaria del hombre, la dimensión en que éste actúa desinteresadamente: por afán de atender a lo real, sin otra intención que la de unirse a lo real mismo y a los otros hombres mediante el acto de ‘dar razón’.¹⁰ La mayoría de los científicos olvidan que, además de las actividades utilitarias existen aquellas que siendo inútiles pragmáticamente prestan al hombre el servicio de la comunicación y el de saberse libre —aunque sea en cierto grado— de la dimensión utilitaria (como lo saben los grandes artistas).

La necesidad de sobrevivir en medio de una creciente sobrepoblación exige un incremento tal de la tecnología que ha dado origen a la tecnocracia y ocasionado que la vida misma se convierta en algo artificial —piénsese no sólo en los adelantos de la genética que tienden a hacer posible el sueño eugenésico, sino también en lo artificial del aire, del

cultivo de granos, plantas y frutos alterados, en la lluvia ácida, etc. El predominio de la tecnología y la artificialidad de la vida ocasionan que esté en peligro tanto la existencia libre del hombre como su sobrevivencia y la de la tierra.

Es esta vida la que impone un límite a la ética. Sólo que este límite no fortalece la relación entre ambos términos, sino que amenaza con romperla haciendo lejana la construcción de un *ethos*. Cabe advertir que el imperio de la vida artificial es paralelo a la ausencia de la negación o renuncia que requiere la auto-definición existencial. Y es que la técnica ha ampliado a tal grado nuestras posibilidades que nos incita a vivir la potencia vital como ilimitada: todo lo que era un sueño fantástico se hace real o, al menos, virtualmente real. Como lo han destacado diversos pensadores contemporáneos, el eje existencial de la tecnocracia es el poder, el dominio y la explotación de la naturaleza para beneficio de la sobrevivencia y comodidad de la humanidad. La tecnocracia asume la voluntad de poder no sólo en su dimensión creativa, sino en su dimensión —también anunciada por Nietzsche— de explotación y exterminio. El hombre no pone límites a su poder y en esta medida hace peligrar la vida ética y la sobrevivencia misma.

131

¹⁰ *Vid.*, Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, México, FCE. Se habla aquí de desinterés utilitario, mas no, por supuesto, de desinterés vital o falta de compromiso con la teoría.

NOTAS

Vivimos una situación límite en la que imperan dos paradojas amenazantes. Por un lado, la tecnocracia se debe en gran parte al afán de satisfacer necesidades básicas como el hambre y las condiciones aceptables de vivienda y salud. Sin embargo, la escasez de materias primas para la alimentación crece día a día, así como la pobreza e insospechadas modalidades de enfermedad. Pudiera ser que todos nuestros esfuerzos fueran inútiles. Como afirma Eduardo Nicol:

El problema final, que vendrá a ser el único, no es el de los juicios y los proyectos, sino el de los recursos. Los cuales están ahora ciertamente mal distribuidos entre *los hombres*; pero lo grave es que no sabemos si bastarán para el *hombre en general*, para sostener la presencia de la especie humana en la tierra. Cuanto más aumentan los recursos técnicos, más disminuyen proporcionalmente los naturales.¹¹

La segunda paradoja —íntimamente relacionada con la anterior— es que estamos obligados a servirnos de los medios que exterminarán a la humanidad y devastarán la tierra. Hay una

tiranía de la técnica —como ha sido lúcidamente precisada por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*.¹² Si dejáramos de usar la tecnología avanzada, dejaríamos de satisfacer las necesidades básicas y quedaríamos incomunicados unos de otros.

No obstante, quizá sea tiempo de replantear los fines de la existencia y las alternativas que nos ofrece la técnica desde una bioética próxima a la sabiduría: el cultivo de la libertad creativa y el diálogo entre los hombres, la recuperación de la liga fundamental del hombre con la tierra y la necesidad libre de conocerla sin llegar a explotarla al grado de volverla contra nosotros; una bioética próxima a la confianza en el poder constructor del límite ético.

Por supuesto, no se trata de despreciar la técnica, ni mucho menos de intentar detener la investigación científica que la hace posible sino de distinguir entre la ciencia como conocimiento desinteresado, que cumple al hombre en la libertad contemplativa, y la ciencia aplicada, la cual ha de contribuir humanizar la vida y no a mecanizarla. La ética no puede detener por decreto los avances de la tecnología, pero de la misma manera, la tecnología no puede bloquear la reflexión ética sobre los

¹¹ *Ibid.*, p. 74.

