

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

68

PRIMAVERA 2004



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

68

PRIMAVERA 2004

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Mauricio López Noriega, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 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
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Diseño portada: Ignacio Prieto Sierra

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones,
Lago Managua No. 50, Col. Torreblanca, 11280, México, D.F.,

Tel.: 8595 1742 y Fax: 8595 1243

ÍNDICE

TEXTOS	
DISCURSO <i>Ernesto Laclau</i>	7
INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA TRAGEDIA GRIEGA <i>José Barba</i>	19
SOBRE LA RAZÓN POÉTICA EN MARÍA ZAMBRANO <i>Julietta Lizaola</i>	41
EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LUCAS ALAMÁN <i>Pablo Mijangos</i>	55
SECCIÓN ESPECIAL	
LA ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO <i>Edgar Morin</i>	79
NOTAS	
<i>EL GRAN INQUISIDOR</i> <i>Saúl López Noriega</i>	89
LA RAZÓN Y SU APERTURA <i>Bruno Gelati</i>	97

ÍNDICE

BRUNO GELATI <i>Rossana Stanchi</i> <i>Amedeo Orlandini</i>	105
JORGE IBARGÜENGOITIA <i>Jaime Castañeda</i>	109
EN TORNO A LA ÉTICA Y EL CRISTIANISMO <i>Javier Rabasa</i>	124
<i>IN MEMORIAM,</i> ARQ. JAVIER RABASA Y ROBLES GIL <i>Mauricio López Noriega</i>	128
EN MEMORIA DE UN PACIENTE AMIGO <i>José Genina</i>	133
RESEÑAS	
SIRI HUSTVEDT, <i>Todo Cuanto Amé</i> <i>Claudia Albarrán</i>	137
DELIA CROVI, CRISTINAGIRARDO, <i>La convergencia tecnológica en los escenarios laborales de la juventud</i> <i>Prudencio Mochi</i>	141
DANIEL GOLEMAN, <i>Emociones destructivas. Un diálogo con el Dalai Lama</i> <i>Gonzalo Suárez Prado</i>	145

DISCURSO

DISCURSO*

*Ernesto Laclau***

La noción de ‘discurso’ tal como ha sido abordada en algunos análisis políticos contemporáneos, tiene sus raíces distantes en lo que puede ser llamado el giro trascendental de la filosofía moderna –i.e. un tipo de análisis fundamentalmente dirigido no a los *hechos*, sino a sus condiciones *de posibilidad*. La hipótesis básica de una aproximación discursiva es que la misma posibilidad de percepción, pensamiento y acción depende de la estructuración de un cierto campo signifiante que preexiste a cualquier inmediatez factual. El interrogante trascendental como una investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia comenzó con Kant, para quien espacio, tiempo y las categorías de entendimiento constituyen una dimensión *a priori* en la constitución de los fenómenos. En los primeros años del siglo veinte, la fenomenología de Husserl diferenciaba tajantemente una intuición de hechos de una intuición de esencias, afirmando que la última es constitutiva de todo ‘lo dado’. Estos abordajes trascendentales clásicos difieren, sin embargo, en dos aspectos cruciales de las teorías contemporáneas de discurso. El primero es que, mientras en una filosofía como la de Kant, el *a priori* constituye una estructura básica de la mente que trasciende todas las variaciones históricas, las teorías contemporáneas de discurso son eminentemente

7

* Publicado en Goodin Robert & Philip Pettit (Ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*, The Australian National University, Philosophy Program, 1993. Traducción de Daniel G. Saur. Revisión de Nidia Buenfil.

** Universidad de Essex; State University of New York.

ERNESTO LACLAU

históricas y tratan de estudiar campos discursivos que experimentan variaciones temporales a pesar de su rol trascendental –i.e. que la línea que separa lo ‘empírico’ y lo ‘trascendental’ es impura, subordinada a continuos desplazamientos. Una segunda característica diferencial, es que el concepto de ‘campos discursivos’ en los enfoques contemporáneos, depende de una noción de estructura que ha recibido de pleno el impacto de la lingüística saussuriana y post-saussuriana.

Aun dentro de esta caracterización muy general, debemos diferenciar entre aquellas teorías de discurso que están fuertemente relacionadas a las transformaciones en el campo de la lingüística estructural y aquellas cuyos lazos con el análisis estructural son más distantes y no pasan a través de una crítica interna de la noción saussuriana de signo. El primer enfoque está representado por el post-estructuralismo concebido en un sentido amplio, el segundo por el trabajo de Michel Foucault y su escuela. Trataremos estas dos tendencias de manera sucesiva para luego abocarnos a las consecuencias de tales desarrollos para la conceptualización de la política.

8 | Teorías de discurso

La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure (1959), originalmente presentada en tres cursos impartidos en Ginebra entre 1906 y 1911, gira en torno a la noción de *signo* concebida como la relación entre una imagen acústica (el *significante*) y un concepto (el *significado*). De acuerdo con Saussure hay dos principios básicos alrededor de los cuales se organiza la lingüística estructural. El primero es que en la lengua no hay términos positivos, sólo diferencias. Para entender el significado del término ‘padre’, debo entender el significado del término ‘madre’, ‘hijo’, etc. Este carácter puramente relacional y diferencial de las identidades lingüísticas significa que el lenguaje constituye un *sistema* en el cual ningún elemento puede ser definido independientemente de los otros. El segundo principio es que el lenguaje es forma y no *sustancia* –esto es, que cada elemento del sistema está exclusiva-

DISCURSO

mente definido por las reglas de sus combinaciones y sustituciones con los otros elementos. Para usar la analogía de Saussure, si sustituyo las piezas de madera en el tablero de ajedrez por canicas o aún por trozos de papel, todavía puedo jugar ajedrez siempre y cuando las reglas que gobiernan los movimientos de las piezas permanezcan iguales. En este universo enteramente diferencial, dominado por reglas puramente formales, hay un estricto isomorfismo: a cada fragmento de sonido que constituye una palabra corresponde uno y sólo un concepto. El orden del significante y el orden del significado están estrictamente superpuestos.

Sin embargo, para Saussure existían límites estrictos para la posibilidad del desarrollo de una teoría lingüística de discurso. Desde un punto de vista saussuriano, el discurso es cualquier secuencia lingüística más extensa que la oración. Ahora, desde una perspectiva saussuriana, una lingüística de discurso es imposible ya que una sucesión de oraciones está solamente regida por el capricho del hablante y no presenta ninguna regularidad estructural aprehensible por una teoría general. Con esta afirmación cartesiana de la omnipotencia del sujeto, la posibilidad misma de una teoría lingüística de discurso fue descartada. Además, la teoría saussuriana del signo se mostró finalmente inconsistente, ya que si el lenguaje es forma y no sustancia, y si hay un estricto isomorfismo entre el orden del significante y el orden del significado, ambos órdenes se hacen –desde un punto de vista formal– indistinguibles uno del otro, y la dualidad del signo lingüístico no se puede mantener. En este punto, Saussure tuvo que reintroducir subrepticamente la distinción entre *sustancias* fónicas y conceptuales, con la consecuencia de enlazar aún más estrechamente el análisis estructural al signo lingüístico. Aunque había anunciado vagamente la posibilidad de una semiología como una ciencia general de los signos en sociedad, su dependencia con las *sustancias* lingüísticas dificultó la ampliación de los campos de aplicación de los principios estructurales.

Fue solamente con la escuela *glosemática* de Copenhague que estas inconsistencias internas del saussuriano fueron encauzadas apropiadamente. El resultado fue la formulación de un segundo modelo de

ERNESTO LACLAU

lingüística estructural, el cual avanzó claramente en dirección a un formalismo creciente. Hjelmslev (1961; 1970) rompe con la concepción isomórfica saussuriana de la relación entre significante y significado al subdividir ambos órdenes en unidades más pequeñas que el signo:

los fonólogos...han traído a la luz unidades lingüísticas más pequeñas que el signo: los fonemas (el signo *calf*¹ está compuesto de tres fonemas k/ae/ y f/). El mismo método aplicado al contenido permite la distinción en el mismo signo, de al menos tres elementos...o semas... bovino/macho/joven. Ahora, está claro que las unidades semánticas y fónicas localizadas pueden ser distinguidas desde un punto de vista formal: no se puede demostrar que las leyes combinatorias concernientes a los fonemas de la lengua y las aplicadas a los semas correspondan una con otro... (Ducrot y Todorov, 1980, p. 22).

Las consecuencias de esta tendencia hacia el formalismo fueron de largo alcance en lo que concierne a la teoría de discurso. Las principales son las siguientes.

10

1. Si el sistema abstracto de reglas formales que gobiernan la combinación y sustitución entre elementos no está más ligado necesariamente a alguna sustancia particular, *cualquier* sistema de significación en la sociedad –el código alimentario, mobiliario, moda, etc.– puede ser descrito en términos de ese sistema. Esta fue la dirección que tomó la semiología desde los 60, comenzando con los trabajos pioneros de Roland Barthes (1972; 1968; 1967; ver también Kristeva, 1969). En los hechos, hubo una aceptación creciente de que el ‘discurso’ no refería a un grupo particular de objetos, sino a un punto de vista desde el cual era posible redescubrir la totalidad de la vida social.
2. Si se aplica el formalismo estrictamente, esto significa que las diferencias *sustanciales* entre lo lingüístico y lo no lingüístico

¹ ternero.

DISCURSO

también tienen que ser descartadas. En otros términos, que la distinción entre acción y estructura se convierte en una distinción secundaria dentro de la categoría más amplia de totalidades significativas. Este punto ha sido particularmente destacado por Laclau y Mouffe (1985), y aproxima la teoría de discurso a las conclusiones alcanzadas por los trabajos del Wittgenstein tardío, i.e. la noción que los ‘juegos de lenguaje’ incluyen tanto al lenguaje como a las acciones en la cual está tramado (Wittgenstein, 1983, p. 5.).

3. Finalmente, el formalismo estricto hizo posible superar el otro obstáculo para la formulación de una teoría lingüística de discurso: si todas las distinciones debían ser consideradas como meramente diferenciales –i.e. como internas a la estructura– el sujeto ya no podía ser más concebido como *el origen* del significado, sino, más bien, sólo como una localización particular más, dentro de una totalidad significativa. La ‘muerte del sujeto’ fue uno de los gritos de guerra del estructuralismo clásico. El modo en que el hablante organizaba sus enunciados ya no pudo ser concebido como la expresión de los caprichos de un sujeto enteramente autónomo, sino, como determinado en gran medida por la forma en la cual están estructuradas las instituciones, por lo que es ‘decible’ en ciertos contextos, etc. Para el estructuralismo clásico el trabajo de análisis de discurso fue develar estas regularidades básicas que gobiernan la producción de significado en la vida social. Este programa fue llevado a cabo, desde un punto de vista técnico, sumando las contribuciones de varias disciplinas, tales como la teoría de la argumentación, la teoría de la enunciación, la teoría de los actos de habla, el análisis semántico y sintáctico, etc.

11

En años recientes la tradición estructuralista ha experimentado, desde varios ángulos, una serie de reformulaciones que han llevado a lo que puede ser apropiadamente llamado un momento post-estructuralista. El común denominador de estas revisiones ha sido la puesta en cuestión

ERNESTO LACLAU

de la noción de totalidad cerrada, que fuera la piedra angular del estructuralismo clásico. (Si las identidades son sólo diferencias dentro de un sistema discursivo, ninguna identidad puede ser completamente constituida a menos que el sistema sea cerrado.) La tendencia del post-estructuralismo ha sido experimentar la lógica de subversión de las identidades discursivas que se desprende de la imposibilidad lógica de constituir un sistema cerrado. Las corrientes principales dentro de esta tendencia son las siguientes:

1. La reformulación de la lógica de la significación en los últimos trabajos de Roland Barthes (1974). Si bien en sus obras semiológicas tempranas Barthes creyó en una estricta diferencia entre los significados denotativos y connotativos, más tarde cayó en cuenta que no puede ser establecida una diferenciación estricta entre ambos. Esto lo llevó a la noción de un *texto plural*, cuyos significantes no pueden estar ligados permanentemente a significados particulares.
2. Una flexibilización similar de la relación entre significante y significado tuvo lugar en la corriente psicoanalítica inspirada por Jacques Lacan (1977). La teoría freudiana a través de enfatizar el proceso de sobredeterminación (condensación y desplazamiento), que interviene en la constitución de todas las formaciones psíquicas, ya había insistido en la imposibilidad de fijar el significado a través de una estricta correlación entre significante y significado. Esta tendencia se radicaliza en la teoría lacaniana, en la llamada *lógica del significante*, i.e. el deslizamiento permanente del significado bajo el significante (este último se convierte en el elemento estable).
3. Finalmente, el movimiento *deconstructivo*, iniciado por Jacques Derrida (1976; también Gasché, 1986), intentó mostrar los elementos de indecidibilidad radical a ser encontrados en toda organización estructural (de un modo no distinto al teorema de Gödel) y como ninguna estructura de significación puede encontrar en sí misma el principio de su propio cierre. La estruc-

DISCURSO

tura requiere, consecuentemente, una dimensión de fuerza, la cual tiene que operar desde fuera de la estructura.

Un enfoque enteramente diferente puede encontrarse en el trabajo de Michel Foucault, en una teoría que él llamó de las ‘formaciones discursivas’. Mientras que el estructuralismo y el post-estructuralismo comienzan desde la lógica del signo y su subversión, una vez que las condiciones de cierre total no son conseguidas, el punto de partida de Foucault es un segundo nivel fenomenológico que trata de aislar las totalidades dentro de las cuales tiene lugar cualquier producción de sentido. La fenomenología clásica se había centrado en el significado de enunciados, dejando en suspenso sus referencias a cualquier realidad externa. Foucault procede a una segunda suspensión demostrando que el significado mismo presupone condiciones de producción que no son en sí reducibles a la significación. Este movimiento ‘cuasi-trascendental’ lleva a la separación de un estrato de fenómenos, al que Foucault llama discurso. El problema central en su análisis es determinar qué constituye la unidad y principio de coherencia de una formación discursiva. La unidad mínima de cualquier discurso es, para Foucault, el *enunciado (énoncé)*. Un enunciado no puede ser considerado como una proposición porque la misma proposición puede involucrar dos diferentes enunciados (tanto yo como un doctor podemos decir que alguien tiene cáncer, pero sólo la proposición del último puede ser considerada como una enunciado médico). No puede ser considerado tampoco como una expresión, porque diferentes expresiones pueden involucrar el mismo enunciado. Finalmente, los enunciados no pueden ser identificados con actos de habla dado que éstos están restringidos por Foucault a lo que él llama ‘actos de habla formales’ –aquellos que no son actos de habla cotidianos, comunes, sino constituidos a través de una actividad autorizada o autónoma (como el discurso médico). Pero esto es simplemente plantear el mismo problema desde un modo diferente: ¿qué constituye el principio de unidad de un campo discursivo o formación particular? Por un tiempo Foucault jugó con la idea de encontrar este principio de unidad en lo que llamó una

ERNESTO LACLAU

episteme: una perspectiva básica que unifica la producción intelectual básica durante una cierta época. ‘Por *episteme* entendemos...el conjunto total de relaciones que unifica, en un período dado, las prácticas discursivas que dan origen a figuras epistemológicas, ciencias y sistemas posiblemente formalizados (Foucault, 1972. p. 191). En este sentido intentó aislar las *epistemes* básicas de las épocas que convencionalmente denominó Renacimiento, Era clásica y Modernidad (Foucault, 1973). La operación intelectual de develar estas estrategias discursivas básicas es lo que él llamó *arqueología*. Pero la principal dirección de su pensamiento lo llevó al entendimiento creciente que la heterogeneidad de una formación discursiva no puede ser reducida a un principio de unidad tan simple. De este modo, concluyó que el principio de unidad de una formación discursiva no puede encontrarse en la referencia a un mismo objeto o a un estilo común en la producción de enunciados, o en la constancia de los conceptos, o en la referencia a un tema común, sino en lo que llamó ‘regularidad en la dispersión’ –la constancia en las relaciones externas entre los elementos que no obedecen a ningún principio de estructuración subyacente o esencial. Sin embargo, si la regularidad en la dispersión es el único principio de unidad de una formación discursiva, lo que permanece abierto es la pregunta de las fronteras entre formaciones discursivas, una pregunta para la cual Foucault en esta etapa, no fue capaz de dar ninguna respuesta precisa.

14

Teoría de discurso y política

Las principales contribuciones de la teoría de discurso al campo de la política han sido vinculadas hasta ahora a la conceptualización de poder. La misma división amplia señalada anteriormente se aplica aquí: tenemos de un lado, analistas cuyas raíces teóricas se encuentran en la teoría post-estructuralista del signo, y de otro lado, aquellos que están principalmente vinculados a la reformulación del proyecto intelectual de Foucault en su última etapa.

DISCURSO

La primera tendencia puede encontrarse especialmente en el trabajo de Laclau y Mouffe (Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1990). Dos aspectos de la tradición post-estructuralista han sido importantes en la formulación de un enfoque sobre el poder político, centrado en la categoría de *hegemonía*. El primero es la noción de ‘discurso’ como una totalidad significativa que trasciende la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Como hemos visto, la imposibilidad de una totalidad cerrada desliga la conexión entre significante y significado. En ese sentido, hay una proliferación de ‘significantes flotantes’ en la sociedad, y la competencia política puede ser vista como intentos de las fuerzas políticas rivales de fijar parcialmente esos significantes a configuraciones significantes particulares. Las luchas discursivas sobre las formas de fijar el significado de un significante como ‘democracia’, por ejemplo, son centrales para explicar la semántica política de nuestro mundo político contemporáneo. Esta fijación parcial de la relación entre significante y significado es lo que se denomina en estos trabajos ‘hegemonía’. El segundo aspecto en el cual el post-estructuralismo contribuye a una teoría de la hegemonía está íntimamente vinculado con el primero. Como hemos visto, la deconstrucción muestra que las diversas conexiones posibles entre elementos de la estructura son, en sus propios términos, indecibles. Sin embargo, ya que una configuración ha sido actualizada por sobre las otras posibles, de esto se desprende: (1) que la configuración realmente existente es esencialmente contingente; (2) que no puede ser explicada por la propia estructura, sino por una fuerza que tiene que ser parcialmente externa a la estructura. Éste es el rol de la fuerza hegemónica. La ‘hegemonía’ es una teoría de las decisiones tomadas en un terreno indecible. La conclusión es, como muestra la deconstrucción, que como la indecibilidad opera en el mismo fundamento de lo social, la objetividad y el poder se hacen indistinguibles. Es en estos términos en que ha sido afirmado que el poder es la huella de la contingencia dentro de la estructura (Laclau, 1990). Laclau y Mouffe presentan una historia del marxismo, desde la Segunda Internacional hasta Gramsci, como un reconocimiento progresivo del carácter contingente de los vínculos sociales, los que han

ERNESTO LACLAU

sido previamente considerados como basados en las leyes necesarias de la historia. Esto es lo que ha extendido aún más, el área de la operatividad de los vínculos hegemónicos.