¹² 1995, Barcelona, Herder.

fines de la existencia. No conviene sacralizar los avances tecnológicos y exaltar el poder humano, como si no hubiéramos recibido lecciones de la muerte de múltiples dioses. Nuestra existencia es multívoca, cuando dejamos de cultivar su pluralidad y contradicción intrínseca caemos en el aburrimiento y la indiferencia. Es preciso racionalizar el uso de tecnología y diversificar las respuestas del hombre ante las necesidades, pero sobre todo es preciso cultivar las manifestaciones de la libertad creativa.

Tampoco se trata de condenar al hombre a la pérdida: a la enfermedad, a los límites de su reproducción biológica e incluso la muerte, pero parece indispensable recordar que en el ámbito humano la negación es ambigua; gracias al “poder de lo negativo” —nos enseña Hegel— se puede promover la transformación e incluso la renovación. Con el límite, el hombre genera otras potencias, incluso con la muerte puede regenerarse, no en la existencia individual, pero sí como humanidad.

Finalmente, con todo lo anterior no se pretende identificar sin más la bioética y la ética humanista, cada una de éstas tiene un ámbito de problemas propio. La segunda, parte del humanismo griego y renacentista, atiende a todo lo relacionado con el ser conflictivo del hombre en su búsqueda de armonía consigo mismo,

con los otros y con el cosmos;¹³ abarca, desde luego, muchas otras cuestiones que las propuestas por la tecnología. No obstante, según nuestra perspectiva, la raíz o el principio filosófico que ha de iluminar a la bioética está contenido en esta ética, y sin una íntima relación con el humanismo ella no logrará atender las demandas del hombre actual.

La bioética surge en el presente siglo con los problemas planteados por el desarrollo de la tecnología, surge en defensa de los derechos del paciente y busca un acuerdo entre el médico y el enfermo, así como entre el bienestar de éste y la justicia social. Pero pudiera ser que todo esto se cumpliera, que además se prolongara la vida del paciente, o bien, que se le pusieran al alcance los medios para la satisfacción de su deseo de reproducción o cualquier otro que pueda ser satisfecho por la tecnología, y que sin embargo el paciente en cuestión, y con él el hombre contemporáneo en general, tuviera más lejos que antes la idea de su dignidad, del sentido de su vida y de la ‘felicidad’ o la ‘salud’ que quiso conquistar.

Es preciso tener una idea clara sobre los fines de la existencia humana e ir a los rasgos constitutivos

¹³ Vid., Juliana González, *El ethos: destino del hombre*, 1995, México, FCE.

NOTAS

del ser ético del hombre. Con Diego Gracia consideramos que la bioética ha de trascender el 'decisionismo' e ir a los fundamentos, pues las decisiones prácticas requieren criterios que atiendan a lo propiamente humano.¹⁴ Y cabe decir que la bioética ha de trascender asimismo el biologismo; la conservación y reproducción de la vida no es el único bien, sobre él están la dignidad, la intensidad y la cualidad de lo vivido.¹⁵

¹⁴ *Fundamentos de bioética*, 1989, Madrid, Eudema, cap. 5 y 6.

¹⁵ *Idem*, y Juliana González, *op. cit.*, "El *ethos* ante la vida y la muerte".

RESEÑAS

RESEÑAS

Alfonso D'Aquino, *Tanagra*, 1997, México, CONACULTA, 80 p.

El jardín taoísta de Alfonso D'Aquino

En *Tanagra*, el último libro de poemas de Alfonso D'Aquino, las imágenes están adaptadas a la materia que deben adornar: Lluvia, Arborescente y Musca, son las tres estaciones poéticas que depara su lectura. La palabra adornar no quiere significar aquí el acto de adherir cosas bellas a lo que por su naturaleza no lo es tanto. No se trata de revestir o enjorar la materia misma de las cosas, sino de percibir las cosas y los seres en su propia excelencia y originalidad. Éstos son los adornos, los atributos a los que las imágenes d'aquinescas se han adaptado. Porque la mirada de Alfonso D'Aquino se dirige a las cosas y los seres sólo en tanto penetra en sus cualidades y revela las imágenes de la realidad para sobrepasarlas, para cantarlas. Su mirada equivale quizá a la que Gaston Bachelard llamara la imaginación material. Porque las imágenes de este poeta delatan su propia materialidad ambivalente, su propia causalidad material pero, a su vez, *parlan* (como lo hacen los pájaros) desde su condición elemental, exhibiendo las cualidades materiales que les son propias.

La materia que engalanan los poemas de *Tanagra* es, pues, acicalada por la imaginación material del poeta cuya mirada concierta, de una forma sensitiva, horizontes ópticos y auditivos armónicos, que enriquecen la realidad. Sin mayor añadidura, las imágenes de D'Aquino son las obligadas en la casa de los poetas, las arquetípicas, como son el árbol, la lluvia, el aire, el pájaro o la piedra, u otras unidades elementales como los gatos o Musca, la perra que vemos metamorfosearse en el jardín de este libro vivo y orgánico.