También ha habido recientemente un importante intento de Slavoj Žižek (1989) de extender la teoría de discurso al campo del análisis político a través de un enfoque que acerca el psicoanálisis lacaniano, la filosofía hegeliana y algunas tendencias de la filosofía analítica, especialmente el antidescriptivismo de Saul Kripke. El aspecto central del enfoque de Žižek es su intento de reintroducir la categoría de sujeto sin ningún tipo de connotación esencialista. Su 'sujeto' no es el *cógito* sustancial de la filosofía tradicional de la modernidad, ni es la dispersión de *posiciones de sujeto* que había postulado el estructuralismo. El sujeto es más bien –siguiendo a Lacan– el lugar de una *falta*, un lugar vacío que varios intentos de identificación tratan de llenar. Žižek muestra la complejidad implicada en cualquier proceso de *identificación* (en sentido psicoanalítico) y, sobre esa base, intenta explicar la constitución de identidades políticas.

16

La última etapa de Foucault (1979; 1980; 1971) fue un intento de abordar las dificultades a las que había conducido su análisis de las formaciones discursivas. Foucault había definido el territorio de discurso simplemente como un objeto entre otros. El discurso relacionado al enunciado como un objeto de análisis claramente separado del otro: las regularidades discursivas no atravesaron la frontera entre lo lingüístico y lo no lingüístico. Como resultado, la presencia de ciertas configuraciones discursivas debía ser explicada en términos, que para él eran extra-discursivos. Esto llevó a un nuevo tipo de enfoque, al cual llamó *genealogía*. Mientras la arqueología *presupuso* la unidad de un campo discursivo que no podía apelar a ningún principio de unificación más profunda, la genealogía intentó localizar los elementos que ingresan a una configuración discursiva dentro del marco de una historia discontinua cuyos elementos no tienen ningún principio de unidad teleológica. El carácter externo de las fuerzas aglutinantes detrás de la dispersión genealógica de elementos está en la base de la concepción foucaultiana de poder: el poder es ubicuo porque los elementos son discontinuos, y su

DISCURSO

vinculación no es nada que podamos explicar por fuera de los elementos mismos. Entonces, mientras el post-estructuralismo y la genealogía tratan la cuestión de la discontinuidad y su producción por fuera de identidades no suturadas, ellos enfocan la discontinuidad desde dos ángulos diferentes: en primer lugar es cuestión de extender la categoría de discurso al punto en el cual ésta abraza su radical otredad –i.e. es cuestión de mostrar el trabajo de una lógica de la *difference* la cual atraviesa cualquier distinción entre lo lingüístico y lo no-lingüístico; en el segundo caso, es cuestión de mostrar cómo las regularidades lingüísticas dependen de la asociación de elementos que sólo pueden ser concebidos en términos no discursivos.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R., *Elements of Semiology*, trans. A. Lavers and C. Smith (1968, New York, Hill and Wong,).
- _____, *Mythologies*, trans. A. Lavers (1972, London, Cape).
- _____, *S/Z*, trans. Farrah Staus & Giroux (1974, London, Jonathan Cape).
- _____, *The Fashion System*, trans. M. Ward and R. Howard (1983, New York, I- Hill and Wong).
- Derrida, J., *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak (1976, Baltimore, Md, Johns Hopkins University Press).
- Ducrot, O. and Todorov, T., *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Languages*, (1979, Baltimore, Md, Johns Hopkins University Press).
- Foucault, M., *The archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (1972, London, Tavistock).
- _____, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (1973, New York, Pantheon).
- _____, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. A. M. Sheridan (1979 New York, Vintage).
- _____, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, trans. R. Hurley (1980, New York, Panteon).

ERNESTO LACLAU

_____, 'Nietzsche, genealogy and history', *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard (1977, New York, Vintage Books).

Gasche, R., *The Tain in the Mirror* (1986, Cambridge, Mass., Harvard University Press).

Hjelmslev, L., *Prolegomena to a Theory of Language*, trans. F. A. Whitfield (1961, Madison: University of Wisconsin Press).

_____, *Language: An Introduction*, trans F. A. Whitfield (1970, Madison, University of Wisconsin Press).

Kristeva, J., *Semeiotike* (1969 Paris, Editions du Seuil).

Lacan, J., *Ecrits. A Selection*, trans. A. Sheridan (1977, New York, Norton).

Laclau, E. and Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985, London, Verso).

_____, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990, London, Verso).

Saussure, F. de, *Course in General Linguistics*, trans. C. Bailey and A. Sechehaye (1959, New York, McGraw-Hill).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (1983, Oxford, Blackwell).

Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology* (1889, London, Verso).

BREVE INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA TRAGEDIA GRIEGA

*José Barba**

Primera parte

I. Inicio

No han faltado a la dramaturgia contemporánea obras ‘serias’ y de gran valor literario. Ciertamente el sentir social y filosófico de época en la vida de los países modernos ha auspiciado la creación de piezas antológicas que propician la introspección del individuo en sus problemas vitales o la reflexión, a veces oblicua, de la sociedad sobre algunas implicaciones del pasado que prefiguran y afectan su presente. Son, así, bien conocidas *Casa de muñecas* (1875), de Henrik Ibsen (1828-1906); *Asesinato en la catedral* (1936), de T.S. Eliot (1888-1965); *A puerta cerrada* (1943), de Jean Paul Sartre (1905-1980); *Las brujas de Salem* (1953), de Arthur Miller (1915–); *Historia de una escalera* (1949), de Antonio Buero Vallejo (1915), y *El color de nuestra piel* (1950), de Celestino Gorostiza (1905-1967), por citar algunos dramas. Otro mexicano ilustre, Alfonso Reyes (1889-1959), oculta en clave profundos sentimientos de dolor familiar en su *Ifigenia cruel* (1924). Y podemos recordar que, como en los tres siglos anteriores, muchos otros temas clásicos griegos fueron recreados, particularmente por dramaturgos franceses del siglo xx: Jean Giraudoux: *La*

19

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JOSÉ BARBA

guerra de Troya no sucederá (1935); Jean Anouilh: *Antígona* (1944), y Jean Cocteau, con su *Orfeo* (1926), en película también (1950). También nos viene a la memoria la excelente modernización fílmica de *Fedra* (1962), con Melina Mercouri, Raf Vallone y Anthony Perkins. Por otra parte, son muchas las obras de música clásica basadas en temas griegos, dramáticos o dramatizables: Christopher W. Gluck (1714-1787), por ejemplo, musicalizó *Orfeo e Ifigenia en Áulide*. Mas para la enorme mayoría de nuestros contemporáneos los cines y las salas de representación, si acuden a ellas, son simplemente una ocasión de entretenimiento.

No fue así para los antiguos griegos. Las obras más representativas de su asombroso teatro como sus más grandes creaciones arquitectónicas, surgieron de su sentido estético, pero también de su sentido religioso. Es significativo que haya sido precisamente en tiempos de Pericles (495-429 a.C.) cuando se lograran dos importantísimos hechos: la consumación del Partenón y la reinstitución de la representación de las tragedias en las Fiestas Leneas (de la fermentación del vino) en honor a Dionisos, oficializada primeramente por Pisístrato (600-527 a.C.). La tragedia y la técnica constructiva compartían el concepto de música. Como menciona Héctor Velarde en su *Historia de la Arquitectura*, “los griegos empleaban la palabra ‘sinfonía’ para este arte y, en las tardes doradas de Atenas, al contemplar el Partenón, decían: “Escucha, el Partenón está cantando.” Y Curt Sachs nos recuerda que “Platón recomienda a los guardianes de su Estado ideal que construyan los edificios inspirándose en el espíritu de la música.”

20

Como sabemos por las vidas de los filósofos griegos y como nos lo recuerda Fustel de Coulanges (1830-1889) en *La ciudad antigua*, para la ‘polis’ griega no existía separación entre religión y estado, y tanto la esplendidez de los monumentos religiosos, todos públicos, como la grandiosidad de las representaciones teatrales, las principales de ellas de inspiración mítica o teológica, eran para la ciudad ‘una causa de interés nacional’, como diríamos hoy. Domingo Mayor señala cómo Demóstenes (384-322 a.C.), en el primero de sus famosos discursos contra el imperialista Filipo II de Macedonia (360-336 a.C.), compa-

LA TRAGEDIA GRIEGA

raba la mayor atención de los atenienses a “la minuciosa organización y aun legislación tocante a las fiestas dionisiacas”, con merma de los preparativos militares mismos. Y se consideraba tan importante la participación del pueblo de Ática en tales acontecimientos anuales o semestrales, que se instituyó un fondo especial del erario público (el *zeorikón*) para facilitar la asistencia por parte de los pobres de una población aproximada (hacia la segunda mitad del siglo V a.C.) de 115,000 personas, entre ciudadanos, extranjeros residentes, esclavos, mujeres y niños. La entrada individual al teatro (tres y cuatro piezas en un solo día), libre en sus comienzos, fue luego, en el siglo V a.C., de dos óbolos: exactamente el costo del mantenimiento diario de un ‘hoplita’ o soldado de infantería. Es que para la antigüedad griega, aunque hubo también ateos virtuosos (Platón, en *Las leyes*, los considera precisamente como los ciudadanos más peligrosos), la buena vida cívica suponía la religiosidad de los ciudadanos; y el teatro, por las razones que veremos, era un excelente vehículo de adoctrinamiento cívico-religioso.

II. Los orígenes del teatro griego

Nos han acostumbrado a oír hablar del ‘milagro’ de este pueblo superiormente dotado, como si se hubiese dado por encanto, por obra y gracia del esplendor casi plenamente espiritual de su cielo. Nikos Kazantzakis (1865-1957) nos dice en su *Carta al Greco* que “el grito turbio, mal decantado, del Oriente, al pasar por la luz de Grecia, se fija, se humaniza, se convierte en Palabra...”. Por su parte, los maestros de las artes plásticas nos hablan con toda naturalidad de ‘la sonrisa ática’ de ciertas estatuas representativas. Pero Friedrich Nietzsche (1844-1900), en *El origen de la tragedia* (1871), nos recuerda que antes del triunfo de Apolo en la equilibrada formación normativa de la ‘maestra del mundo’, creadora de la perfección definitiva de las formas artísticas, urgían incontenibles fuerzas indómitas (dionisiacas) en las raíces mismas del viejo hombre heleno. Con fácil aplicación al Edipo

JOSÉ BARBA

de Sófocles, Paul Diel, en su análisis psicoanalítico del simbolismo, muestra cómo las multiformes tendencias dionisiacas se centran en torno a la irascibilidad y la intemperancia indisciplinada.

La luz y la sombra se debaten en duelo terrible desde la *Iliada*, ella misma una tragedia, manantial de temas trágicos. (“Esquilo –dice F. Nietzsche– llamaba a sus tragedias ‘migajas caídas de la mesa de Homero’...”.) Dionisos, divinidad tracia de remota procedencia oriental, en cuyo honor se celebran desde antes del siglo VI a. C. las primerísimas fiestas agrestes de la vendimia, del lagar y de la fermentación del zumo de la uva, es el dios de la ebriedad y del placer sensual, pero también es la deidad ‘omestès’ (‘sanguinaria’) de la orgía dolorida y macabra. Algunas figuraciones del arte antiguo nos recuerdan el modo truculento como terminaron quienes hubieron rechazado su culto.

Al margen de teorías no-dionisiacas, como la de William Ridgeway, para quien la tragedia se deriva del culto fúnebre a héroes individuales (*Origin of Tragedy* (1910), Gilbert Murray (1866-1957) supone que el ritual dionisiaco del drama homónimo debió reducirse a seis etapas: “1) Un ‘ágon’ o combate, en que el ‘dáimon’ lucha con su adversario... 2) Un ‘pázos’ o desastre, que comúnmente asume la forma de ‘spáragmos’ o descuartizamiento... 3) Un mensajero que trae la noticia de lo acontecido; 4) Una lamentación... 5) El descubrimiento o reconocimiento del dios oculto o desmembrado; 6) Su epifanía o manifestación en la gloria”. Este resumen, como lo señala el autor citado, se basa, a su vez, en opiniones ‘ortodoxas’ de críticos contemporáneos suyos. (Relaciónese esta partición con lo que se dirá muy sumariamente más abajo sobre la estructura de la obra dramática).

Así pues, la representación trágica griega tiene sus principios en una ambigua religiosidad de origen agropecuario (con clara referencia a la lujuria, los cantores del coro primitivo iban disfrazados de sátiros, pues tragedia significa literalmente ‘canto del macho cabrío’). Y procede de la transformación gradual de una forma de lírica coral ritual, algo hierática, llamada ‘ditrambo’, canto apasionado directamente relacionado con las celebraciones dionisiacas. Se considera que los himnos originarios fueron introduciendo partes narrativas y que cuando

LA TRAGEDIA GRIEGA

Thespis, primario autor dramático del siglo VI a. C., introdujo la innovación de que al ‘corifeo’ le respondiese no todo el coro sino sólo uno de sus integrantes, apareció el embrión del diálogo dramático (Horacio: *Espistola ad Pisones*, v 275-7). Más tarde se adoptó como ‘metro’, o género de versos a sílabas contadas y con la colocación adecuada de sus respectivos acentos, el llamado ‘senario yámbico’ (verso con medida de seis pies bisílabos cortado en dos mitades desiguales), que –según Aristóteles– “es el que mejor imita el lenguaje de la conversación ordinaria” y, por ello, “muy apto –como observa oportunamente A. Espinosa Polit– para el duelo verbal, verso a verso, entre dos interlocutores”. M. Lenchantin con razón caracteriza el verso dactílico como ‘triste’, al verso jónico como ‘voluptuoso’, frente al verso yambo como ‘mordaz’. Véase brevemente en este ejemplo:

Teiresias:

*Pántes gar ú fronéite. Ego de ú mée póte
Tam’oos án éipoo mée ta s’ekféenoo kaká.*

Oidípous:

*Té fées; (?) ksineidóos ou fráseis, all’énnoeis
Jeemás prodóunai kai katafzéirai pólin; (?)*

Teiresias:

*Egó út’emautón úte s’alguinóo. Ti taut’
Álloos elénjeis; (?) Ú gar án pýzoió mú.
(*Oidípous Týrannos*, v 328-33)*

“Tiresias:

Es que todos erráis. Mis males callo,
¡mis males! ¡ay! Por no decir... los tuyos!

Edipo:

¿Qué? ¿Tú sabes todo y en callar persistes?
¿Quieres ser tú la ruina de tu patria?

Tiresias:

Ni a mí ni a ti daré tormento en vano;
No insistas más; por mí no has de saberlo.”
(A. Espinosa Polit, *Edipo Rey*).

JOSÉ BARBA

“En el idioma –nos dice Nietzsche en su *Historia de la literatura griega* (1874-1875)– el autor dramático gusta de la expresión difícil y enigmática (el verbo ‘ainéoo’ significa hablar ambiguamente) porque sabe que tiene un auditorio agudo en la materia...”

Y hay que tomar en cuenta que, para cuando Aristóteles (384-322 a.C.) analiza en su *Poética* las obras de los grandes trágicos griegos y establece las normas constitutivas de una buena obra dramática, han pasado cien años desde Esquilo (525-456 a.C.), Sófocles (495-405 a.C.) y Eurípides (480-406 a.C.), los tres grandes astros de la dramaturgia griega. Mas éstos escasamente tuvieron guía: fue su genio el que ‘hizo camino al andar’.

En la transición de las obras originales del norte del Peloponeso hacia el mayor refinamiento del teatro del Ática, del ditirambo a la tragedia propiamente dicha, además de la mencionada introducción embrionaria del diálogo, se dieron otros cambios: se añadieron himnos en honor del héroe o divinidad local; se distinguió entre el parlamento individual y el canto propiamente dicho, reservado para las lamentaciones, la oración y la expresión de las emociones anímicas, y se eliminaron las escenas de tipo bufonesco o vulgar.

24

III. La promoción del teatro por parte del estado

Ya se habrá deducido que las obras dramáticas, por definición (‘drama’ significa ‘acción’ y ‘zéatron’ alude a la misma raíz semántica de ‘zeooréo’: ‘mirar’ y ‘zeooreetikós’: ‘contemplativo’), no son para ser leídas sino para ser representadas y vistas. Y al igual que Platón ordenaba, en *Las Leyes*, que la práctica religiosa no fuese privada sino colectiva, de igual modo el gobierno ateniense quería que la energía religiosa, social y psicológica emanada del teatro fuese vivida por grandes grupos de la ciudadanía congregada. Ya habíamos sugerido algo semejante desde el inicio de esta introducción. Diremos enseguida cómo y por qué esta inteligente visión político-religiosa intentaba utilizar el teatro como elemento unificador del mundo helénico.

LA TRAGEDIA GRIEGA

Antes de la promoción oficial de las obras trágicas, éstas tenían lugar sin gran solemnidad como representaciones rústicas hacia nuestro mes de diciembre y continuaron así por mucho tiempo. En el año 534 a.C. Pisístrato (600-527 a.C.), que mandó recopilar la *Ilíada* y la *Odisea*, ordenó oficialmente las representaciones trágicas durante las Fiestas Leneas, como ya se dijo. Y poco después del fin de las Guerras Médicas (490-479 a.C.) se instituyeron las Grandes Fiestas Dionisiacas, hacia marzo. A ellas eran invitados los aliados de Atenas, que en esa ocasión iban a llevar sus tributos. Se ve claramente cómo el teatro, por las fuentes de sus mitos comunes, por los temas de un pasado histórico y literario compartido y por los nexos religiosos de que todos aquellos pueblos comulgaban, era parte constitutiva muy importante del panhelenuismo cultural.

El estado organizaba concursos de dramaturgia, seleccionando por suertes a los poetas trágicos concursantes, nunca más de tres. Al principio cada poeta trágico presentaba una trilogía ‘ligada’ por el mismo tema o personaje; después la trilogía ‘libre’ pudo constar de obras no necesariamente relacionadas entre sí. Diez ciudadanos, dos por cada tribu, escogidos también por suertes, formaban el jurado calificador de las obras presentadas y otorgaban los premios a los ganadores. Por testimonios de la antigüedad, sabemos que de ciento ocho obras premiadas, Sófocles ganó con setenta y dos el primer premio y con treinta y seis, el segundo (¡entre estas últimas, *Edipo Rey!*). De ellas los azares de la historia nos dejaron solamente siete, aparte de un pequeño drama satírico titulado *Los sabuesos* y de algunos fragmentos de calidad insuficiente para determinar con certeza la dirección de otras preocupaciones morales y políticas del poeta. Sobre esto volveremos al final de la segunda parte de esta presentación.

Los concursantes seleccionados solicitaban al arconte (autoridad municipal de la ciudad) la aportación de un coro (de doce a quince miembros). Éste era subvencionado por las tribus de Ática. Y cada tribu encargaba a un ciudadano responsabilizarse del equipamiento y de los gastos de la empresa. Él escogía a un ‘joriféos’, maestro de coro; éste instruía a los ‘coréutas’ y seleccionaba a un acompañante

JOSÉ BARBA

musical. El estado se encargaba de retribuir económicamente a los actores, a los músicos y a los autores, si bien la gloria de estos últimos, como la de los atletas vencedores en los Juegos Olímpicos, quedaba simbolizada más por la corona de laurel con la cual era ceñida su frente después del triunfo. La información acerca de los concursantes triunfadores se hacía instalando trípodes publicitarios que mostraban los nombres de los vencedores en las vías públicas.

IV. Los actores, la actuación, la acción, el canto, la música, el coro

26 El ‘corifeo’ dirigía las dos partes en que se dividía el coro. Los actores se reducían siempre al número indispensable. Con Sófocles el número de éstos llega a tres: protagonista, deuteragonista y tritagonista. Como dijimos, ‘drama’ significa ‘acción’; y, como ésta engendra conflicto, la oposición crea también el ‘ant(i)-agonismo’ entre los personajes. En la actuación no participaban las mujeres. Pero hay que tomar en cuenta que los pocos actores podían desempeñar varios papeles, ya que las máscaras (‘prósopa’), la vestimenta y los ‘coturnos’ (calzado de tacones muy altos) que usaban les daban las características distintivas, según la necesidad de la representación. Hay que pensar, además, que la reducción del número de los personajes acentuaba la concentración y la intensidad de la acción, de la pasión y, por ende, del diálogo. En ocasiones determinadas, para hacer resaltar al ‘pázos’ o sentimiento, al recitativo lírico o patético lo acompañaba el fondo musical de un solo de ‘aulós’, muy distinto del que se explicará a continuación. Más raramente se tocaba la cítara en el drama. Las voces cantaban acompañadas por el ‘aulós’. Era éste no una flauta, como se creyó durante largo tiempo, sino, según C. Sachs, un instrumento de sonido “no suave sino todo lo contrario, agudo e incitante, en cierto modo parecido a la zampoña escocesa”; el ‘aulós’ era una especie de oboe, introducido en Grecia por los auledas de Frigia desde el siglo VIII a. C. Cuando el coro era mixto de adultos y jóvenes, éstos cantaban en una octava superior. Pero los griegos –señala M. Lenchantin– “no conocieron la

LA TRAGEDIA GRIEGA

polifonía tal como es ahora para nosotros. Ellos entendían por ‘polifonía’ no la multiplicidad simultánea de sonidos, sino la multiplicidad de sonidos iguales (de muchas voces) empleados en el curso de una pieza musical”.

¿Y por qué se privilegiaba al ‘aulós’ como instrumento acompañante? Como expone Jean-Pierre Vernant, a la máscara y al ‘aulós’ los une una viejísima asociación. El autor acude hasta la raíz sánscrita ‘garg’ para explicar la relación entre la máscara y las horribles tres *Gorgonas*, ‘hijas de la noche’, una de las cuales, Medusa, producía “un sonido aterrador, gutural, un aullido animal que salía con gran fuerza de la *garganta* enorme”. Y cita el verso 868 del *Heracles* de Eurípides:

dáion, tóde dáion mélos epauléitai
 (“¡horrible, horrible es la música de ese oboe!”)

Se da, pues, un registro visual unido al registro sonoro del “grito agudo, inhumano. El mismo grito de ultratumba que sale de la boca de los muertos en el Hades”, cuya voz, como creemos (¿no apela al juicio de ellos Antígona en la tragedia homónima?), puede alguna vez interpretar el coro. Al niño interior que pervivía en los espectadores griegos lo amedrenta ‘ese terror que estremece’. En ocasiones un demoníaco poder vengador (‘alástor’, del verbo ‘alastóo’: ‘no poder o no querer olvidar’) asciende desde el inframundo para reivindicar un ‘miasma’: una mancha criminal que pesa sobre él o sobre su raza. Algo que en el *Edipo Rey*, por ejemplo, sin aparecerse verdaderamente como fantasma, podríamos decir que sobrevuela simbólicamente a lo largo de la mayor parte de la obra.

Téngase en cuenta, por otra parte, que para los griegos la música, como la magia, influía poderosamente sobre la ‘psyjé’ (recuérdese el simbólico mito de Orfeo en los Infiernos). Platón sabía que “determinadas combinaciones de sonidos podían fortalecer el carácter humano, otras, en cambio, lo debilitaban (...)”, como señala Sachs, que añade: “toda esta concepción (mágica) de la música se sometió a fines peda-

JOSÉ BARBA

gógicos. La idea procedía de Egipto, pero los griegos la interpretaron científicamente como ‘katartiké’, como enseñanza purificadora (...) La antigua magia ejercía al mismo tiempo que la música el arte curativo”. Así, pues, limpieza interior y curación van asociadas. Véanse, un poco más adelante, las implicaciones de esto con el tratamiento que Aristóteles da al concepto en su *Poética*.

El actor (‘jipocrités’) llevaba parsimoniosamente indumentaria de remoto origen oriental adecuada a su estado como personaje: túnica de pliegues (‘jimátion’) para los papeles masculinos y femeninos; los ‘péploi’ los usaban las mujeres; eran elegantes vestidos largos, sin mangas, atados con prendedores sobre los hombros desnudos; el ‘jitón’ era una túnica recortada, para jóvenes o soldados; la ‘jláine’ era una capa larga que se recogía sobre la espalda; el ‘jlainión’ era una capa corta. A veces usaban sombreros de diverso tipo, sobre todo cuando aparecían por la parte izquierda del escenario, para indicar que venían del campo.

28

Para ayudar a la visión de los espectadores de las graderías altas, los actores y los ‘coreutas’ llevaban grandes máscaras de expresión fija: de serenidad, de dolor, o de alegría, tal como aparecen aún, labradas en piedra o modeladas en yeso, sobre la fachada de ciertos teatros nuestros de provincia. Añadiremos, señalando, sin embargo, que hay otras interpretaciones de la palabra y que el citado J. P. Vernant prefiere, válidamente, una etimología que relaciona el término ‘persona’ con un origen etrusco ‘Phersu’ y a éste con el Perseus griego y con Perséfone, diosa infernal, que ‘persona’, el vocablo latino equivalente del ‘prósopon’, también para su uso en el teatro, nos recuerda otra de las funciones de este dispositivo: era una ayuda auditiva para los espectadores distantes, pues, al lanzarla el personaje, su palabra ‘per-sonaba’ (‘per-sonare’), es decir re-sonaba fuertemente *a través* de la cavidad de la máscara, a modo de bocina. Basta que abombemos las dos manos en torno a la boca y pronuncemos algo a fin de darnos cuenta de lo que aquí intentamos explicar. Hemos de añadir, con todo, que los mismos griegos que con plena intención deformaron visualmente las columnas del Partenón para provocar en el visitante una percepción

LA TRAGEDIA GRIEGA

visual ‘normal’, fueron capaces también de lograr en sus teatros abiertos una gran técnica acústica, increíble para quienes no la hayan constatado in situ personalmente. En tales teatros, por ejemplo, –señala C. Sachs– “todo el pueblo escuchaba, conteniendo la respiración, las interpretaciones de los citarodas; el silencio era tan absoluto que los más finos detalles del instrumento se hacían perceptibles en el enorme local descubierto”.

Y, siendo fija la expresión de las ‘prósopa’, ¿cómo se lograba convencer al público de la verosimilitud de los sentimientos?: para la actuación era muy importante un perfecto dominio de la dicción, no sólo por los diversos papeles que un mismo actor debía representar, sino también para distinguir, en esa lengua, tan dignamente solemne y de vocales largas y breves bien diferenciadas, entre las simples palabras y el canto, y para poder transmitir claramente el grado de emoción de los personajes.

Además de la indumentaria de los actores, contaba el teatro antiguo con algunas técnicas de decoración escenográfica (‘skenografía’), la cual fue mejorada por Sófocles. Se hacía uso también de la ‘tramoya’ y de una grúa elemental (‘mejané’) para levantar, según la necesidad, a algunos personajes, como hemos visto elevar por el aire a los artistas del Cirque du Soleil. Se daba la ilusión de entrar visualmente en ciertos interiores de casas o palacios al mover rápidamente una gran plataforma giratoria sobre ruedas (‘enickléme’) dividida en tres o cuatro sectores circulares. Y, como en cierta ejecución de 1966, con la gran soprano sueca Bridget Nilssen, de la ‘Invocación del fuego’ de *La Walkiria* de Richard Wagner, para una de cuyas escenas se inventó una enorme lámina vibradora de aleación especial que semejara al trueno, poseían también los entusiastas ‘ingenieros’ escenografos griegos un ‘brontéion’ o instrumento creado específicamente para imitar la resonancia espacial de “la voz, entre las nubes, de Zeus tonante”: (‘brontée’= trueno).

En la época clásica la acción era unitaria, sin distracciones secundarias y, excepto la de escenas truculentas o muy violentas, se representaba ante el público de modo continuo. El tiempo de la acción de la historia representada era ‘homodiegético’: el mismo de la duración de la puesta en escena; en él se unía la percepción diacrónica de los perso-

JOSÉ BARBA

najes del drama y del público espectador. Toda complementación no actuada pero informativamente necesaria se comunicaba por medio de referencias en los parlamentos de los actores. Los personajes eran los estrictamente requeridos y se mostraba en ellos unidad de carácter de principio a fin, sin que esto indique negar la influencia que el sufrimiento, por ejemplo, podría infligir en ellos a lo largo de la ‘historia’ o la ‘necesidad dramática’ de la manifestación de facetas de la personalidad o de los efectos de los ‘movimientos propios del alma’ en determinadas circunstancias.

Notas sobre el coro: “Si logramos entender el coro, habremos entendido el núcleo y el corazón de la tragedia griega”, escribe Gilbert Murray en *Eurípides y su época*. Los dramaturgos griegos recurren a la danza, algo muy antiguo. Pero en la tragedia no significaba baile. Las palabras del coro, que a modernos irreflexivos podrían parecer superfluas contienen en la obra antigua una actitud reverencial, de apoyo no-intervencionista y que expresa algo de lo que “queda siempre un residuo, algo que ninguna de las figuras en acción puede haber sentido personalmente y que sólo puede traducirse en música o gestos corporales”. Sugiere a veces una danza casi estática, como de un pelotón de sombras, de emoción religiosa, como de plegaria, de rara belleza.

30

Como dice Arthur E. Haigh, citado por G. Murray, su función, elevada y trascendente, es ‘derramar un esplendor lírico sobre el conjunto’, dando al acto particular un valor universal y eterno. “El coro –añade Murray– no pertenece al plano de la experiencia cotidiana (...) sino a un mundo más encumbrado (...). No obstante lo expuesto en la sección anterior, relaciónese lo que se dice a continuación con lo escrito en la primera sección de la segunda parte de esta Introducción: “El primero y más normal elemento del coro es procurar una impresión de alivio; hacer que el mundo ideal cure las heridas del mundo real (...): una transición del horror y del dolor a la belleza o a la música (ahora) puras, casi sin cambiar nada en la situación patética. Es decir que, si el dolor os ha hecho llorar, la belleza cambiará el sabor de vuestras lágrimas, pero sin enjugarlas (...). El lamento mortal ya no proviene de la estancia cercana: es el eco de todas las criaturas que han sido desde

LA TRAGEDIA GRIEGA

los albores del mundo (...), que ya reposan en paz y cuyo lejano sufrimiento se ha convertido en misterio...”

Son, por ello, la voz del recuerdo ancestral de la raza, de la prudencia cautelosa antes del error, y de la compasión después de la dolorosa caída. Por venir resonando el contenido de su experiencia desde el origen de los tiempos humanos, el coro griego nos habla a todos con un tono igual. Como perennes guías de hombres esas voces pastorean simultáneamente el alma del poeta dramático que escribió la pieza, las de los míticos héroes cuyo quebranto se revive, las de los actores que los representaban, las del pueblo que reverencialmente contemplaba la puesta en escena, y las nuestras, sujetas también por siempre a semejantes confusión, perplejidad y angustia. Por encima de todo, “la memoria, así interpretada, posee un poder mágico”, dice Murray, y nos recuerda las palabras de uno de los ensayos de Bertrand Russell: “El pasado no admite mudanzas ni luchas (...) Cuanto había de impaciencia o codicia, cuanto era transitorio o miserable, ha desaparecido. Y sólo lo hermoso y lo eterno siguen palpitando como astros en la noche.”

V. La estructura de una obra dramática griega

Aristóteles, en su *Poética*, define extensamente la tragedia como: “la representación de una acción seria, completa en sí misma y de cierta magnitud; en un lenguaje embellecido con varias clases de hermosura, cada una de las cuales tiene su lugar correspondiente en las diversas partes, en forma dramática y no narrativa y que, además, mediante una serie de hechos que suscitan piedad y terror tiene por efecto elevar y purificar el ánimo de pasiones semejantes”.

Por la fuerza de sus orígenes, la tragedia ática poseyó siempre partes cantadas y partes recitadas, pero gradualmente fue disminuyendo la importancia del canto. Al margen de lo que hoy entendemos por orquesta (orjéesra’ en griego significa “el lugar en que danza el coro”), la

JOSÉ BARBA

música instrumental de la obra trágica se reducía al mencionado acompañamiento del aulós’.

Reteniendo en mente lo dicho en el párrafo tercero de la sección II, añadiremos que una tragedia griega se compone de: el ‘prólogo’, dialogado; el ‘párodos’ o entrada del coro, y de episodios, generalmente tres, separados por los cantos (‘stásima’) del coro (‘jorós’). El coro, una vez introducido, permanecía a la vista del público y en ocasiones ejecutaba una danza de movimientos medidos. Hay un ‘éxodos’, desenlace o, propiamente, ‘salida’, porque al final de la obra el coro abandona la ‘orjéesra’. En cuanto al número de los episodios hubo excepciones: por ejemplo, en *Edipo Rey* la obra consta de cuatro, no de tres.

VI. La ubicación y construcción de los teatros

32 | Como informa minuciosamente D. Mayor, poco tiempo después de su principio los teatros estaban formados por estructuras y andamiajes de madera. Por ello, en el año 478 a.C., dado el hacinamiento multitudinario de miles de espectadores, al igual que en nuestro propio tiempo, se produjeron desgracias similares a las ocurridas en algunos malhadados estadios modernos. Al encargado de esas instalaciones de madera provisionales se le llamaba ‘arjitéctoon’. Posteriormente ese mismo superintendente fue adquiriendo el significado que damos ahora al vocablo, cuando se inició la estructuración propiamente dicha de los centros fijos de representación dramática.

Aunque también se construyeron algunos pocos teatros urbanos, al aire libre, como el de Dionisos, redescubierto al pie de la Acrópolis de Atenas, en 1862, la dramaturgia hizo honor a sus orígenes agrestes con la puesta en escena de las tragedias en un medio campestre. El estar al aire libre era también otra característica común a los recintos sagrados y a los teatros. Había entre ellos una ‘simpatía de afinidad’, como señala J. Donald Hughes en *La ecología de la civilizaciones antiguas*. Todos los dramaturgos griegos –nos recuerda– usan imáge-

LA TRAGEDIA GRIEGA

nes de la naturaleza. Y pensamos nosotros en la hermosísima descripción de las proximidades de Colono (véase la sección III de la segunda parte) en cuyas alabanzas rompe a cantar el coro, a mitad de la tragedia, cerca de los bosques entre los cuales desaparecerá Edipo definitivamente al final de la obra dramática que, en su título, ha unido esos dos nombres para siempre.

¡Son tantos y tan nobles los viejos teatros griegos abiertos al purísimo cielo azul! Como el de Epidauro, aún funcional, situado cerca de la encantadora ciudad marítima de Nauplio, en el Peloponeso. Hasta la actualidad se conservan en la Grecia propiamente dicha, o con restos de nobles ruinas, el de Megalópolis en Arcadia y el de la isla de Delos, el de Side en el Asia Menor, la actual Turquía, y en los territorios de las antiguas colonias del sur de Italia, la Magna Grecia, anfiteatros semejantes, como el de Segesta o el de Siracusa, en Sicilia. La mayor parte de estos teatros conservan la forma de la acogedora cavidad de las colinas: como si la caída de una enorme y poderosa piedra frontal hubiese causado una expansión lateral excéntrica ascendente de alineadas y segmentadas graderías-asiento de mármol o cantera, en secciones con forma de cuña ('kerkides'), a partir del 'proédrio', conjunto de lugares reservados para los sacerdotes, los ministros del estado, embajadores y personajes de alto rango invitados, que abrazaba, al pie del hemicírculo del inicio de las graderías, la 'orjéesra' semicircular en sus orígenes y circular sólo más tarde. Vitruvio, arquitecto romano (88-26 a.C), observó y describió la 'platea' del teatro griego "como un círculo dentro del cual se ha diseñado un cuadrado de tal forma que las cuatro esquinas tocan la periferia", al frente el escenario, atrás la gradería. Y, "en el centro de él está el 'timele', el altar de Dionisos que, al mismo tiempo, forma el punto central de las danzas corágicas".

Al fondo de la 'orjéesra' se edificó después la 'skéné', una estructura como de dos pisos de alto, y, frente a ella, luego, el 'proskénion', semejante al escenario de nuestros teatros modernos. Si observamos la composición física de los teatros construidos en el abrazo natural de las colinas y pensamos filológicamente cómo en griego cavidad se dice 'koilée'; gradería, 'kóilon' y que 'koilía' significa vientre, podría-

JOSÉ BARBA

mos intuir, quizá algo más que poéticamente, que en aquellas grandiosas representaciones la Madre Grecia quería acoger a sus hijos en su regazo para educarlos religiosa y cívicamente, como sugerimos al final de los dos primeros párrafos de la sección III.