Los poemas de *Tanagra* nos ponen frente a un orden que distribuye los ritmos armonizándolos a una infinidad de ritmos menores. Entonces, el fluir vibratorio de las palabras, las cadencias, e incluso el silencio, reverberan

135

RESEÑAS

en la realidad material de la que versa el poema. Ponen de relieve la carne de las palabras, tarea poética que Alfonso D'Aquino prescribiera en *Piedra no piedra* (poemario publicado en la colección Margen de Poesía de la UAM en 1992) El poema titulado "(green tounraline)" de aquel libro dice:

Hay que ver las cosas
con la vista levemente
desviada de las cosas
para poder mirar
la carne
de las cosas

Ve la carne del vaso
y la carne del aire

Para tocar la carne de las palabras el poeta requiere de una disciplina de observación, sólo cultivable en su propio jardín –zen, me atreveré a decir– donde además la imaginación se sintoniza con las cosas y cambia cuando éstas cambian.

Los poemas de "Lluvia", la primera estación en el íntimo jardín de *Tanagra*, van más allá de referentes como los caligramas de Apollinaire, la poesía sintética de Pierre Reverdy, la aritmética de Gerardo Diego o la del polimorfo José Juan Tablada. Lo distintivo de estos poemas es que están guiados por un sistema intuitivo-asociativo donde las cosas se asemejan unas a otras. De una forma coordinativa, las palabras no se subsumen unas bajo las otras, sino que se colocan unas al lado de otras, no según una causación mecánica, sino por una especie de inducción. Todas las palabras son geometrizables, son sobre todo figuras, diagramas. En sentido ascendente: "Se levanta/ Una hoja/ Del árbol/ Y canta!"; en sentido descendente: "Son aire/ Coagulado/ Las ventanas". Las líneas verticales de la lluvia: "Jardines de agua/ Las palabras sueltas/ Coágulos en flor". Todo es entonces, en un juego de reflejos, la liquidez misma, la humedad de los ojos frente al cristal empañado. De esta primera estancia en el jardín taoísta de D'Aquino, que nos ha entrado por los ojos con gotas de lluvia, aire y sol, se sigue que las palabras se materializan sólo y cuando han sido cultivadas por un jardinero parco y eficiente, que además silba como los pájaros. En la aguda mirada de Alfonso D'Aquino funciona una combinatoria donde las palabras son figuras poliédricas irregulares, imágenes de una geometría orgánica.

RESEÑAS

En la segunda estancia en el jardín: “Arborescente”, la mirada del poeta se dirige hacia dentro, hacia los paisajes de su propio árbol interior:

Como crecen verdes dentro de mi cuerpo
Digo de mi mente de mi menta
Digo y digo tallo y limbo
Como nacen verdes de mis dedos
Verdes negros del jardín de adentro

Raíz, tronco, follaje y pájaro constituyen el cuerpo arbóreo del poeta. Éste ha cerrado los ojos para nombrar los rasgos invisibles de su destino íntimo:

Al fondo de mi tronco
No encontrarás raíz
Ni sombra ni tesoro
Habrá un montón de huesos negros sólo
Coágulos y terrones
Veinte lunas infames llenas de tierra
Entre matas de pelos que no cesan

La mortaja que depara el poeta a su muerte son sus propias visiones, sus terrenales imágenes que, siendo jardinero de sí mismo, ha hecho germinar, “Plán-tu-la-sí-la-ba-plú-mu-la”, en la tierra fecunda de su aguedal. En tanto esa muerte no llega, el árbol se mira a sí mismo soñar y cantar.

Lo que sí puedo decir de lo que se hace visible, es que las formas de la materia no pueden transmutarse por sí mismas, es necesario que las reanime la imaginación material del poeta, sólo entonces el pájaro es serpiente, el perro buey, la perra niña y la gata pájara.

“Musca” es la última estancia en el vergel del niño taoísta y matemático que juega, cínico, con su perra Musca, su gata, su tanagra y su oropéndola. A ese niño no ha retornado D’Aquino en una suerte de reminiscencia tardía, de hecho no ha retornado, más bien el niño se ha conservado a su lado, maravillado en el umbral de la expresión. Pero este niño no está en Tanagra, simplemente lo adivino.

ELSA TORRES GARZA
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

RESEÑAS

Gioacchino Gargallo, *Hegel historiador*, 1998, México, Fontamara, 176 p.