Segunda parte

I. Los grandes dramaturgos clásicos

El iniciador de la tragedia, Thespis, hacia el año 534 a.C., va de pueblo en pueblo llevando los humildes elementos de su teatro en un pequeño carromato. Después de él, Coerilos de Atenas (ca. 540-480 a.C.) parece haber sido muy fecundo como autor. De Frínico (fin del s. VI a.C.), inmediato predecesor de Esquilo, aceptado grandemente tanto por los letrados de la época como por el pueblo, cuenta Heródoto que su tragedia *La toma de Mileto*, representada hacia el año 492 a.C., hizo llorar a todos los asistentes. De estos primitivos autores quedan sólo escasos fragmentos.

34 | En el cielo estelar de la literatura griega clásica refulge la constelación triádica de Esquilo (525-456 a.C.), Sófocles (495-405 a.C.) y Eurípides (480-406 a.C.). Como en los dos ‘Siglos de Oro’ que siguieron a la Reconquista española y a la Conquista de América, de igual manera, después de la victoria sobre los persas (479 a.C.), en la Atenas de ‘el siglo de Pericles’, se dio el máximo esplendor, gracias a ese gran favorecedor de la formación de pléyades y fautor de todas las artes.

Las creaciones de los tres principales dramaturgos se nutren de los grandes temas heredados, ante todo, de la épica homérica: *Ifigenia en Áulide* (405 a.C.) de Eurípides; de la rica mitología griega: *Edipo Rey*; y de la historia de la Hélade, aun de hechos relativamente recientes: *Los persas* (472 a.C.) de Esquilo. Mas, aunque presentan personajes ricos en virtudes humanas, de pensamientos elevados y actitudes generosas, especialmente por parte de las mujeres, sobre su obra pende, como fue estudiado, con poquísimas excepciones (el tratamiento de

LA TRAGEDIA GRIEGA

D. Mayor es suficientemente cuidadoso) por los principales comentaristas clásicos, sobre todo a partir del siglo XIX, un profundo negativismo de la vida, percibida como misterio insondable, sobre todo para aquellas mentes precristianas. Las ideas de los pensadores anteriores y contemporáneos de los dramaturgos de aquella época son extremadamente relativistas. “Hasta del hedonismo se sacan deducciones negativas”, dice D. Mayor: “Si el placer constituye valor de la vida, falta en la gran masa de los hombres su fin y queda su vida sin valor.” El mismo comentarista nos recuerda al sofista Antifonte (480-411 a.C.), que escribió: “Toda la vida, hombre que te consideras feliz, ofrece un buen fundamento de acusación: no contiene nada excelso ni grande y elevado, sino que todo es pequeño, endeble, pasajero y mezclado con grandes sinsabores...” Amargura aun menor que la que Goethe, encarnando la idea de Sófocles, expresa cuando dice de las potencias celestiales: “...nos introducís en la vida, dejáis que el pobre se haga culpable, y después le abandonáis a su dolor, pues toda culpa se pena sobre la tierra”. Contrapuesta a las posteriores doctrinas éticas de Aristóteles sobre la posibilidad de construir una razonable felicidad, tal vida parece una quimera inalcanzable.

A pesar del entusiasmo nacional y la ‘reconstrucción’ que, como se dijo, siguieron al triunfo bélico sobre los persas, dado el peso permanente de las preocupaciones filosófico-religiosas de los griegos, las condiciones anímicas descritas en el párrafo anterior recuerdan la situación existencial de la Segunda posguerra mundial, cuando los dramaturgos europeos se nutrían del pensamiento de la época o eran los filósofos mismos –sobre todo Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973)– los que vertían sus ideas en medios literarios (el ensayo, la novela y el teatro mismo) para lograr su más amplia difusión; todos ellos precedidos, un siglo atrás, por el pesimismo de Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien tanto se acercó al pensamiento griego del mismo Sófocles. D. Mayor cita, a tal propósito, al filósofo alemán: “El sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que el héroe no paga pecados personales, sino el pecado de existir.”

35

JOSÉ BARBA

Sobre la psique colectiva griega influían fuertemente varios siglos de la oída vivencia de la épica homérica. Los temas del ascenso y caída de los héroes helénicos y de las grandes familias nobles eran del dominio común. Trajeron profundas reflexiones a los pensadores, y podemos imaginar que provocaron muchas lágrimas en el pueblo que escuchó la declamación de los rapsodas en las plazas públicas. Por otra parte, en la efervescencia filosófica de finales del siglo VI y del siglo V a.C. se suscitaban cuestiones de revisionismo social y político, que también aprovecharían el vehículo de antiguos conflictos míticos para revestir y dar patetismo a sus ideas. No es lo mismo que varias mentes filosóficas discutan ilustradamente la contraposición entre la 'Fýsis' (Naturaleza) y la 'Nómos' (Ley) que dar carne y sangre a estos conceptos en el drama doblemente espectacular de la precedencia de un deber moral de piedad familiar ante una obligación de estado. Por encima de lo menos esencial de las obras, son las más hondas y permanentes angustias y preocupaciones humanas las que alientan en lo más profundo de la tragedia griega: por ello éstas han pervivido y pervivirán como las pirámides de Egipto, y con mayor perennidad.

36

II. Sófocles, genio entre dos genios

Para completar las siguientes observaciones se podría consultar, con útil brevedad y provecho, particularmente la obra de Luis Alonso Schökel (*Historia de la literatura griega y latina*, 1969, Santader, Sal Terrae). Sófocles recibió con las siete obras trágicas conservadas de Esquilo (y con otras, desgraciadamente perdidas, como explicaremos al final de la segunda parte de esta introducción) un teatro poderoso, y rico en lirismo coral, personajes grandiosos, pero sobrios, de inspiración épica en los temas y en la forma narrativa; heredó la preocupación por la fuerza del hado; se potenció con la energía en la expresión, la brillantez imaginativa y la atrevida originalidad de su predecesor.

Eurípides, del cual conservamos nueve dramas, habrá de sobresalir, después de Sófocles, por la intriga variada y hábil de la acción y por la

LA TRAGEDIA GRIEGA

complejidad y el patetismo de sus escenas. Sus personajes serán reales. Se interesará, sobre todo, por la lucha de las pasiones. Su estilo será digno siempre, 'filosófico', sentencioso. Aunque Friedrich Nietzsche atacó, en *El origen de la tragedia*, al teatro de Eurípides por haber perdido, según él, la fuerza de Esquilo y de Sófocles y lo tildó de humanamente inauténtico por haberse sometido su autor a la doctrina moralizante de Sócrates (469-399 a.C.), algunos consideran sus obras como las segundas en calidad dentro de la dramaturgia helénica.

III. La aportación sofoclea a la literatura universal y al mundo interior del hombre

Sófocles nació en Colono, cerca de Atenas, en el año 495 a.C. A pesar de su voz escasa, participó desde jovencito en representaciones teatrales. Estudió música y lírica con los mejores maestros de la época. A los veintiocho años venció a Esquilo, veintiún años mayor que él, en un concurso de dramaturgia, cuando su predecesor era el máximo poeta trágico de Atenas.

De las ciento veintitrés tragedia reseñadas por los filólogos alejandrinos a los que nos referiremos al final de esta segunda parte, de Sófocles sólo conservamos siete, que, en orden cronológico de creación, son: *Ajax* (s.d.), *Antígona* (411 a.C.), *Electra* (s.d.), *Edipo Rey* (s.d.), *Las Traquinias* (s.d.), *Filoctetes* (409 a.C.) y *Edipo en Colono*, representada póstumamente el año 401 a.C. De éstas la mejor, a juzgar por la elección que de ella hizo Aristóteles para su comentario en la *Poética*, es *Edipo Rey*. (E Igor Stravinsky (1882-1971) manifestó también su predilección al componer en París (1927) su *Oedipous Rex*, ópera-oratorio en dos actos siguiendo el texto de Sófocles.) De estas obras, prescindiendo de su cronología, *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona* presentan un 'caso' secuenciado. Y aunque al final del ciclo dramático observamos la recuperación del héroe por cierta tardía clemencia divina, la historia trata fundamentalmente de su ascenso y de su caída.

37

JOSÉ BARBA

Esto último es muy importante y en ello se debe observar la ejemplificación perfecta de la intención del autor: se trata de transmitir no sólo un tema teatral de origen épico (por lo demás esencialmente ya conocido por casi todos, hasta por los niños, en la Grecia de entonces, como dijimos), sino de inducir a la multitud como ciudadanía a una vivencia en común y a una sentida reflexión inmediata de las causas y de las consecuencias de la caída del héroe. Para mayor ejemplaridad, la figura del personaje principal, como Edipo, sujeto de la fatalidad ('Móira'), ha de ser muy impresionante. De modo que, ante él, los espectadores pueden ejercer como tres direcciones de mira: hacia arriba, al principio; conforme el personaje declina, horizontalmente; y, al final, de alguna manera, hacia abajo. Es así como Sófocles nos 'hermana' con Edipo al reducir gradualmente su inicial grandeza, emparejarlo con nosotros e, incluso, ponerlo, desgraciado, a nuestros pies: para provocar en nosotros el sentido de la compasión y la meditación sobre la enorme 'Fragilidad del bien', para decirlo con un acertado título de Martha Nussbaum. Es ésta una parte del proceso de la 'kázarsis' a la que se refiere Aristóteles en su *Poética*. Es materia de análisis y discusión el determinar si la intención de Sófocles en su *Edipo Rey* fue o no atribuir la razón de la caída del héroe *exclusivamente* a la fatalidad ('Móira'), o si sutilmente nos invita a reflexiones ulteriores sobre la 'jamartía' (error) por deficiencia de 'aretée' (virtud), porque en esta obra –como señala Aristóteles– “queda carente de solución la antinomia entre el Destino ineludible y la culpa”.

38

Antígona. Por encima de los otros dramas de Sófocles, esta pieza ha fascinado siempre por su tierna, aunque firme, simpatía humana. Junto con un conflicto secundario que hoy se llamaría 'generacional', nos presenta una contraposición de índole política y moral de mucha actualidad entonces por la discusión filosófica introducida por los sofistas entre los conceptos de 'Fýsis' y 'Nómos', como ya lo sugerimos más arriba.

Observar en las obras de Sófocles su gran habilidad en el desarrollo de las complejas tramas, la vivacidad de los diálogos y, en ocasiones, el sentido lirismo. Ver la ideal humanidad de los sentimientos de sus

LA TRAGEDIA GRIEGA

caracteres, su unidad y constancia. Discutir, –insistimos, pues ello es de grandísima importancia por sus implicaciones morales– si, a pesar del influjo de la ‘Móira’ implacable, el dramaturgo, como acabamos de sugerir, da cabida o no a una la relativa autonomía y responsabilidad de sus personajes. En la participación de sus coros gozar de la viveza de sus descripciones, de la abundancia de sus imágenes, de la naturalidad del diálogo. Y, acompañados simultáneamente por Sócrates, Sigmund Freud y el Sherlock Holmes de Arthur Conan Doyle, asistir a la aplicación insólita del asedio de una mayéutica plural en el primero y más penoso ejercicio de introspección profunda en una búsqueda, no planeada, del insospechado verdadero ‘yo’. Así, sabremos cómo la ‘ironía’ socrática, llevadera, amistosa, instructiva, se torna en Sófocles dolorosamente ambigua y envolvente cuando un hombre, por no haber seguido a tiempo los alcances del consejo del oráculo de Delfos: ‘Conócete a ti mismo’, termina siendo el sabueso de su propia sombra moral, que, como sabemos, le da caza y, hasta su muerte, nunca lo abandona.

IV. *¿Y cómo llegaron hasta nosotros las obras de los trágicos griegos clásicos?*

39

Ya sabemos que los dramas se escribían para ser representados, gozados como espectáculo por la colectividad reunida. En términos generales debemos descartar la idea de que el drama fuese para ser leído. Pero los papiros, no sólo los actores que memorizaban los papeles, tenían que transportarse, como desde hace tiempo las partituras acompañan a los intérpretes musicales. Albin Leski señala que “los siglos más peligrosos para la fidelidad al texto original fueron los dos que siguieron inmediatamente al florecimiento de la tragedia ática, o sea la época anterior a la intervención decisiva de la labor de los eruditos” (de Alejandría en Egipto). Y no menor peligro ve en la memoria falible y en las libertades que se tomaban los actores mismos con la escritura original. Eran muchas las interpolaciones, hasta que el orador y hombre de estado, también llamado Licurgo, en el último tercio del siglo II a.C.,

JOSÉ BARBA

ordenó establecer un architexto normativo y que se conservase un ejemplar ‘oficial’ de las obras de los tres grandes trágicos. Ése debía ser en adelante obligatorio para todas las representaciones. Filadelfo (304-247 a.C.), el segundo de los reyes Ptolomeos, con igual intención llevó a Alejandría una copia de aquel ejemplar. A Aristófanes de Bizancio (257-180 a.C.), uno de los directores más dedicados de la famosa Biblioteca de Alejandría es hasta quien debe remontarse nuestra gratitud por la ‘fijación’ segura de los textos (‘keiména’). Posteriormente, Dídimo de Alejandría, contemporáneo de M. T. Cicerón (106-43 a.C.), confirmó la labor de sus predecesores.

La Biblioteca de Alejandría, fue ‘reinagurada’ por el presidente de Egipto, Mohammed Josni Mubarak, apenas el 16 de Octubre del 2002. La primera, fundada por los dos primeros Ptolomeos, –Ptolomeo I, Soter, (360-283 a.C.) y Ptolomeo II, Filadelfo, (304-247 a.C.)– sufrió total destrucción en el año 640 d.C. A. Leski nos ofrece muy precisos detalles y explicaciones: el catálogo de la Biblioteca alejandrina llegó a contar con cien mil obras. Entre ellas llegaron a hallarse ciento veinte reconocidas como de Sófocles. De éstas sólo han llegado hasta nosotros las siete mencionadas anteriormente. Como los textos alejados del lenguaje y de las instituciones de su propia época van haciéndose cada vez menos fácilmente comprensibles, desde la antigüedad fueron preparándose ‘libros’ de tipo escolar; y es lo más probable que fuese así como las siete obras señaladas llegaron a constituir esa parte selecta del ‘canon occidental’, como lo llama Harold Bloom. Hubo errores de transmisión, debidos también al mal entendido celo de algunos filólogos bizantinos del siglo XIII y a descuidos, incluso, de copistas posteriores cuya intervención tentaría la imaginación de Jorge Luis Borges y de Umberto Eco; pero en conjunto es a aquellos hombres amorosamente cuidadosos y a los editores renacentistas (a Aldo P. Manucio, por ejemplo, editor de *Edipo Rey*, Venecia, 1502) a quienes debemos nuestro agradecimiento por habernos conservado esta parte de lo que el oxoniense R. W. Livingstone llamó “El legado de Grecia”.

40

MARÍA ZAMBRANO

REFLEXIÓN SOBRE LA RAZÓN POÉTICA EN MARÍA ZAMBRANO

*Julieta Lizaola**

*Si (como dice el griego en el Cratilo)
El nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.*

Jorge Luis Borges.

I

Las presentes líneas nacen con la necesidad de plantear puntos de reflexión sobre la relación entre poesía y filosofía que contiene la propuesta filosófica de María Zambrano: la **razón poética**. Los elementos que articulan este planteamiento son: el considerar *lo sagrado*, como el lugar donde habita *lo otro* del mundo, lo otro que de él emerge; tanto lo que nuestra conciencia vive como realidad empírica, objetiva, adscrita al tiempo secuencial que nos envuelve, como lo que hemos mantenido oculto y en la sombra. Y, por otro lado, una razón que basa su capacidad de conocimiento en una sensibilidad que advierte la existencia de este otro mundo y que nombramos poesía. Aunados, pensamiento y sensibilidad poética se conforman en un nuevo método filosófico cuya intención es dar cuenta de la parte más íntima del hombre; no es tan sólo vida espiritual deslin-

41

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JULIETA LIZAOLA

dada de la interioridad corporal, sino de lo que se siente en el cuerpo y rescata el espíritu bajo la figura de una nueva experiencia; transformando nuestra idea de sensibilidad al hacer una unidad lo que no debió separarse: cuerpo y alma. Es entonces escritura que sale del *corazón* envolviendo el todo anímico y corporal sin lo cual no podría darse. Los sentimientos se sienten, se reconocen, se manifiestan gracias a la corporeidad que los percibe y los hace suyos. Y es que *la poesía ha sido en todo tiempo, vivir, según la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte.*¹ Somos esa unidad que el platonismo y el orfismo-pitagorismo desearon deslindar. Lo sagrado y su relación con el conocimiento es cuestión de hondura, de lograr desentrañar las experiencias y aprendizajes que están contenidos dentro, adentro del corazón, es decir de la vida amorosa. Tema agustiniano que Zambrano lleva a la interioridad física; conocer la interioridad es un desentrañarse, es un descifrar lo que guardamos en nuestras entrañas.² La posibilidad de que las palabras den cuenta de la interioridad, que se hagan cargo de lo que se siente y lo que ese sentir significa, es algo que se alcanza con la ayuda iluminadora de la razón que logra insertarlo en un sentido. Es un conocimiento, cuyo objetivo filosófico es dar lugar al surgimiento de una nueva subjetividad, individual y colectiva.

42

Esto corresponde a la intención de encontrar una forma que advierta tanto el mundo llamado profano como el denominado espacio sagrado, tal como ocurrió en las primeras construcciones literarias. La poesía fue palabra originaria, el decir primero sobre el hecho de estar vivo y descubrirlo; de estar vivo e inscrito en la fugacidad; de estar vivo y encontrarse con la naturaleza y abismado por el universo. Fue ella la que describió los orígenes, las teogonías, las cosmogonías;³ la que compuso

¹ María Zambrano, *Poesía y filosofía*, en *Obra Reunida*, 1971, Madrid, Aguilar, p. 159.

² La psicología y psiquiatría contemporánea, nos hablan de dolores morales que quedan como sensación dolorosa dentro de alguna parte del cuerpo. De ahí la posibilidad de somatizar.

³ “Las cosmogonías son el instrumento poético del orden, la manifestación que anuncia y verifica el paso del caos al orden. Las más venerables

MARÍA ZAMBRANO

los primeros cantos a los dioses, las primeras oraciones y plegarias. Ella fue la que dio lugar y definición temporal y espacial. Fue la primera en descubrir el deseo del hombre por ser algo más de lo que es, de poseer un afán de plenitud. Fue ella la que reconoció los diferentes sentires de la vida como algo épico, trágico, lírico... Primero fue el canto, primero fue el ritmo, la música. Antes de otra forma de transmisión fue la oral. Para facilitar el recuerdo de sus contenidos se recurrió a la rima métrica, a la armonía de los versos. Por ello podemos decir que las sociedades que no conocieron la escritura dependieron de la memoria para transmitir sus conocimientos. Pero no sólo se lograba perdurar el recuerdo de algún conocimiento sino también se alcanzaba con ello una forma placentera de obtenerlo; era una vivencia estética lo que se buscaba recurriendo al ritmo de la poesía.