Agradezco al *Istituto Italiano di Cultura* la invitación a participar en la presentación del libro de Gioacchino Gargallo titulado *Hegel historiador*, el cual se publicó originalmente en Italia en 1977 y ahora podemos disfrutar en español, con un prefacio de Leopoldo Zea, gracias a la edición de Distribuciones Fontamara.

Hegel historiador forma parte de un ambicioso proyecto teórico que fue consolidando Gargallo a lo largo de su destacada carrera académica. Filólogo y especialista en Filosofía de la Historia e Historia de la Filosofía, fundador y docente durante tres décadas de la cátedra *Historia de la historiografía moderna* en la Universidad de Roma en donde también impulsó la creación y consolidación de la *Rivista di Storia della Storiografia Moderna* de la Facultad de Filosofía y Letras.

138

Su preocupación por los problemas de la historia, especialmente del siglo XVIII a nuestros días, se ha concretado a la fecha en tres volúmenes, de los cuales *Hegel historiador* es el segundo. En este sentido, la obra que hoy nos reúne, presupone un libro previo titulado *Il Settecento*, al que hace constante referencia. De aquí surge precisamente una de las tareas pendientes: hacerlo también accesible a los lectores de lengua española.

Más allá de su modesta pretensión de ofrecer un instrumento de consulta a los interesados en las incursiones historiográficas del autor de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, en *Hegel historiador* Gargallo nos brinda un enriquecedor análisis de la interpretación hegeliana de la historia universal. Además del brillante manejo de la obra de Hegel, así como de las eruditas referencias a su tiempo, podemos encontrar en este libro una diversidad de sugerencias y señalamientos que merecerían un mayor desarrollo y justificarían sobradamente una futura publicación ampliada. Sus reflexiones abarcan desde Alemania y su concepción del mundo en la épo-

ca hegeliana hasta las valoraciones contemporáneas sobre dicho período y su legado. En especial, pacientemente, como relojero experto, va ligando los diversos textos de Hegel, marcando sus semejanzas y diferencias, su evolución, así como la influencia que ejercieron en él, entre otros acontecimientos, la Revolución Francesa y la Ilustración.

Para Hegel la historia es el desarrollo del Espíritu que se realiza en el Estado; en este sentido la interpretación hegeliana de la historia universal gira en torno a “la política como potencia”. La principal tesis de Gargallo es que esta clave interpretativa es heredera no sólo de apasionadas lecturas de los filósofos ilustrados sino también de la enseñanza religiosa que el filósofo alemán recibió en el seminario. En Hegel, sostiene el autor, el teólogo y el político se identifican; la religión y el *mundo* no se contraponen; la primera sólo puede desarrollarse, anidarse, culminarse, en el espíritu de un pueblo que ha alcanzado lo artístico y lo estatal. De hecho, en el Estado nacional se realizaría la exigencia mística del espíritu, de un espíritu que ya no es providencia trascendente sino inmanencia, un espíritu del mundo que en la historia universal supera y abate cada una de las diversas manifestaciones particulares en las que necesariamente se hubo encarnado. Se trata, en otras palabras, de la identidad inmanente del Estado y el universal religioso, ético, en donde los ciudadanos pueden (¿deben?) vivir místicamente la configuración histórica al fin alcanzada.

Esta vena utópica, compatible tanto con visiones milenaristas como ilustradas, es destacada por Gargallo al tiempo que enfatiza el problema de la libertad que la misma pone en juego. En las conclusiones, nos dice el autor:

Hemos buscado así, demostrar desde el principio, cómo el momento iluminista y el momento teológico, que constituyen los problemas que Hegel enfrentó, no son —o no eran en aquel tiempo— tan distantes. El uno y el otro confluyen en la sustancia ética consciente de sí, el Estado, que se encarna en el gobierno y, ¿por qué no?, en el príncipe. Príncipes del absolutismo ilustrado, reencontrados más allá de la Revolución, ya que son ellos los que les dan una mano al pastor y la otra al *philosophe*, en una general, benévola y despiadada empresa educadora. (p. 160).

Parecería que el individuo, al reconocerse en el Estado y obrar en él, realizase plenamente su libertad. La dialéctica hegeliana postula una uni-

RESEÑAS

dad en la que, se afirma, no se pierden las diferencias específicas, es decir, en este caso, una eticidad universal que no implica la pérdida de la individualidad. Sin embargo, nos recuerda Gargallo, justo la libertad es la que se queda en el camino. Ninguno de los dos senderos que confluyen en la propuesta de Hegel –como dijimos, el teológico y el político– conduce finalmente a la emancipación. Por un lado, en el Saber Absoluto el individuo se resuelve en la vida divina y la libertad es sustituida por dicho Saber. Por otra parte, la superioridad de la *voluntad general* ya desde Rousseau va en menoscabo de las diferencias. En *El contrato social* dice “el soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser”, y más adelante sentencia: “cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”.

Dentro de las múltiples observaciones de Gargallo, entonces, es de destacar de manera especial su cuestionamiento a las interpretaciones que presentan a Hegel *como un filósofo de la libertad*. Esta visión crítica se desarrolla especialmente en el capítulo IV de *Hegel historiador*, después de ubicar en los apartados anteriores los problemas del joven Hegel; el papel fundamental que tienen los juicios históricos en la *Fenomenología*; y cómo concibe y reconoce el filósofo lo que hoy llamamos Renacimiento. Nuestro autor analiza en la cuarta subdivisión de su obra otra figura hegeliana, a saber, el devenir de la *razón observativa*, identificada con la ciencia postgalileana, que al culminar el desarrollo del Espíritu, deberá dejar su lugar a la *razón activa* –la conciencia consciente de su actividad– en la que finalmente enraizará la eticidad. El problema es que en Hegel el *ethos*, la nación y el Estado, forman una amalgama aún más restrictiva para la libertad individual que lo que había sido la voluntad general rousseauiana. El Estado acaba siendo la razón inmanente. Gargallo lo ve con profunda lucidez:

[sus] convicciones le permiten a Hegel, en su madurez ser un súbdito respetuoso, obediente y satisfecho del Estado prusiano y su fiel servidor cuando se presentara la ocasión, sin perderse tras quimeras liberales y democráticas o prejuicios constitucionalistas. La libertad que en Rousseau está reservada al individuo, aunque de manera teórica si no se celebraba el contrato, aquí con la transformación de la voluntad general en *ethos* nacional, desaparece y queda excluida. De tal manera desaparece la posibilidad de hablar de los

derechos del hombre y del ciudadano y también del mito de la soberanía popular, tan querido por la democracia... (p. 102-3)

“En vano se ha intentado ‘liberalizar’ a Hegel”, tal es la resignada conclusión de Gargallo. En efecto, la identificación entre el Estado y la eticidad es sin duda autoritaria y poco menos que indefendible en nuestro tiempo. Sin embargo, queda también la posibilidad de que Hegel haya sido un autor más realista, más descarnado que nosotros con nuestra ingenua y esperanzada prioridad por la libertad individual. O al contrario, fue él el ingenuo y optimista que creyó que finalmente se estaba realizando la utopía moderna, la construcción estatal como una conquista, como la superación de toda finitud en la cofraternidad ilimitada. Como sea, descarnado o ingenuo, en Hegel encontramos un ambicioso proyecto de unidad y racionalidad que cobija inevitablemente una posición totalitaria; proyecto que constituye una herencia—presente tanto en los hegelianos de derecha como en los de izquierda—en tanto privilegiar por igual la unidad y la igualdad sobre la pluralidad y la diferencia. Herencia que aun hoy, ya caídos los muros, se manifiesta en las diversas concepciones que parten de una visión orgánica de la sociedad.

No todo lo real es racional, sobre todo si por esto último se entiende defendible, sustentable, admisible. El oficio del historiador, que no el del filósofo de la historia, consiste precisamente en detallar, desnudar, traer a colación aquellos momentos que, inabsorbibles, reacios a la síntesis, desvelan lo plural, arbitrario a veces, azaroso del devenir humano, sin que haya ningún destino, Espíritu o Absoluto de cualquier especie, que brinde justificaciones o sentido único, a lo que en muchos casos han sido tragedias, desmanes, desgracias sin más. ¿Cómo combinar el estudio de la historia con el filosofar sobre ella?

En un contexto diferente, Richard Rorty ha hablado de la “prioridad de la democracia sobre la filosofía”; así también quizá a partir de la lectura de Gargallo, haya que concluir que debe haber una preeminencia de lo histórico sobre lo filosófico si es que no hemos de terminar dando razones para lo irracional y volviendo necesario lo contingente. Más allá de la indudable relevancia de Hegel dentro de la historia de la filosofía, e incluso a pesar de todo, de sus notables intuiciones y aportaciones historiográficas, hoy ya no son viables los grandes relatos de legitimación—como cita Gargallo a su maestro Carlo Antoni—: “la proyección mítica de la historia misma, un duplicado metafísico, que sirve para dar a la historia un significado optimista

RESEÑAS

a fin de justificar, con la presunta astucia de la Razón superior, las desgracias... que en realidad son, como todo, obra del hombre". (p. 165)

Que Hegel sea historiador no es algo obvio ni que pueda darse por sentado. El libro de Gioacchino Gargallo es el diagnóstico de una permanente tensión, de una tirantez entre filosofía e historia; pero es, sobre todo, un reto y un placer para el lector.