Con la tensión de la poesía de rescatar el tiempo perdido, su vocación quizá, se enlaza el que la poesía primera que nos es dado conocer sea lenguaje sagrado, verdadero prólogo de lo que llamamos historia.⁴

Los aedos, o cantores épicos, eran poetas de profesión que componían y recitaban tomando como base un patrimonio de material tradicional. Por todo lo anterior, podemos afirmar que la poesía es canto y es anterior a la filosofía; también podemos deducir que la aparición de la escritura está tan relacionada con el surgimiento de la razón como lo está la memoria con la poesía: formas técnicas que derivan a su vez, en diferentes formas de lenguaje y, por lo mismo, de conocimiento a transmitir.

[...] el ritmo es uno de los más profundos si no el más decisivo de todos los fenómenos que constituyen la vida y muy espe-

comienzan: 'En el principio era el caos'. 'En el principio era la noche' dice la órfica, donde el amor encuentra su anuncio misterioso." Citado en: Zambrano, *El hombre y lo divino*, 1992, Madrid, Siruela, p. 246.

⁴ María Zambrano, *Poesía y filosofía*, op. cit., p. 222.

JULIETA LIZAOLA

cialmente en la extraña vida que se deposita en las obras de humana creación. En la aurora de la humana historia fue el ritmo el descubrimiento inicial en cuanto al conocimiento íntimo de las cosas.⁵

El lenguaje sagrado realiza una acción de fundamental importancia: la de abrir espacios vitales; por ello, para Zambrano los rituales piden y realizan la continuación de lo que es la palabra sagrada: acción. Palabra definida por Platón *como el diálogo silencioso del alma consigo misma*. Palabras y rituales unifican, religan, vivifican, permiten acceso a otras dimensiones del espacio-tiempo.

La principal *herejía* de Zambrano ha sido recuperar las categorías religiosas como lo que originalmente fueron: lenguaje poético que daba cuenta de un orden del mundo; liturgias, fórmulas sacras, *son la patria de donde procede la poesía*. Recuperar ese sentido ha sido una propuesta atrevida, heterodoxa, que obliga a mirar la construcción de la cultura desde su nudo originario: la inexistente separación entre poesía, religión y filosofía; es decir, desde la necesidad primordial de construir socialmente una realidad profana donde poder vivir. Observar desde la fundamentación de estas tres miradas, cuando aún eran una, no sólo permite observar su raíz común, sino también, el agua de la que bebe esta raíz: la desvalidez humana y su contraparte, el amor por la vida. Desvalidez y amor, plenitud y carencia son lo que ha permitido cimentar una posibilidad de vida humana. Zambrano se preguntó incesantemente por quién da cuenta de ello; la respuesta corresponde al lenguaje de lo sagrado: a la poesía.

44

II

¿Qué es lo que *eleva el oscuro ímpetu de la vida al alma, y el alma a la razón sustentando la separación entre filosofía y poesía?*⁶ Según la

⁵ María Zambrano, *Poema y sistema, O. R., op. cit.*, p. 240.

⁶ *Ibid.*, p. 159.

MARÍA ZAMBRANO

autora, es el amor. Éste nos descubre el ser y el no ser, lo que somos y lo que no somos, nos señala la ausencia, la oquedad, el infierno. El amor hecho palabra encontró que su forma arrojaba una ruptura: una palabra filosófica y una palabra poética. Dos voces para dar cuenta del mundo desde diferentes dimensiones. La separación poesía-filosofía es un *logos* que se divide, para ser fiel, según Zambrano, a las formas en que el amor a su vez ha sido escindido. En algún momento del desarrollo del lenguaje nacieron los dos géneros literarios. Y más que separación fue desgarradura, pues desde la perspectiva de la autora, esto no fue una *evolución* de las formas de habla, sino la manifestación de un desgajamiento interior. Si el amor se ha fracturado, esta condición marca diferentes formas de vivirlo, siempre incompletas, siempre en falta, carentes, tal y como el hombre se encuentra, ¿Cuál de las dos es la elegida para construir el mundo? Las dos, responde Zambrano, la palabra amorosa no puede seguir construyendo sólo desde el anhelo nostálgico de la plenitud o desde la mortificación de la carencia.

Desde Pitágoras y más claramente en Platón, sabemos que lo que nos lleva al conocimiento es el amor. La filosofía ha sido palabra que ha respondido al anhelo del amor a la sabiduría, ha respondido a una cuestión emocional, afectiva, con la vida, la que nos empuja a ir más allá de nuestras limitaciones cognitivas. Se dijo entonces que era una forma de llegar al verdadero conocimiento, a mirar la pureza y el encuentro máximo, el encuentro con el Sumo bien, con la Verdad, con Dios. ¿Cómo se liga esta idea del amor con la verdad y con la divinidad? Es un tema que tiene un hilo conductor: la amplitud y la idea de perfectibilidad de la vida espiritual. La potencialidad y perfección última recorren este sendero. El problema que aquí aparece es que éste fue perdiendo la sangre, la carne, el cuerpo. Podemos señalar que lo que Zambrano desea es dejar a un lado la negación de este mundo concebido como un paso terrenal que nos libera *de la cárcel del cuerpo* y sus sentidos y sentimientos. Platonismo y Cristianismo, uno haciendo del acceso a la verdad un proceso descarnado y otro haciendo de la encarnación divina su voluntad, ambos niegan la inseparable unidad: el amor y el conocimiento son de este mundo; sentimientos y razones

45

JULIETA LIZAOLA

son de este mundo y la **razón poética** desea hacerse cargo de ambos para unificar el contenido del alma humana.

Si Platón quiere salvar las apariencias, no puede renunciar a salvar el amor que nace de la carne, pero tiene que separarlo de ella; toda la teoría platónica del amor es un desasimilamiento del cuerpo, su incorporación al mundo de la dialéctica [...].⁷

El amor en el pensamiento de Zambrano, en consonancia con su autodenominada filiación órfico-pitagórica, pasa como el elemento que nos lleva hacia lo otro, a conocer lo otro. Si recordamos el nacimiento de Eros según Hesíodo lo encontramos como uno de los Dioses primigenios: *Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno [...] y después Eros, el más hermoso entre los Dioses Inmortales, que rompe todas las fuerzas, y que de todos los Dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos.*⁸ Con Eros nacerá la posibilidad de la unidad y el conocimiento. La filosofía presocrática le dará lugar de fundamento el cual será recuperado más tarde por Platón. El amor es el que mueve el universo, el día, la noche. La perfección del universo es un mensaje amoroso, toda materia y su energía es percibida como un acto de amor para el alma.

46

[...] los órficos dicen que la Noche de las alas negras, Diosa por la que incluso Zeus sentía temor reverente, fue cortejada por el Viento y puso un huevo de plata en el seno de la Oscuridad; y es que **Eros**, a quien algunos llaman Fanes, salió de ese huevo y **puso el Universo en movimiento.**⁹

Empédocles sustenta que el amor logra unir los diferentes elementos para originar las cosas singulares, para que sean, mientras el odio

⁷ María Zambrano, *Poesía y filosofía*, 1987, México, FCE, p. 64.

⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 1981, México, Porrúa, p. 4-5.

⁹ Robert Graves, *Los mitos griegos*, 1994, Madrid, Alianza, p. 33 (negritas nuestras).

MARÍA ZAMBRANO

las impide. El movimiento para el hombre griego era un impulso generado por Eros. En este sentido, Zambrano considera de radical importancia que Platón haya *salvado* al amor, lo haya tomado entre las cosas verdaderas que nos alejan de las apariencias, permitiendo el conocimiento de la Verdad y la Belleza, del Sumo Bien. Por lo que podemos deducir que el amor platónico perfecto es el que manifiesta el deseo del bien. El amor situado entre *penia* y *poros*, entre poseer y no poseer, en su aspiración hacia lo amado engendra en la belleza.

Aristóteles recuperará la idea del amor también como movimiento, pues sólo lo que es perfecto no requiere nada y por lo tanto se mantiene impassible en su lugar. La vida del hombre es imperfecta, es movimiento continuo porque es necesidad permanente. Es gracias a que Dios permite el amor que esto puede realizarse. En ambos casos, Platón y Aristóteles, el amor es vehículo de la virtud y de la posibilidad de una vida eterna. El amor griego hemos dicho es movimiento y como tal nos acerca a *lo otro* que encierra en sí nuestra necesidad.

En su profunda infinitud vi internarse, unidas por el amor en un volumen, las hojas desperdigadas de todo el universo [...] La forma universal de esta compleja trama creo haber visto, porque al decir esto, siento en mí crecer el gozo.¹⁰

47

Por lo anterior, podemos considerar que el amor en Occidente ha nacido con un sentido ontológico: el amor mueve al amante hacia lo amado, lo mueve a lo más perfecto, hacia el ser que cada cosa es en su perfección. La diferencia entre el amor griego y cristiano, en términos generales, es que el Sumo Bien en su perfección no necesita nada, por lo cual no necesita amar, sólo lo posibilita; en el cristianismo Dios es identificado con el amor en virtud de su exuberancia.

La idea del amor, esencialmente relacionada con el conocimiento –Eros el impulsor del movimiento y de la vida– es aceptado por Zambrano en el mismo sentido, es decir, como origen de conocimientos y

¹⁰ Dante, *La divina comedia*.

JULIETA LIZAOLA

arte, de todo *despertar y crear*. La autora reconocerá que Platón, en su ascetismo filosófico, logra salvar el amor que da lugar a la poesía y a la filosofía: llega a afirmar que si no fuera por Platón el amor sería uno de los elementos segregados de lo vital para el hombre. *Salvado el amor es posible su integración en la caridad cristiana, y lo más importante, en el reconocimiento del amor personal*. Así, éste es lo que sostiene la movilidad y construcción humana, es decir a la persona, y por lo mismo, lo que en su teoría filosófica tiene el papel de cimiento, de piedra angular: plantear que la escisión del amor ha dado lugar a diferentes formas de conocimiento. *Y llevados por el amor los hombres recorrerán ese largo camino cuyo logro es la propia unidad, el llegar a ser de verdad uno mismo. El amor engendra siempre.*¹¹

III

48 Un nuevo acceso a la realidad es lo que late en la formulación teórica de la **razón poética**. Zambrano encontrará en la razón y en la poesía los elementos que amplían nuestras capacidades y ennoblecen nuestra condición de hombres estructurados por la necesidad. Es el *logos*, el *logos* no dividido a lo que ella aspira: a una palabra que no necesite definirse como poética o como filosófica. ¿Es posible esto? ¿Es posible nombrar el universo sin necesidad de hacer una especificación de tal naturaleza? Si esto es posible lo será por que habremos llegado a la posibilidad de hacer realidad un *sueño*. Un sueño no sólo soñado por Zambrano sino compartido por muchos poetas y filósofos –como los románticos, los poetas místicos, Machado, Bergson, por ejemplo. Es el sueño de la unidad, de la armonía del cosmos, reflejada en el corazón del hombre y las palabras que de él nacen. Mas la pregunta que sigue abierta es si es posible resolver la necesidad de conocimiento que señaló Aristóteles como propia de todo hombre y hacerlo sin pasar por el desgajamiento del *logos* en poesía y filosofía.

¹¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 254.

MARÍA ZAMBRANO

¿Es posible esta unidad? Lo intentaremos desarrollar desde la condición de la poesía señalada por Zambrano como parte fundamental de cualquier conocimiento que se plantee reflexionar sobre el hombre. La poesía, entonces, deriva en dos aspectos fundamentales: hacer transparente, cristalino, lo que ella ve y poder hacerlo sin necesidad de justificación conceptual; en ello radica su carácter de palabra autónoma.

Visto desde cierta distancia, esto no tendría por qué implicar un problema; podría considerarse la separación entre filosofía y poesía como el resultado de dos formas de dar cuenta de la vida humana y su diversidad, lo cual podría ser tomado como manifestación de la riqueza cultural que se ha logrado desarrollar. Sin embargo, para Zambrano, esto no es así. La escisión que sufre el amor y se manifiesta en el desarrollo del alma occidental tiene otra cara, y esto es lo que preocupa y problematiza la autora, el ser raíz de la escisión cultural. Fenómeno que se muestra en la separación, la desgarradura, la fragmentación del conocimiento. Zambrano considera que no fue fácil, ni simple, el llegar a algo que Aristóteles definió como el *natural* deseo de conocimiento que cada hombre posee.¹² ¿Cómo, se pregunta, ocurrió esto? ¿De qué forma llegó a la conciencia del hombre la imperiosa necesidad de conocer lo que le provoca asombro, admiración? Fue un proceso largo, sinuoso, lo que logró que el conocimiento apareciera como una forma de pensamiento racional y sistémica. Y es eso lo que nuestra autora quiere que no se olvide, que se recuerde, que permanezca como memoria viva: que la razón sistémica llegó al mundo bajo una intencionalidad pragmática: construir una ciudad, con leyes y justicia. Una ciudad con la arquitectura de la justicia como principio y posibilidad de libertad y felicidad.

El problema central y su paradoja radica en que la razón como racionalismo no es justa, no puede dar lugar a arquitecturas sociales que no sean desiguales, que no sean relegadoras. Tenemos el ejemplo

¹² “Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad”: Aristóteles, *Metafísica*, Libro I.

JULIETA LIZAOLA

en *La República* platónica. La razón olvida que todos y todo son parte de una unidad; la razón considera su pleno derecho y conquista el decir –qué sí, y qué no *es racional y por lo tanto real*– qué es verdadero y qué es apariencia, qué puede ser alimento o algo que debilite el sentir del alma. Sin embargo su primicia nace de la misma injusticia que dice querer eliminar. El origen de su injusticia –y por tanto de su violencia– radica en tener como principio el determinar qué cosas son *más* reales, más verdaderas, que puestas en un determinado orden implican un valor asignado que va mostrando una figura verdadera. Si esto no implicara la negación de otras formas de orden del pensamiento, de otras formas de verdad, no habría necesidad de justificar dominio alguno sobre la verdad y su adquisición. La violencia con que la filosofía arranca conocimientos a los fenómenos será flor renacentista y moderna: lo que importa es llegar a las cosas sin importar el método. Lo que más tarde entenderemos con Maquiavelo como *lo que importa es el fin y no los medios*.¹³ El fin es el poder. Sin embargo, no es una reprobación moral lo que aquí preocupa sino lo que hay en el núcleo de la violencia filosófica; raíz de un **racionalismo** que va derivando en absolutismo, plenamente confiado de su hacer, de su buen camino, justificando hasta las últimas consecuencias de su actuar, ya sean éstas ontológicas, éticas, sociales, políticas, estéticas, morales... Es la adquisición de una verdad última, justificadora, legitimadora y finalmente legisladora. El racionalismo es entonces un camino a desandar: su arrogancia sobre el conocimiento se ha convertido en obstáculo tanto para el conocimiento como para su objetivo final: formular diversas formas que permitan hacer surgir nuevas miradas, transformarse en cauce de vida, en *camino-guía* para la salvación y liberación humana. El problema entonces radica en sus cimientos y este punto será para Zambrano el elemento nuclear de nuestra cultura, no sólo fragmentada, sino también negadora, absolutista, prepotente y capaz de prescindir

50

¹³ “Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos”: Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XVIII.

MARÍA ZAMBRANO

de realidades y vidas que no van de acuerdo con sus postulados. Esto es lo que es necesario analizar.

Trataremos, no de explicar cómo se desarrolla este fenómeno, sino descifrar cómo surge esta separación desde la perspectiva de la filósofa española. Lo que se problematiza aquí es la relación entre las palabras y las cosas. ¿Cuál de las dos palabras, poética o filosófica, sostiene esta relación fundamental para el conocimiento? Cuál nombra más certeramente parece ser el debate entre los beligerantes de la poesía como acceso al conocimiento y los detractores del racionalismo por haber empobrecido la vida amorosa y, y por lo tanto, cognoscitiva del hombre.

La división entre poesía y filosofía también se ha entendido como la división entre arte y pensamiento. Si bien poesía y filosofía corresponden a la necesidad de poner las cosas más allá, de hacerlas ir más allá de ellas mismas, las formas varían: una corresponde a la dimensión de la metáfora y otra a la dimensión metafísica. Zambrano considera que la metáfora poética es una necesidad ineludible para el conocimiento, ya que hay verdades que sólo se nos pueden dar metafóricamente; verdades inefables para el pensamiento teórico pero accesibles para la sensibilidad poética. De esta unión, considera la autora, surge un conocimiento que no se traduce necesariamente en violencia; un conocimiento que no derive en dominación, haciéndose la fantasía de estar constriñendo lo inagotable.

La poesía como conocimiento sin necesidad de sujetarse a normas epistemológicas no posee el sentido de la justicia. La justicia en todo caso sería hacer palabra de todo lo existente, dar cuenta de las vicisitudes del vivir, de lo que implica para el hombre estar en el mundo sin más obligación que la de vivir la plenitud de la realidad, aunque sea contradictoria e irracional, aunque no tenga un propósito eficiente ni eficaz; su tarea, si es que tiene alguna, es recrear la vida, no dejar que los momentos transcurran devorados, negados, olvidados, lo suyo es la memoria de lo vivido, de lo más sensiblemente vivido.

51

JULIETA LIZAOLA

La poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas, porque es el martirio de la lucidez, del que acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro. Y la acepta sin ignorancia, con el conocimiento de su trágica dualidad y de su aniquilamiento final.¹⁴

La poesía no requiere decir por qué existe, ni qué es lo que pretende. Su palabra es fiel a las contingencias humanas. Y este carácter de independencia es lo que Zambrano quiere recuperar para la acción del pensar: no olvidar, no desdeñar las experiencias vividas por no corresponder éstas a ninguna teoría del conocimiento. Desea esta libertad del habla que puede recuperar lo experimentado reflexionándolo, llevándolo a la razón, e iluminar las tinieblas con que vivimos nuestra estancia en la Tierra. Esta libertad y autonomía de la palabra aunada al hecho de reflexionar sobre ella es lo que permite abrir nuevos sentidos. De ahí que, desde la perspectiva de Zambrano, sea inevitable que el pensar se alimente de otras formas de conocimientos y saberes. La necesaria unión poesía-filosofía contiene un argumento por mor de la verdad: las diferencias entre una verdad poética y una verdad filosófica no son antagonismos, son la armonía de los contrarios, el arco y la lira, la tensión que sustenta al cosmos. Zambrano desea reencontrar al hombre como una totalidad, si bien totalidad siempre inacabada, capaz de ser comprendida como Una.