ELISABETTA DI CASTRO

División de Estudios de Posgrado
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente* (conversaciones con Philippe Petit), 1998, Barcelona, Anagrama, 180 p.

Adán y Eva cayeron en la angustia moral de la diferenciación, nosotros en el pánico inmoral de confundir todos los criterios (J. B.).*

En el 48 Orwell alucinaba el 84, en el 86 Lyotard se desilusionaba del 68, última manifestación del entusiasmo, en el 98, 'indiferente' a las luces, especula Baudrillard que llevamos 30 años viviendo la penúltima etapa de una devaluación radical: "el paroxismo sería el momento previo al final (...) justo antes de que ya no haya nada que decir".

Se trata de un texto esclarecedor para recapitular la obra de un pensador siempre sugestivo, que acostumbra volar los puentes por los que ha discutiendo —práctica del *cogito interruptus* diría Umberto Eco—, pues al presentar una estructura dialógica sus omisiones sincopadas de algún modo aparecen restituidas a instancias de su interlocutor. Por ejemplo cuando con un trazo de inusual economía precisa una intuición cardinal para el desarrollo de su *lógica de la simulación*, como es la de la histórica desmoralización de Occidente.

"El concepto de historia tal como se generaliza a partir del siglo XIX corresponde al momento en que se comienza a salir de ella. Siempre pasa lo mismo. En el momento en que se comienza a intelectualizar un fenómeno, desaparece de los hechos."

La crisis de sentido, ya flagrante con las inmediatas repercusiones de la revolución industrial y la colonización, en nuestros días implica la disolución axiológica de lo universal en un estado de cosas planetario puramente operacional: "Lo que se denomina 'el nuevo orden mundial' ya no tiene nada que

* No confundir con Justerini & Brooks.

RESEÑAS

ver con lo histórico. Es una especie de campo horizontal en el que cada cual debe encontrar su lugar. (...) Es el integrismo de lo vacío, pero justo por ello mucho más feroz.”

“Cualquier cultura que se universaliza pierde su singularidad y se muere (...) morimos por la pérdida de toda singularidad, por el exterminio de todos nuestros valores.”

La actual rehabilitación individualista, carente de tensión dialéctica con lo social y lo universal, conduce a una mera circulación desregulada de intercambios, semejantes, sustitutivos; a la inclusión automática y estadística en lo global. “Todo lo que vive de la diferencia perecerá por la indiferencia. Todo lo que vive del valor perecerá por la equivalencia. Todo lo que vive del sentido perecerá por la insignificancia.”

La fluidez e intercambiabilidad circulatorias impiden la identificación entre un actor y su acto, es decir, imposibilitan una conexión de tipo causal. “El tiempo real anula cualquier dimensión real del tiempo (...) anula cualquier secuencia (...) y por tanto cualquier consecuencia.”

La actualidad en directo de la pantalla sabotea y suprime el pensamiento, la memoria y la escritura; la simultaneidad informática y consecuente sobrecarga de acontecimientos cortocircuita la historia. Globalización comporta la realización automática del mundo. Por las mediaciones técnicas el mundo del hombre resulta un producto de lo inhumano; lo real deviene un programado modelo de simulación.

144

“La virtualidad es la continuación lógica del principio de realidad”, por lo mismo *lo real* constituye *eso* ante lo que no hay que ceder.

Con la extinción de los criterios de juicio y de valor, los cálculos sobre tendencias sustituyen a la imaginación política, lo cual desde una concepción histórica corresponde a una disolución de la cohesión social y a la desaparición de lo político en tanto que idea y horizonte utópico.

El objeto de estas reflexiones es “una sociedad que está perdiendo la trascendencia” cuando los valores más característicos de la modernidad, como el progreso o la liberación, se vuelven ambivalentes. “El derecho progresa sin consecuencias prácticas y encubriendo incluso un agravamiento de la situación.” “A lo que estamos asistiendo es a un auge, contradictorio y simultáneo, del derecho y de la denegación de la justicia.”

A diferencia de quienes evalúan al de la Ilustración como un proyecto filosófico político extraviado o incompleto a consumir, piensa Baudrillard que “no existe escapatoria posible en la lógica del sistema”, pues crítica y

RESEÑAS

dialéctica han sido absorbidas como “referencias intercambiables”; contraponiendo el ejercicio del que denomina *pensamiento radical*: “Mantener (...) las mediaciones humanistas es obstaculizar este enfrentamiento en su radicalismo.