52

El amor dividido busca lo que acuciantemente requiere encontrar: la palabra que asiste y sostiene el ser. La separación entre filosofía y poesía es un desgarramiento del alma entre dos necesidades: contemplar el mundo y transformarlo. ¿Cuál de las dos necesidades, en el caso de ser dos, es la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál, la más imprescindible: la carencia o la plenitud? Zambrano sufre en su propia carne la desgarradura entre poesía y filosofía. Filósofa y poeta, enamorada del carácter contingente del mundo, de las apariencias furtivas del acontecer mundano y enamorada de la razón como

¹⁴ María Zambrano, *Poesía y Filosofía*, O. R., op. cit., p. 164.

MARÍA ZAMBRANO

sendero de libertad. No hay en su teoría ningún interés por poseer *única verdad*; lo suyo es aceptar, acatar, abrirse a la vida primero imagen y luego palabra; seguir caminos que se curvan, *senderos que se bifurcan*, claros que se abren, ríos subterráneos que contienen dentro de sus aguas oscuras consuelo y esperanza.

La **razón poética** de Zambrano quiere dar cuenta de los misterios del alma contemporánea, de las grandes aporías, de las vicisitudes del laberinto que es la vida íntima, con la intención de mostrarnos espacios vitales no vistos aún por la razón. La elaboración teórica de Zambrano nos invita a mirar más y más adentro, en el miedo y el dolor de encontrarnos con nuestras sombras, *temor y temblor* nos muestran otra cara no menos real y necesitada de razón y sentido: conciencia de la desdicha del alma moderna, conciencia de la enormidad del mundo que hemos anulado, *La provincia del hombre*¹⁵ que hemos excluido del pensamiento.

La relación poesía-filosofía en la obra de Zambrano, es entonces, un conflicto que se origina en el carácter mismo del amor, en nuestro ir y venir entre la carencia y la plenitud, por lo mismo no es sólo un problema de conocimiento o un problema de diferentes lenguajes literarios. El rompimiento de la palabra en palabra poética y palabra filosófica se ha traducido, por un lado, en la necesidad de la palabra como recreación de la realidad, aún la más mínima; y, por otro, la necesidad de la palabra metódica, sistemática, en posesión de conocimientos sólidos y fiables, que puedan dirigirse a conducir la transformación del mundo. Esto no puede ser entendido ni aceptado como un proceso *natural*, como querría verse desde una óptica evolucionista o positivista. Si nos detenemos, podemos mirar que su dimensión corresponde a un desgarramiento cultural: el alma se ha desgajado en su necesidad de contemplación y transformación, dividida en dos miradas irrenunciables. Miradas al parecer antagónicas, irreconciliables según argumentos dados en la historia del pensamiento occidental. *Pareciera*, dice la autora, *que es irremediable que el hombre se nos ofrezca en*

53

¹⁵ Título de un libro de notas de Elías Canetti.

JULIETA LIZAOLA

*dos mitades, sin poder dar cuenta de su vida del alma.*¹⁶ Y sin embargo, para Zambrano son complementarias, pues la una con la otra pueden ofrecer un horizonte más amplio, una **razón poética** donde el hombre pueda descifrar sus afanes por encontrar la *aurora*.

¹⁶ *Poesía y filosofía, O. R., op. cit., p. 116.*

LUCAS ALAMÁN

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LUCAS ALAMÁN

*Pablo Mijangos**

El conflicto entre liberales y conservadores marcó profundamente la vida política de México durante la primera mitad del siglo XIX. Inmersos en un contexto generalizado de inestabilidad y crisis económica sin precedentes, ambos partidos se vieron obligados a imaginar el rostro que debía adquirir la nueva nación y a diseñar las instituciones necesarias para llevar sus proyectos a la práctica. El reto de crear una autoridad efectiva y duradera que fuera capaz de sustituir las estructuras del viejo Estado virreinal no era poca cosa, pero nos equivocáramos si pensamos que la lucha de los partidos se debió solamente a sus diferencias en torno a formas de gobierno o sistemas económicos. Como señalan Charles A. Hale y Jean Meyer, la Iglesia católica fue el verdadero foco de combate político que opuso a liberales y conservadores.¹ Pese a las numerosas e importantes coincidencias que de hecho llegaron a tener en sus programas, la división en materia religiosa fue tal que los llevó a enfrascarse en una terrible guerra civil en 1858, de la cual saldría victorioso el bando liberal casi diez años después. ¿Por qué la cuestión eclesiástica suscitó un conflicto de esta magnitud?

55

* Licenciado en Derecho, ITAM. Actualmente cursa el programa de maestría y doctorado en historia en la University of Texas en Austin.

¹ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, 1972, México, Siglo XXI, p. 303-6; Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, 1991, México, Vuelta, p. 69-75.

PABLO MIJANGOS

En este pequeño ensayo pretendo ofrecer una respuesta provisional a la pregunta que nos ocupa, analizando el pensamiento religioso de don Lucas Alamán (1792-1853), intelectual y político guanajuatense cuya obra constituye indudablemente la cima del conservadurismo mexicano. Terciario franciscano desde su juventud, Alamán fue visto por simpatizantes y adversarios como un defensor inquebrantable del catolicismo y del legado colonial. Más que por intransigencia o fanatismo, Alamán defendió a ultranza los derechos y la independencia de la Iglesia frente al nuevo Estado porque ésta ocupaba un lugar central en su visión de la sociedad y del destino del hombre. Nostálgico de una sociedad novohispana caracterizada por la omnipresencia social de las corporaciones eclesiásticas, el líder conservador pensaba que relegarlas a un papel secundario –como querían los liberales– llevaría a los habitantes de la nueva nación a un desastre individual y colectivo de dimensiones inimaginables. Religioso ‘sin hazañería ni superstición’, Alamán veía en el cristianismo la única posibilidad de cumplimiento de la razón humana, y en la Providencia divina la mano que salvaría a México de la catástrofe en que se hallaba.

56

No está de más mencionar que con este trabajo también pretendo hacer una pequeña contribución a nuestro conocimiento del movimiento conservador, uno de los agujeros negros de la historiografía nacional. Salvo honrosas excepciones, los escasos trabajos que existen sobre los conservadores han tendido a considerarlos como representantes de oscuras fuerzas retrógradas y parasitarias, cuyo destino ineludible era sucumbir ante la impertérrita y digna mirada de sus adversarios liberales. Al menos hasta 1867, sin embargo, esta corriente política era una de las *posibilidades* históricas de México (tomando prestada la expresión de Edmundo O’Gorman), y sin duda tenía una base popular apreciable. A riesgo de quedarnos con una comprensión mutilada –y por tanto equívoca– de nuestro pasado, no podemos seguir dejando fuera de la escena a la mitad de sus protagonistas. Que éste sea un paso más, entonces, para entender a fondo el drama que subyace a toda nuestra historia política.

LUCAS ALAMÁN

Un católico ilustrado

Lucas Ignacio Alamán y Escalada nació el 18 de octubre de 1792 en Guanajuato, ciudad que a finales del siglo XVIII era uno de los más prósperos y cultos centros urbanos de la Nueva España. Siguiendo la tradición, fue bautizado en la fe católica con el nombre del santo del día de su nacimiento, y con el de Ignacio, por la devoción que su familia profesaba al santo fundador de la Compañía de Jesús. Don Lucas era hijo de Vicente Alamán, un rico comerciante y minero estrechamente vinculado con la administración española, y de María Ignacia Escalada, quien descendía de los marqueses de San Clemente, ‘una de las principales casas de Guanajuato’.² Su medio hermano, Juan Bautista Archederreta, era uno de los canónigos de la catedral de la ciudad de México y con el tiempo llegaría a ser uno de los hombres con más influencia dentro de la jerarquía eclesiástica mexicana.³

Educado en un ambiente familiar profundamente religioso, Alamán destacó rápidamente por sus dotes intelectuales. La influencia del intendente Juan Antonio Riaño, quien poseía una de las mejores bibliotecas de la región, fue particularmente importante en su vida. Como recordaba uno de sus contemporáneos, Riaño “supo inspirar en él [...] una afición para el cultivo de las ciencias exactas y la lectura de los clásicos españoles, franceses y latinos”.⁴ Sus primeros años, sin embargo, se verían perturbados por las preocupantes noticias que llegaban a su ciudad natal sobre el curso de los acontecimientos en Francia y su

57

² Aquí nos basamos en la “Autobiografía de D. Lucas Alamán”, en Lucas Alamán, *Documentos Diversos (Inéditos y muy raros)*, 1947, México, Jus, t. IV, p. 11-28; en Andrés Lira, “Lucas Alamán y la organización política de México”, en *Lucas Alamán*, 1997, México, Ediciones Cal y Arena, p. 12-4, y en Moisés González Navarro, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, 1952, México, El Colegio de México, p. 11-21.

³ José C. Valadés, *Alamán. Estadista e historiador*, 1977, México, UNAM, p. 17.

⁴ *Biografía necrológica del exmo. señor D. Lucas Alamán*, 1853, México, Tipografía de R. Rafael, p. 3.

PABLO MIJANGOS

temida influencia en los territorios españoles. En 1810 la Revolución llegaría a su puerta, y Alamán tendría la desdicha de presenciar con horror el sitio de la Alhóndiga de Granaditas y la muerte de muchos de sus amigos y parientes a manos de las huestes de Hidalgo. Al igual que otras familias de la alta sociedad guanajuatense, los Alamán se marcharían en diciembre de ese mismo año a la Ciudad de México en busca de seguridad para sus personas y bienes. Allí, el joven Lucas se inscribiría a los cursos de química, botánica y geometría ofrecidos por el renombrado Colegio de Minería, donde entraría en contacto con los más destacados representantes del pensamiento ilustrado en el México de principios del siglo XIX, como los célebres científicos Andrés Manuel del Río y Vicente Cervantes. En 1812 publicó en el *Diario de México* una defensa del sistema copernicano, e incluso se vería envuelto en líos con la Inquisición por habersele demostrado la posesión de libros prohibidos, incidente del que salió adelante gracias a las poderosas influencias de su familia.⁵

58

Sin embargo, a diferencia de buena parte de sus colegas Alamán sumaría a su profundo estudio de las ciencias experimentales una extraordinaria devoción religiosa. Aunque la historiografía sobre su vida casi no le da importancia a este suceso, en febrero de 1810 Alamán recibió el hábito interior de la Tercera orden de franciscanos,⁶ cosa notable en una época en que buena parte de los intelectuales eran francmasones. La fraternidad seglar, que les exigía a sus miembros el requisito de mostrar ‘limpieza’ de sangre y ‘buenas costumbres’,⁷ se había establecido en la Nueva España desde la primera mitad del siglo XVII,⁸ y su regla de vida abarcaba una variada gama de obligaciones, como la asistencia

⁵ Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 13.

⁶ Lucas Alamán Papers, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin, n° 44, “Patente del hábito del tercer orden de Penitencia de N.S.P.S. Francisco”, refrendada por Joaquín Antonio de Tramategui.

⁷ Este requisito se suprimió en 1813.

⁸ Juan B. Iguiniz, T.F., *Breve Historia de la Tercera Orden Franciscana en la Provincia del Santo Evangelio de México desde sus Orígenes hasta Nuestros Días*, 1951, México, Editorial Patria, p. 17.

LUCAS ALAMÁN

frecuente a la misa y a los ejercicios comunes de la hermandad, la austeridad en la comida y la bebida, el rezo de las horas canónicas, y la realización de obras de caridad. Al igual que otras confraternidades religiosas, la Tercera orden atravesó una época de dificultades durante las primeras décadas del siglo XIX, como consecuencia del embate de las reformas borbónicas y de la terrible crisis económica que enfrentó México a raíz de la guerra de Independencia.⁹ Juan B. Iguiniz, historiador de la Orden, refiere que en agosto de 1813, tres años después de que Alamán ingresara a sus filas, la Mesa directiva de la fraternidad se vio en la urgencia de suprimir incluso los gastos en velas y candiles para la procesión de Semana santa.¹⁰ Esta situación se agravaría unos años después con el ascenso del partido liberal al poder, en cuya visión de una sociedad secularizada no cabían las órdenes religiosas, “denunciadas como inútiles, improductivas y sobre todo peligrosas debido a su base popular”.¹¹

En 1814, don Lucas iniciaría un largo viaje por Alemania, Francia, Italia e Inglaterra, donde conocería a notables hombres de ciencia y a los personajes más destacados de la Europa de la Restauración. A su regreso a México en 1819, Alamán iniciaría una brillante carrera política y empresarial. Tomando en cuenta los objetivos limitados de este trabajo, sólo tenemos espacio para resaltar algunos detalles de su biografía política, que acompaña en primera persona los acontecimientos más importantes de la vida nacional hasta 1853. Por el momento, basta decir que, además de ser el líder moral del partido conservador y secretario de gobierno, industria y relaciones exteriores en varias ocasiones, Alamán mantuvo en todo momento una relación intensa con la jerarquía eclesiástica de su tiempo. Su archivo personal está repleto de correspondencia con los obispos de todas las regiones del país, quienes acudían a él en busca de consejo y que en más de una ocasión le agradecieron

59

⁹ Cfr. David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, 1994, México, FCE, p. 150-69.

¹⁰ Juan B. Iguiniz, *op. cit.*, p. 129.

¹¹ Jean Meyer, *op. cit.*, p. 63.

PABLO MIJANGOS

con creces “sus desvelos por la patria y por la iglesia”.¹² Asimismo, tuvo como preocupación constante la de establecer un vínculo estable con la curia romana y el papado, a quienes como encargado de la política exterior reafirmó en numerosas ocasiones “el catolicismo y la devoción a la Sede Apostólica de la Nación y Gobierno mexicanos”.¹³

Como se afirma en una biografía publicada el año de su muerte, “en Alamán, el hombre privado guarda perfecta consonancia con el hombre público”. Sus contemporáneos, en efecto, no dejaron de resaltar la profunda religiosidad que lo definió hasta el último de sus días, signo de su pertenencia activa a la Tercera orden y a la Iglesia católica. Guillermo Prieto, un connotado miembro del partido liberal que se refugió en casa de Alamán durante la invasión norteamericana de 1847, recuerda en sus *Memorias* la ‘virtud, regularidad y orden’ que se vivía en casa de su anfitrión:

Se levantaba con la luz, y se lavaba y componía [...]. A las doce del día en punto se servía la comida a la que asistía toda la familia, haciendo los honores la señora Doña Narcisa su esposa, matrona adorable, de trato finísimo y de bondad angélica. Un sacerdote a quien llamaban *tata padre*, creo que hermano del Sr. Rodríguez Puebla, bendecía la mesa, y al concluir la comida rezaba el Pan nuestro besando el pan, y pidiendo la mano los criados a los amos. Se dormía la siesta y se dejaba el campo para el chocolate y el rezo del rosario a la oración. Yo merecía a esa familia la honra de que me admitiese en su seno, recibí distinciones del Sr. Alamán que me hacen grata su memoria, y ante todo, empeña mi gratitud el afecto con que siempre me trató y respetó mis opiniones, no obstante la acritud y suficiencia tonta con que a veces combatí las suyas.¹⁴

60

¹² Carta de Fr. José Ma. De Jesús, obispo de Monterrey, a Dn. Lucas Alamán, fechada el 23 de febrero de 1832, en *Lucas Alamán, op. cit.*, p. 180.

¹³ Carta de Lucas Alamán al Papa León XII, diciembre de 1823, citada por Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana*, 1977, México, FCE, p. 124-5.

¹⁴ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, 1948, México, Patria, t. II, p. 158-9.

LUCAS ALAMÁN

Y su hijo Juan resume mejor que nadie esa mezcla poco común de ilustración y catolicismo que caracterizó la vida íntima y social de nuestro personaje:

Criado Alamán en una capital de provincia y en un tiempo en que se atendía tanto á la educación religiosa de los niños, mamó con la leche la fe sincera de nuestros mayores, y profesando á cara descubierta la religión revelada, observaba las prácticas que prescribe. Así pues aquel hombre que había viajado tanto, que poseía una instrucción poco común, que había ocupado puestos tan elevados y que tenía por el aprecio general un lugar distinguido en la sociedad, frecuentaba los Santos Sacramentos, asistía con exactitud á las ceremonias de la Iglesia y observaba sus leyes hasta el punto de prevenir en la imprenta, cuando estaba dando á luz sus obras, que se limitasen los días festivos á formar la planta, sin tirar ejemplares, por ser esto obra servil. Practicaba estos actos de religión públicamente, no con la ostentación de un hipócrita, pero tampoco con la cobardía de un cristiano que se avergüenza de serlo, y sus enemigos jamás se atrevieron á burlarse de él por ellos, pues veían que su creencia estaba confirmada por sus costumbres [...].¹⁵

61

Razón, cristianismo e Iglesia

Como señala Moisés González Navarro, autor del más completo estudio sobre Alamán disponible hasta la fecha, don Lucas no llegó a expresar de manera sistemática su pensamiento filosófico.¹⁶ Antes que intelectual, Alamán era un estadista consumado, y por ello sus mayores obras no responden a necesidades teóricas, sino a la exigencia de debatir con sus adversarios el proyecto para construir la nueva nación. No

¹⁵ Juan Alamán, *Apuntes para la biografía del exmo. Sr. D. Lucas Alamán*, 1854, México, Imprenta de José M. Lara, p. 53-4.

¹⁶ Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 29.

PABLO MIJANGOS

obstante lo anterior, es posible entrever en sus escritos la influencia de un ‘cristianismo ilustrado’ surgido en la Europa del siglo XVIII como reacción contra el enciclopedismo, y cuyos objetivos eran distinguir la religión de la superstición y reafirmar la adhesión a las enseñanzas fundamentales de la Iglesia católica.¹⁷ Aunque Alamán no puede ser considerado un representante de esa dinámica cultura ‘barroca post-tridentina’ tan admirada por Brading, y mucho menos un entusiasta defensor de la religiosidad popular, en su obra intelectual y política pueden encontrarse los mejores argumentos ofrecidos por el catolicismo mexicano contra los desafíos que la nueva era de las revoluciones le planteaba.

En principio de cuentas, es importante recordar que en el siglo XVIII se vivió la más plena afirmación del racionalismo en la historia occidental.¹⁸ Para ese entonces, el gran movimiento cultural iniciado con el Renacimiento en Italia –que exaltaba el valor y el poder del hombre frente al teocentrismo de la Edad media– ya se había extendido a Francia, Holanda, Inglaterra y Alemania. Los descubrimientos científicos estaban a la orden del día y numerosos pensadores veían esos logros como una prueba irrefutable del potencial infinito de la razón humana. En los trabajos de Newton, por ejemplo, muchos veían un manual invaluable para descifrar la naturaleza matemática y lógica del Universo, cuyas últimas dimensiones y leyes podían ser calculadas. Los optimistas filósofos del siglo XVIII pensaban que si el hombre, aplicando la razón, era capaz de entender la naturaleza y someterla a sus propios fines, también podía tener en sus manos el secreto de la felicidad y el instrumento para alcanzarla. Un auténtico ilustrado, entonces, debía repudiar todo conocimiento que no estuviese definido o reconducido por la medida de la razón, pues cualquier creencia que

62

¹⁷ Cfr. Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century. From Montesquieu to Lessing*, 1963, Cleveland, The World Publishing Company, p. 74-92.

¹⁸ Cfr. Benno von Wiese, *La cultura de la Ilustración*, 1979, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 21-75.

LUCAS ALAMÁN

fuera ajena a los dictados del intelecto humano –como la fe religiosa– no era sino un obstáculo para liberar al hombre de la superstición y la barbarie en que se hallaba.¹⁹

Aún a riesgo de ser repetitivos, debemos subrayar de nuevo que Lucas Alamán conocía con detalle el pensamiento de los más destacados filósofos de su tiempo. Había conocido personalmente a muchos de ellos, y era miembro de numerosas sociedades científicas de México, Estados Unidos y Europa. Lector incansable, guardaba en su biblioteca desde clásicos grecolatinos (Aristóteles, Cicerón), vidas de santos y ‘opúsculos de los Santos Padres’, hasta los trabajos históricos de Guizot y Gibbon, las obras completas de Bossuet y Mirabeau, *El siglo de Luis XIV* de Voltaire, *El contrato social* de Rousseau, los tratados económicos de Campomanes y el *Genio del cristianismo* de Chateaubriand.²⁰ Ese conocimiento detallado, sin embargo, no le llevó nunca a abrazar la causa del iluminismo. En su *Defensa del ex-ministro de Relaciones D. Lucas Alamán*, publicada en 1834 tras el ascenso al poder del liberal Valentín Gómez Farías, afirma claramente su condena al espíritu del siglo:

El proyecto que parece han intentado realizar el congreso y el gobierno de común acuerdo, es el establecimiento de un sistema extravagante tanto religioso como político, si sistema puede llamarse á la destrucción de todo cuanto existe, formado por la lectura de los desvaríos de Diderot y demás sofistas que se llamaron filósofos en el siglo pasado, cuyas obras no lee ya ningún hombre de juicio sino para admirar y compadecer los excesos á que conduce el extravío de la razón humana cuando

63

¹⁹ Respecto a este punto, un libro excelente es el de J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, 1999, Cambridge University Press.

²⁰ Lucas Alamán Papers, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin, n° 359, “Copia del avalúo de los libros de la biblioteca del Sr. D. Lucas Alamán. México, septiembre 12 de 1853”, folios 210, 211, 213, 215, 219, 221, 224, 226, 227, 238, 247, 249, 252, 253, 254 y 270.

PABLO MIJANGOS

dejando ésta la senda que le señalan las verdades reveladas, se obstina en tomar por única guía su loca y soberbia presunción.²¹

En un trabajo reciente,²² la historiadora María del Refugio González ha señalado que en el núcleo del pensamiento conservador de Alamán se haya la doctrina cristiana del ‘pecado original’: en vista de la fragilidad que existencialmente sufre la libertad del hombre para adherirse al bien que desea, cualquier esquema utópico que pretenda la regeneración del ser humano a partir de sí mismo conduce al desastre. Aún partiendo de esta premisa, don Lucas no es pesimista respecto al destino del hombre y a las posibilidades de su razón. Simplemente, deposita su confianza en la Providencia divina y en la Revelación, sin las cuales el intelecto y los esfuerzos humanos tienen poco futuro. Su *Noticia de la vida y escritos del reverendo Padre Fray Manuel de San Juan Crisóstomo*, donde comenta profusamente los sermones de este “carmelita de la provincia de San Alberto de México”, es clara al respecto:

64

Lejos de que exista esa guerra entre la revelación y la filosofía [...] al hombre pensador se le presentan unidas, y con un lazo tan estrecho, que siempre que se busca á la una, encuentra á las dos, dándose el ósculo de la más sincera fraternidad. Y [fray Manuel de San Juan Crisóstomo] pasa á probar la unión necesaria que hay entre ellas, con el paralelo que no podemos omitir en este lugar: “¿Qué es la revelación? La manifestación que Dios mismo se ha dignado hacer de su verdad y bondad, al grado que la razón no podía alcanzar por sí misma. ¿Qué es la filosofía? El conocimiento de lo verdadero y de lo bueno, derivado de la recta razón [...]. La doctrina que sólo le descubre

²¹ “Defensa del ex-ministro de Relaciones D. Lucas Alamán”, en Lucas Alamán, *Documentos Diversos*, 1942, México, Jus, t. III, p. 50-1.

²² María del Refugio González, “El pensamiento de los conservadores mexicanos”, en Jaime E. Rodríguez O., ed., *The Mexican and Mexican American Experience in the 19th Century*, 1989, Tempe, Bilingual Press, p. 62.

LUCAS ALAMÁN

las verdades que puede alcanzar la razón, y muchas de las que no puede llegar á tocar, sin las fuerzas de la gracia.”²³

La verdadera filosofía, añade Alamán, no puede encontrarse ‘sino en el cristianismo’,²⁴ el cual precisamente postula que Dios se ha acercado al hombre para colmar su razón y su afecto. Nuestro autor no se detiene, y afirma –siguiendo el *Discurso sobre la unidad* de Bossuet, el ‘gran Pastor de la Iglesia francesa’– que es “en el cuerpo del Episcopado y de la Iglesia católica” donde puede encontrarse este ‘espíritu de verdad’, que ‘prevalece allí siempre’.²⁵ Si la Revelación y la Iglesia constituyen el espacio primordial para el cumplimiento de la razón y la libertad humanas, se concluye necesariamente que ambas son el centro alrededor del cual debe construirse la vida individual y social. Por ello, más que propugnar una renovación de las corruptas costumbres de la sociedad mexicana (por la cual estaban obsesionados algunos liberales, como Valentín Gómez Farías y Lorenzo de Zavala),²⁶ Alamán va a dedicar sus mayores esfuerzos como pensador y político a reafirmar el papel central que la Iglesia había tenido –y debía tener– en la historia de su nación.

65

²³ Lucas Alamán, *Noticia de la vida y escritos del reverendo padre Fray Manuel de San Juan Crisóstomo, carmelita de la provincia de San Alberto de México: del apellido Nájera en el siglo*, 1854, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, p. 49.

²⁴ *Idem*, p. 50.

²⁵ *Idem*, p. 46-7.

²⁶ William Fowler y Humberto Morales Moreno, “Introducción: una (re)definición del conservadurismo mexicano del siglo diecinueve”, en *El Conservadurismo Mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, 1999, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 14.

PABLO MIJANGOS

La Providencia y la historia de México

Lucas Alamán dedicó buena parte de su vida a escribir dos de las obras capitales de la historiografía mexicana del siglo XIX: las *Disertaciones sobre la Historia de la República Mejicana desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la Independencia* (1849), y la *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (1852). En la escritura de ambos trabajos, en los que expone su visión de un México católico e hispánico, Alamán fue influido de nueva cuenta por la teología providencialista de Bossuet (en esta ocasión, por su *Discours sur l'histoire universelle*), para quien todos los acontecimientos de la historia responden a los designios de la voluntad divina. Lo señala claramente en la conclusión del tomo primero de la *Historia*:

66

Nosotros, guiados por las verdades de la fé cristiana, debemos reconocer y adorar en todos los sucesos humanos los decretos de la Providencia divina, que por fines inescrutables á nuestra limitada capacidad, deja en juego las pasiones de los hombres hasta que le conviene contenerlas, y desbaratando sus planes por los medios mas inopinados, sabe sacar bien del mal y todo lo conduce por senderos que no podemos penetrar.

Basado en estas ideas del obispo francés, Alamán presenta en las *Disertaciones* la historia de la Conquista como un suceso providencial por el cual se pudo establecer la Iglesia y difundir la civilización cristiana en México.²⁷ A diferencia de Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, que habían identificado en las antiguas

²⁷ Libertad Gomis Iniesta, *Hernán Cortés en la conciencia conservadora y liberal*, 1963, México, Tesis de Maestría, UNAM, p. 35.

LUCAS ALAMÁN

culturas indígenas el origen profundo de la nación moderna –y que por lo mismo consideraban abominables los tres siglos de ilegítima ocupación española–,²⁸ don Lucas va a subrayar una y otra vez que

La conquista, obra de las opiniones que dominaban en el siglo en que se ejecutó, ha venido á crear una nueva nación en la cual no queda rastro alguno de lo que antes existió: religión, lengua, costumbres, leyes, habitantes, todo es resultado de la conquista y en ella no deben examinarse los males pasajeros que causó, sino los efectos permanentes, los bienes que ha producido y que permanecerán mientras exista esta nación.²⁹

Alamán no pretende ocultar la violencia y destrucción provocada por la conquista; la compara incluso con la entrada de los cruzados a Jerusalén, en la cual estos “pasaron a cuchillo a todos los habitantes de la ciudad [...] muchos días después de ganada”.³⁰ ¿Cuáles son, entonces, las consecuencias benéficas que esta cruenta e injusta guerra trajo a México? Alamán no duda en responder: “[la conquista] proporcionó a los pueblos oprimidos los consuelos de la religión cristiana y el apoyo y defensa de sus ministros”.³¹ En la séptima disertación, en la que explica profusamente el establecimiento de la Iglesia en México, llega a afirmar que

Nunca la religión se ha presentado bajo un aspecto tan venerable e imponente. Sus ministros, llenos del celo que animó a los apóstoles, despreciando todo interés y consideraciones mundanas, tomaron á su cargo la defensa del oprimido contra el opresor, del débil contra el fuerte, del extranjero y desconocido contra sus propios paisanos, con quienes los ligaban todos los

²⁸ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1988, México, Era, p. 112.

²⁹ Lucas Alamán, *Disertaciones*, 1942, México, Jus, t. I, p. 120.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Idem*, p. 26.

PABLO MIJANGOS

lazos de la sangre y las preocupaciones y afectos de nacionalidad, é interponiendo la Cruz de Jesucristo entre la espada del conquistador y el pecho del vencido, hicieron que los habitantes del nuevo continente viesan en los ministros de la religión que se les predicaba, sus defensores, su amparo, sus guías y sus maestros en todas las artes y elementos de la vida civil.³²

Así, don Lucas ve con ojos benignos la obra del conquistador Cortés, quien era el verdadero padre de la patria, el hombre elegido por la Providencia para llevar a buen término la cristianización del México antiguo.³³ Y es que la conquista dio inicio a tres siglos de régimen colonial que, enmarcados por la omnipresencia social y económica de la Iglesia, habían sido benéficos para el país. Viendo al México derrotado, empobrecido y anárquico de la década de 1840, Alamán recordaba con nostalgia la prosperidad de la Nueva España, el verdadero y único pasado mexicano aceptable.³⁴ En su *Historia*, Alamán alaba la obra de los últimos gobiernos borbónicos, aunque no deja de criticar sus restricciones a la industria y a la agricultura, y sobre todo, el hecho de haber expulsado tiránicamente a los jesuitas, a quienes consideraba “el grande antemural de que la Divina Providencia se sirvió para contener el protestantismo, lo que habían logrado especialmente por medio de la educación de la juventud”.³⁵ En su opinión, fue la alta sociedad de las cortes europeas, ‘contaminada’ por las opiniones de “Voltaire, Rousseau, D’Alembert y los demás de aquella secta”, la que estuvo detrás de la expulsión, cuyo último y verdadero objetivo no era solamente acabar con la Compañía, sino ‘derribar la autoridad pontificia’.³⁶

En sus obras históricas, sin embargo, don Lucas no hace ninguna concesión a la religiosidad popular o al bajo clero secular. Los héroes de su relato son Cortés, los mendicantes del siglo XVI, los jesuitas y

68

³² Lucas Alamán, *Disertaciones*, 1942, México, Jus, t. II, p. 116-7.

³³ Libertad Gomis Iniesta, *op. cit.*, p. 196-7.

³⁴ David Brading, *op. cit.*, p. 111.

³⁵ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 1942, México, Jus, t. V, p. 796.

³⁶ Lucas Alamán, *Disertaciones*, 1942, México, Jus, t. III, p. 251-2.

LUCAS ALAMÁN

algunos obispos, pero sobre la importancia evangelizadora del culto a la Virgen de Guadalupe –quizá el más extendido entre la población novohispana– prefiere no pronunciarse.³⁷ Al igual que otros intelectuales de su tiempo, Alamán critica fuertemente la ignorancia del pueblo, y ve en sus expresiones religiosas una fe casi sentimental, reducida a ‘meras prácticas exteriores’:³⁸

El pueblo, poco instruido en el fondo de la religión, hacía consistir ésta en gran parte en la pompa el culto, y careciendo de otras diversiones, se las proporcionaban las funciones religiosas, en las que especialmente en la Semana Santa, se representaban en multiplicadas procesiones, los misterios más venerables de la redención. Las fiestas de la Iglesia que debían ser todas espirituales, estaban pues convertidas todas en vanidad, habiendo muchos cohetes, danzas, loas, toros y juegos de gallos, y aún los vedados de naipes y otras diversiones, para celebrar á gran costa las solemnidades de los santos patronos de los pueblos, en cuyos objetos invertían los indios la mayor parte del fruto de su trabajo.³⁹

De los ‘curas de los pueblos cortos’, nuestro autor sólo denuncia la impureza de sus costumbres y sus ‘propensiones materiales y groseras’. Es uno de estos curas ‘corrompidos’, de hecho, el personaje más aborrecido por Alamán en su *Historia*: el padre Miguel Hidalgo y Costilla, a quien recuerda dirigiendo la turba que incendió la Alhóndiga de Granaditas en 1810.

En el plan de la revolución siguió Hidalgo las mismas ideas de los promovedores de la independencia en las juntas de Iturrigaray [...] como la imagen de Guadalupe es el objeto preferente del

³⁷ David Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries*, 2001, Cambridge University Press, p. 265.

³⁸ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 1942, México, Jus, t. I, p. 352.

³⁹ *Idem*, p. 69.

PABLO MIJANGOS

culto de los mejicanos, la inscripción que se puso en las banderas de la revolución fue: “Viva la religión. Viva nuestra madre santísima de Guadalupe. Viva Fernando VII. Viva la América y muera el mal gobierno”: pero el pueblo que se agolpaba a seguir esta bandera, simplificaba la inscripción y el efecto de ella gritando solamente “Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines.” ¡Reunión monstruosa de la religión con el asesinato y el saqueo, grito de muerte y de desolación, que habiéndolo oído mil y mil veces en los primeros días de mi juventud, después de tantos años resuena todavía en mis oídos con un eco pavoroso.⁴⁰

70

Y es que al llegar al año 1810 el rumbo de su *Historia* cambia radicalmente. Si hasta ese momento todo parecía ser llevado a buen cauce por la Divina providencia, de ahí en adelante da la impresión de que México fue condenado a padecer un ‘día fatídico’ tras otro. Como agudamente observa Charles A. Hale, no era a la Independencia en sí misma a la que Alamán ponía en entredicho.⁴¹ Para Don Lucas, no hubo un solo movimiento emancipador en México, sino dos: el primero iniciado por Miguel Hidalgo en 1810, que se desintegró hacia 1820, y el segundo encaminado por en 1821 por Agustín de Iturbide. La diferencia entre ambos no puede ser mayor: mientras que el cura de Dolores era tan sólo un demagogo que había excitado a la turba con las doctrinas aberrantes de los filósofos franceses, Iturbide había tenido el olfato político para intuir que la separación de España tenía que ser un ‘efecto natural’ del transcurso de los siglos, y no un producto de la furia revolucionaria.⁴² ¿Cuál fue el mayor *pecado* del Hidalgo y consecuentemente de sus apologistas? El haber querido eliminar de la noche a la mañana lo que a la Providencia le había tomado tres siglos construir: una nación católica e hispánica. Alamán llegaría a afirmar (irónicamente, por supuesto) que la ocupación de la ciudad de México el 16 de septiembre

⁴⁰ *Idem*, p. 351.

⁴¹ Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 22.

⁴² Lucas Alamán, *Disertaciones*, 1942, México, Jus, t. I, p. 127-8.

LUCAS ALAMÁN

de 1847 por las tropas norteamericanas era, tal vez, una forma de ‘retribución divina’ que conmemoraba la pavorosa insurrección de 1810.⁴³

Don Lucas pensaba que el espíritu revolucionario –que pretendía la construcción de un ser humano y una sociedad nuevas prescindiendo de Dios y del pasado– era la más dolorosa marca de su tiempo. Los crímenes cometidos por Hidalgo en Guanajuato eran, en el fondo, una extensión más de lo que había sucedido en la Francia jacobina y un ejemplo patente de lo que se avecinaba en el futuro. Su actuación como estadista y líder del partido conservador estaría dirigida, precisamente, a evitar que este fantasma que recorría el mundo destruyera –en su versión liberal– el fundamento mismo de la nación mexicana (como de hecho sucedió en Francia). Defender a la Iglesia, de este modo, no sólo era una tarea de cualquier católico: era el supremo deber de todo patriota.

La Iglesia y el Estado en la nueva nación

Estudiar la carrera política de Alamán supone dar cuenta de los primeros treinta años de vida del Estado mexicano. Don Lucas estaba metido en todo: fue diputado, secretario de despacho y consejero de presidentes, jefes militares e incluso obispos; elaboró proyectos de ley sobre las más diversas materias, fundó escuelas e instituciones de beneficencia, y también fue un impulsor decidido de la industria como cimiento económico de la nación (para cuyo financiamiento fundó el Banco de Avío). Siendo nuestro tema su pensamiento religioso, sólo haremos una breve reseña de su labor política en torno a la cuestión del patronato y de su férrea afirmación del catolicismo como elemento esencial de la nueva y emergente nacionalidad mexicana. Como estadista, hay que subrayarlo, Alamán “no preconizó nunca la supremacía de la Iglesia, la construcción de la ciudad de Dios o la realización de alguna utopía clerical”,⁴⁴ pero siempre estuvo convencido de que los ataques

71

⁴³ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 1942, México, Jus, t. II, p. 213.

⁴⁴ Jean Meyer, *op. cit.*, p. 73.

PABLO MIJANGOS

radicales a la propiedad y privilegios eclesiásticos llevarían a México a la más terrible discordia civil, y de que ésta sería el preludio de una nueva conquista extranjera, conducida esta vez por la vecina república protestante.