“Existe una violencia en mi interpretación (...) hay que violentar los hechos y la evidencia. Formular sistemáticamente la hipótesis contraria a la defendida por el poder.” La función provocadora de este pensamiento consiste en precipitar el colapso y fin del sistema. “Siempre se puede luchar contra lo mundial en nombre de lo universal.”

ALBERTO SAURET
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

REVISTA DE FILOSOFÍA

92

AÑO XXXI NUMERO 92 MAYO-AGOSTO 1998
ISSN 0185-3481

Mario Teodoro Ramírez.

CIENCIA Y HERMENÉUTICA SEGÚN GADAMER 115

Jorge F. Aguirre Sala

RECONFIGURANDO LA REALIDAD
EN EL ESPACIO DE LA ESCRITURA:
EL CASO DEL GOCE COMO TEXTO (DEL PLACER) 154

Rüdiger Safranski

FILOSOFAR NO ES MAS QUE SABER PRINCIPIAR 174

Ma. Dolores Illescas

PENSAR EL TIEMPO DESDE LA ETERNIDAD 194

NOTAS 218

NOTICIAS 233

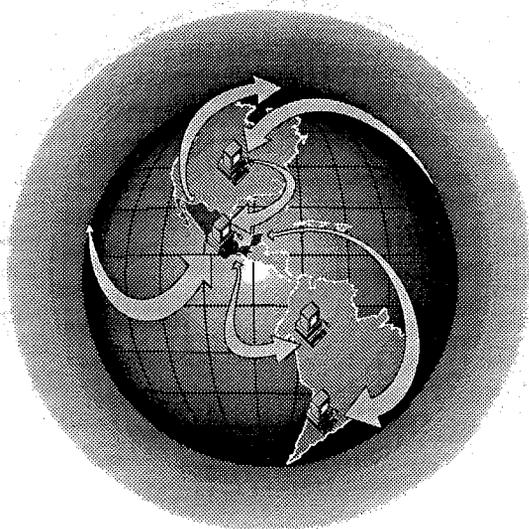
INFORMACIÓN 236

RESEÑAS DE LIBROS 241



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO



A TRAVES DE

INTERNET

DIRECCION INTERNET
<http://www.inegi.gob.mx>



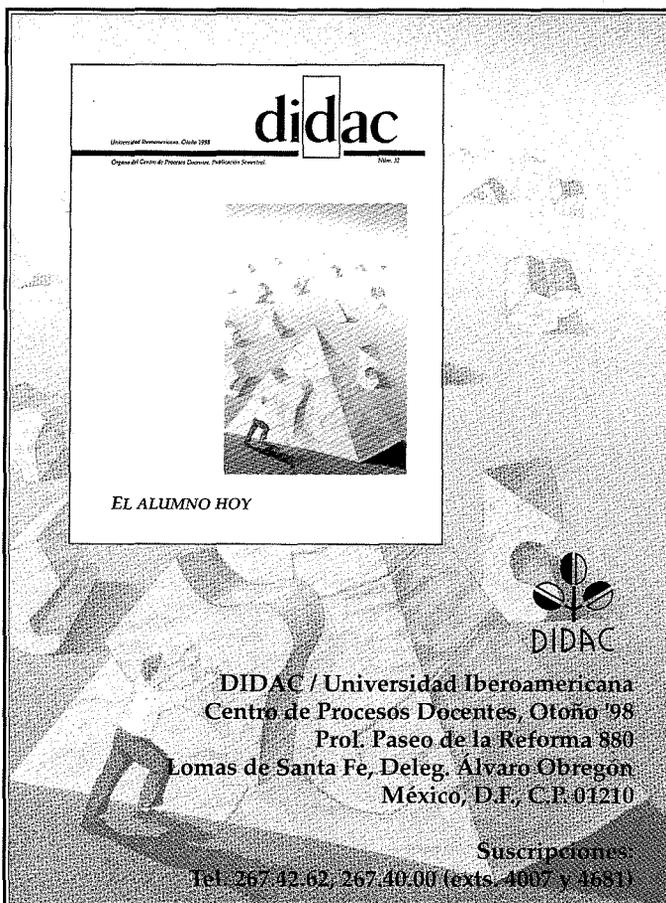


porque tenemos **el valor**
de enfrentar
una **hoja en blanco...**

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.



didac

Universidad Iberoamericana, Otoño 1998

Organizado por el Centro de Procesos Docentes, Publicación Semestral

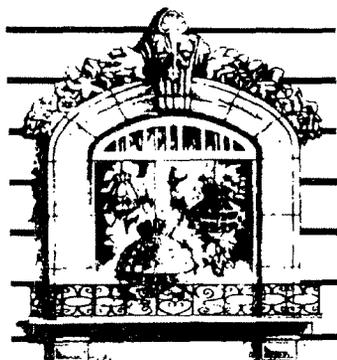
Núm. 22

EL ALUMNO HOY

DIDAC

DIDAC / Universidad Iberoamericana
Centro de Procesos Docentes, Otoño '98
Prof. Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón
México, D.F., C.P. 01210

Suscripciones:
Tel. 267.42.62, 267.40.00 (exts. 4007 y 4691)



**LA CASA DE
CANTERA**
RESTAURANTE

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

Tels. 584-7597 y 584-3825

DE LO BUENO MUCHO

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

AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología, con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco.
16000 México, D.F.
MÉXICO.

Suscripción anual (2 números):

- México: \$ 200.00 pesos, M.N.

- Otros países: US \$ 35.00.

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 ds.

METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 3, Núm. 10, México, abril • junio • 1999

◆
TEORÍA Y METATEORÍA

LA COMPLEJIDAD DE LO POLÍTICO

Rigoberto Lanz

◆
DOSSIER

¿TIENEN FUTURO LOS PARTIDOS POLÍTICOS?

DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN

Adam Przeworski

PARTIDOS POLÍTICOS: ¿INSTITUCIONES NECESARIAS O PRESCINDIBLES?

María Marván Laborde

MODELOS EXPLICATIVOS DE LA CRISIS DE LOS PARTIDOS.

LINEAMIENTOS TEÓRICOS PARA EL ESTUDIO EMPÍRICO

Adriano Pappalardo

LA CRISIS MUNDIAL DE LOS PARTIDOS DOMINANTES

José Antonio Crespo

CRISIS, TRANSFORMACIÓN Y NUEVOS PARTIDOS.

EL FG/FREPASO Y FORZA ITALIA EN PERSPECTIVA COMPARADA

Juan Manuel Abal Medina (h) y Franco María Castiglioni

◆
PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

AMARTYA SEN

DIVERSIDAD HUMANA, LIBERTAD Y CAPACIDADES EN LA OBRA DE AMARTYA SEN

Paulette Dieterlen y José Gómez de León

ECONOMÍA Y SOCIOLOGÍA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS.

ENTREVISTA CON AMARTYA SEN

Richard Swedberg

AMARTYA SEN: UNA SEMBLANZA INTELECTUAL

Mark Saint-Upery

Suscripciones: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO

Tel. (525) 633 3873, Fax (525) 633 3859, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx

Página web: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica>

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. XXX / No. 90 / México, diciembre de 1998

Artículos

MANUEL PÉREZ OTERO, On the Utility of Global Supervenience

GUILLERMO HURTADO, Realismo, relativismo e irrealismo

OLIMPIA LOMBARDI, Priogogine: ciencia y realidad

Discusiones

CLAUDE GRATTON, An Exorcism of an Evil Demon of Skepticism

DONALD DAVIDSON, Replies to my critics

Notas bibliográficas

CARLOS THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* [Carlos Pereda]

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* is published in April, August, and December. All correspondence should be addressed to CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, D.F. México. e-mail: critica@filosoficas.unam.mx

SIGNO DE LOS TIEMPOS

¡La revista DIFERENTE, ACTUAL Y VERAZ!

En 36 págs. ORIENTACIONES SOLIDAS SOBRE
ECONOMIA, POLITICA, EDUCACION, FAMILIA, etc.

Los valores del Evangelio y de la Doctrina Social Cristiana
aplicados a nuestra realidad.

Publicación Bimestral

Suscripción anual \$100.00

Si quieres profundizar más en esta temática suscríbete a:

CUESTION SOCIAL

REVISTA DE PENSAMIENTO UNICA EN MEXICO

En 100 págs. Ensayos, Documentos, Comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social.

Publicación Trimestral. Revista de colección.

Suscripción anual \$100.00

Promoción Especial:

Suscripción anual a las **dos revistas \$180.00**

Reciba un regalo sorpresa mencionando este anuncio

Envíe giro postal y sus datos completos a:

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Pedro Luis Ogazón No. 56, Col. Guadalupe Inn, 01020
México, D.F. Tels. 661-30-43, 661-56-12 Fax. 661-42-86

En el D.F. llame y nosotros vamos.

DISENSO

Revista de Metapolítica

Director
Alberto Buela

Dirección Postal
Casilla 3198
(1000) Buenos Aires - Argentina

Tel/fax: (54-1) 774-5829

Correo electrónico:
bettybue@starnet.net.ar

Internet:
www.pinos.com/disenso.htm

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



9 7 7 0 1 8 7 1 6 5 3 8

Estudio 53, 6^{ta} época 1998.

5 3