Para entender el primer punto, debemos tener en mente que uno de los más importantes debates que tuvieron lugar durante los primeros años de la república fue el relativo a los derechos del nuevo Estado mexicano frente a la Iglesia.⁴⁵ Como sabemos, los papas del siglo XVI concedieron a la Corona española los beneficios del *Regio Patronato Indiano* –entre los que se incluía el derecho de presentar candidatos para los beneficios eclesiásticos, el control sobre las comunicaciones provenientes de Roma y la decisión final sobre el establecimiento de nuevas diócesis– en recompensa a sus esfuerzos por incorporar nuevas tierras al cristianismo.⁴⁶ Las facultades provenientes del patronato fueron ejercidas por los reyes a lo largo de todo el período colonial, y una pregunta que surgió inmediatamente después de conseguida la Independencia fue si los nuevos gobiernos podrían ejercer dichas facultades también. Entre 1824 y 1832 no se pudo llegar a un consenso en esta materia. Mientras que los liberales sostuvieron la respuesta afirmativa, la Iglesia argumentó que el patronato no era un derecho inherente a la soberanía del Estado, sino un privilegio concedido a los monarcas españoles y nada más a estos. Esta última fue la posición defendida por Alamán, quien como ministro del gabinete de Anastasio Bustamante (1830-1832) señaló claramente que el Estado mexicano renunciaba a cualquier beneficio derivado del antiguo patronato.⁴⁷ La opinión de Don Lucas respecto a esta materia era clara:

72

⁴⁵ Cfr. Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, 1978, London, Royal Historical Society, p. 1-15.

⁴⁶ Guillermo Floris Margadant, *La Iglesia ante el derecho mexicano. Esbozo histórico-jurídico*, 1991, México, Miguel Ángel Porrúa, p. 128-31.

⁴⁷ John Lloyd Meham, *Church and State in Latin America*, 1966, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 347.

LUCAS ALAMÁN

Pudo ser este [patronato] útil, cuando los príncipes verdaderamente cristianos, dispensaban á la iglesia una protección de que tenía necesidad, y ejercían las facultades que él les daba por las fundaciones que habían hecho y bienes con que las habían dotado: pero a fuerza de ensanchar los límites de esta protección, vino a ser una verdadera opresión, y cuando menos, poniendo al clero bajo la dependencia del gobierno civil, lo hizo adulator de éste.⁴⁸

Su posición ultramontana hizo del ex-ministro Alamán uno de los blancos del gobierno radical de Valentín Gómez Farías (1833-1834). Unos días después de la llegada al poder de este último (como vicepresidente), Alamán fue acusado de haber participado en el asesinato de Vicente Guerrero, y la encarnizada persecución de la cual fue objeto lo llevó a esconderse durante dos largos años. En su ausencia, el partido liberal propuso una serie de reformas en las que no se limitaba a reclamar exclusivamente la continuación del patronato, tal como había hecho hasta 1832. Influidos por el pensamiento de José María Luis Mora –entonces consejero de Gómez Farías–, los congresistas radicales pensaron que atacar de frente la omnipresencia social de la Iglesia era el único modo de imponer cambios fundamentales en la vida política, económica y cultural de la nación. Y así, entre junio y diciembre de 1833, llevaron a cabo un primer ensayo de lo que sería la gran Reforma juarista de mediados de siglo:⁴⁹ cierre de colegios eclesiásticos y de la Universidad (entonces Pontificia), secularización de las misiones, ley de provisión de curatos vacantes, incautación de bienes, expulsiones de obispos... Creadas por un grupo de intelectuales sin base política alguna, estas medidas fueron ampliamente rechazadas por la población, y el presidente Antonio López de Santa Anna se vio obligado a desmantelar rápidamente todo el edificio del gobierno liberal a principios de 1834.

73

⁴⁸ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 1942, México, Jus, t. v, p. 837.

⁴⁹ Sobre la reforma de Gómez Farías, véase Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México (1824-1835)*, 1975, México, FCE, p. 371-412.

PABLO MIJANGOS

Pese a las amenazas en su contra, don Lucas Alamán fue uno de los mayores críticos de esta experiencia reformista, a la que consideró “algo sólo comparable con la historia de Francia en la época desventurada del dominio de los jacobinos desde 1792 a 1795”.⁵⁰ Dado que el Congreso de 1833 y los gobiernos estatales habían dado lugar a “todo cuanto el déspota oriental más absoluto en estado de demencia pudiera imaginar más arbitrario e injusto”,⁵¹ don Lucas propuso en 1835 la elaboración de un nuevo texto constitucional que cerrara la puerta de las instituciones a la demagogia del partido radical, le diera mayor unidad a la política del país e hiciera efectivas las limitaciones jurídicas al ejercicio del poder político, particularmente en lo relativo al respeto de las libertades de la Iglesia.⁵² Aunque el nuevo régimen centralista, consagrado en las Siete Leyes de 1836 (y modificado en buena medida en 1843), no supuso una solución a la inestabilidad crónica que vivía el país, durante casi diez años los debates en torno al patronato y a la reforma religiosa disminuyeron de intensidad. Alamán fue electo diputado y nombrado consejero de Gobierno en 1836, pero en 1841 prefirió retirarse temporalmente de la vida pública para atender sus negocios particulares. Este alejamiento no duraría mucho, pues en 1846

74

empieza a colaborar en el periódico *El Tiempo* y participa en la breve conspiración monarquista del general Mariano Paredes y Arrillaga. La traumática derrota de México frente a Estados Unidos en 1847 hizo que la cuestión eclesiástica se encontrara nuevamente en medio del torbellino. Radicalizados aún más durante los años de la república centralista, los liberales consideraron que la Iglesia no había contribuido de modo suficiente a la defensa del territorio: si el Estado hubiera podido disponer abiertamente de sus capitales, el resultado de la guerra habría sido otro. En respuesta, Alamán señaló que el resultado de la guerra era una consecuencia más de los ‘desórdenes’ que habían acom-

⁵⁰ Lucas Alamán, “Defensa del Ex-Ministro de Relaciones D. Lucas Alamán”, en *Documentos diversos*, t. III, p. 95.

⁵¹ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 1942, México, Jus, t. v, p. 791.

⁵² Cfr. Pablo Mijangos y González, *El primer constitucionalismo conservador: las Siete Leyes de 1836*, tesis profesional, 2001, México, ITAM.

LUCAS ALAMÁN

pañado a México desde su independencia, provocados por el ataque liberal al ‘edificio religioso y social’ heredado de tiempos coloniales. Charles Hale sostiene, con toda razón, que la invasión norteamericana marcó un hito en el desarrollo del pensamiento político de Alamán.⁵³ Si hasta entonces su postura había consistido en defender la *libertas ecclesiae* a toda costa, de aquel momento en adelante afirmaría una y otra vez que la Iglesia Católica era el alma misma de la nacionalidad mexicana. Don Lucas consideraba, en efecto, que para sacar al país de la catástrofe era imprescindible mantener la unidad en torno a la raíz católica de la nación, pues

En medio de un trastorno tan completo de todos los elementos de la sociedad, lo único que ha permanecido inmutable es la Iglesia, y esto debido a que ni el Congreso ni el gobierno han podido poner mano en su administración ni en la elección de sus ministros, habiendo resistido los obispos con admirable energía el ejercicio del patronato.⁵⁴

Con esta idea en mente, Alamán comienza a escribir su monumental *Historia de Méjico* y en 1848 funda el partido conservador, cuyo primer principio sería “conservar la religión católica, porque creemos en ella, y [...] la consideramos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispanoamericana, y que puede librarla de los grandes peligros a los que está expuesta”.⁵⁵ Esto implicaba, por supuesto, “sostener el culto con esplendor y los bienes eclesiásticos, arreglar todo lo relativo a la administración eclesiástica con el Papa [...] e impedir por la autoridad pública la circulación de obras impías e

75

⁵³ Cfr. Charles A. Hale, “La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano”, en *Secuencia*, n° 16, enero-abril 1990, p. 43-62.

⁵⁴ Lucas Alamán, *op. cit.*, p. 836.

⁵⁵ Carta de Lucas Alamán a Antonio López de Santa Anna, 23 de marzo de 1853, citada por Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, México, Porrúa, 1974, p. 422.

PABLO MIJANGOS

inmorales”.⁵⁶ Para realizar estas ideas, Alamán suponía contar “con la opinión general [...] y la fuerza moral que da la uniformidad del clero, de los propietarios y de toda la gente sensata que está en el mismo sentido”.⁵⁷ Pese a la derrota de 1847, Alamán era todavía bastante optimista respecto al futuro de su programa, ya que la sociedad estaba marcada todavía por ‘un profundo sentimiento religioso’:

La depravación en materias religiosas, no ha pasado todavía de algunos individuos de la clase artesana de la capital y de algunas otras ciudades grandes: el pueblo, tranquilo y moderado nada pide, y contento con que se le dejen sus fiestas y regocijos, con que no se le grave con excesivas contribuciones, no tiene las pretensiones que escritos seductores han inspirado a algunos pueblos de Europa... todos esos elementos de los grandes males de la sociedad moderna, no han echado raíces entre nosotros; los malos periódicos son detestados y no son otra cosa que motivo de escándalo y horror para la población en general: esta conserva fuerte adhesión a las doctrinas religiosas que recibió de sus antepasados...⁵⁸

76

Alamán no llegaría a ver los frutos de su obra. Nombrado nuevamente secretario de despacho a principios de 1853, el 2 de junio de ese mismo año don Lucas falleció en su casa de la ciudad de México, víctima de un terrible padecimiento pulmonar. El gobierno del general Santa Anna perdía con él a uno de sus ministros más brillantes, y el partido conservador a su líder moral indiscutible. No podemos saber qué pasó por la mente de aquel terciario franciscano durante sus últimos días. Sus 61 años de vida los había entregado a la defensa de la patria católica e hispánica de su juventud, y seguramente estaba consciente de que sus esfuerzos no habían llegado todavía a buen término. Quizá, viendo ya su debilidad manifiesta, encomendaría el futuro de

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Lucas Alamán, *op. cit.*, p. 856.

LUCAS ALAMÁN

su patria a Quien verdaderamente la había creado, repitiéndose a sí mismo las últimas frases de su *Historia*

¡Quiera el Todopoderoso, en cuya mano está la suerte de las naciones, y que por caminos ocultos a nuestros ojos las abate o las ensalza según los designios de su Providencia, dispensar a la nuestra protección con que tantas veces se ha dignado preservarla de los peligros a que ha estado expuesta!⁵⁹

A modo de conclusión

En uno de los más recientes estudios sobre Alamán, la historiadora Lourdes Quintanilla señala que la *búsqueda de la unidad* es el rasgo más característico de la obra intelectual y política de nuestro personaje.⁶⁰ Hay que aclarar, sin embargo, que en Alamán la *unidad* es un concepto más teológico que político. La divergencia con sus enemigos liberales se da, justamente, en este difícil punto. Para éstos, como agudamente observa Jean Meyer, la Iglesia era un instrumento inigualable para la conservación del orden público y la moralización de las costumbres, y por ello consideraban que debía estar sometida a las políticas del Estado en todo momento.⁶¹ Veían en el cristianismo un catálogo de preceptos, y en su visión de una sociedad secular no cabía la idea de una religiosidad que fuera más allá del ámbito exclusivamente individual. Para Alamán, por el contrario, la unidad de la Iglesia –y no un *corpus* ético determinado– aparece como la expresión misma del mensaje cristiano. Leyendo con atención, vemos que en su obra la Iglesia es una realidad concreta que permite la unidad entre razón y fe, y entre Dios y los hombres. Gracia de la Providencia, es también una presencia humana que da forma y unidad al tejido social: de

77

⁵⁹ *Idem*, p. 879.

⁶⁰ Lourdes Quintanilla, *El nacionalismo de Lucas Alamán*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991, p.83-6.

⁶¹ Jean Meyer, *op. cit.*, p. 72.

PABLO MIJANGOS

hecho, es la única salvaguarda frente a la amenaza extranjera y la desintegración política de la nación.

Moisés González Navarro tiene razón en afirmar que el pensamiento religioso de Alamán no se aleja ni un momento de la más estricta ortodoxia católica.⁶² Viendo en la Iglesia el ‘cuerpo místico de Cristo’, centra en ella sus esfuerzos y esperanzas. Por eso no debe extrañarnos que censure las prácticas religiosas –y morales– del pueblo y a la vez afirme el éxito de la evangelización y el ‘profundo sentimiento religioso’ de la sociedad de su tiempo. Algunos han visto en esta contradicción un reflejo de su posición aristocrática o de sus oscuros recuerdos de Hidalgo. Sin descartarlo de antemano, debemos tener en cuenta, nuevamente, que la preocupación de Alamán no estaba en la transformación individual, sino en el establecimiento y defensa de una Iglesia visible. La creación de un hombre nuevo, ideal de todo movimiento revolucionario, es aborrecida por el espíritu conservador de Alamán. La renovación, de ser posible, no es fruto de los esfuerzos humanos. Aunque cree en los avances de la ciencia y piensa en términos de constituciones y desarrollo industrial, no deposita en ellas su proyecto para el porvenir: lo más importante es que el pueblo conserve su *adhesión* a la herencia cristiana de sus antepasados. Unos años después de su muerte, los liberales de la Reforma lucharían precisamente por hacer de la adhesión a la patria y el sacrificio por la república las máximas virtudes del ciudadano.⁶³ El conflicto no pudo haber quedado definido de manera más exacta. Su desenlace... todavía no lo sabemos.

78

⁶² Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 53.

⁶³ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1988, México, Era, p. 139-42.

LA ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO*

*Edgar Morin***

La concepción compleja del género humano implica la tríada *individuo/sociedad/especie*. Los individuos son más que productos del proceso reproductor de la especie humana; ese mismo proceso está producido por individuos en cada generación. Las interacciones entre individuos producen la sociedad y ésta retroactúa sobre los individuos. La cultura, en el sentido genérico, emerge de dichas interacciones, las vincula y les da un valor. *Individuo/sociedad/especie* se respaldan entonces en el sentido fuerte: se sostienen, se nutren mutuamente y se conectan.

Así, *individuo/sociedad/especie* no solamente son inseparables sino coproductores entre sí. Cada uno de estos términos es a la vez medio y fin de los demás. No se puede absolutizar a ninguno de ellos y hacer de uno solo el fin supremo de la tríada, pues ella es al mismo tiempo rotativamente su propio fin. Estos elementos no podrían, por consiguiente, ser entendidos como disociados: toda concepción del género humano significa desarrollo conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentimiento de pertenencia a la especie humana. En el seno de dicha tríada compleja emerge la conciencia.

* Este texto constituye el capítulo VII de *Los siete saberes necesarios del futuro*, libro recientemente publicado por la UNESCO. Traducido del francés por Silvia Pasternac.

** CNRS, Francia.

EDGAR MORIN

A partir de esto, una ética propiamente humana, es decir, antropológica, se debe considerar como una ética del rizo con tres términos, *individuo/sociedad/especie*, de donde emergen nuestra conciencia y nuestro espíritu propiamente humano. Tal es la base para enseñar la ética por venir.

La antropológica supone la decisión consciente e ilustrada:

De asumir la humana condición de *individuo/sociedad/especie* en la complejidad de nuestro ser

De dar forma completa a la humanidad en nosotros mismos, en nuestra conciencia personal

De asumir el destino humano en sus antinomias y su plenitud

La antropológica nos dicta que asumamos la misión antropológica del milenio:

Obrar para la humanización de la humanidad

Efectuar el doble pilotaje del planeta: obedecer a la vida, guiar la vida

Realizar la unidad planetaria en la diversidad

Respetar en el prójimo al mismo tiempo la diferencia con uno y la identidad con uno

Desarrollar la ética de la solidaridad

Desarrollar la ética de la comprensión

Enseñar el desarrollo de la antropológica del género humano

La antropológica incluye así la esperanza de la realización de la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria. Incluye entonces, como toda ética, una aspiración y una voluntad, pero también una apuesta por lo incierto. Es conciencia individual más allá de la individualidad.

1. El rizo *individuo/sociedad*: enseñar la democracia

Individuo y sociedad existen mutuamente. La democracia permite la relación rica y compleja *individuo/sociedad*, donde los individuos y

ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO

la sociedad pueden ayudarse, desarrollarse, regularse y controlarse mutuamente.

La democracia se funda en el control del aparato del poder por los controles y, con esto, reduce la servidumbre (determinada por un poder que no sufre la retroacción de aquellos a quienes somete); en tal sentido, la democracia es más que un régimen político; es la regeneración continua de un rizo complejo y retroactivo: los ciudadanos producen la democracia, que produce a los ciudadanos.

A diferencia de las sociedades democráticas que funcionan gracias a las libertades individuales y a la responsabilización de los individuos, las sociedades autoritarias o totalitarias colonizan a los individuos, que no son más que súbditos; en la democracia, el individuo es ciudadano, persona jurídica y responsable, que por una parte expresa sus deseos y sus intereses, y por otra parte es responsable y solidario de su urbe.

1.1. Democracia y complejidad

La democracia no puede ser definida de manera simple. La soberanía del pueblo ciudadano implica al mismo tiempo la autolimitación de dicha soberanía por la obediencia a las leyes y la transferencia de soberanía a los elegidos. La democracia implica al mismo tiempo la autolimitación de la influencia del Estado por la separación de los poderes, la garantía de los derechos individuales, y la protección de la vida privada.

La democracia evidentemente necesita el consenso de la mayoría de los ciudadanos y el respeto de las reglas democráticas. Necesita que el mayor número de ciudadanos crea en la democracia. Pero, además del consenso, la democracia también necesita diversidad y antagonismos.

La experiencia del totalitarismo puso de relieve un carácter clave de la democracia: su vínculo vital con la diversidad.

La democracia supone y nutre la diversidad de los intereses, así como la diversidad de las ideas. El respeto de la diversidad significa que la democracia no puede ser identificada con la dictadura de la mayoría sobre las minorías; debe implicar el derecho de las minorías

EDGAR MORIN

y de los contestatarios a la existencia y a la difusión de sus posturas, y debe permitir la expresión de las ideas heréticas y desviantes. Del mismo modo que es necesario proteger la diversidad de las especies para salvaguardar la biosfera, es necesario proteger la de las ideas y de las opiniones, así como la diversidad de las fuentes de información y de los medios de información (prensa, medios) para salvaguardar la vida democrática.

La democracia necesita al mismo tiempo conflictos de ideas y de opiniones; le dan su vitalidad y su productividad. Pero la vitalidad y la productividad de los conflictos no pueden florecer más que en la obediencia de la regla democrática que regula los antagonismos remplazando las batallas físicas por batallas de ideas, que asimismo determina por intermedio de debates y de elecciones al vencedor provisional de las ideas en conflicto, el cual tiene, a cambio, la responsabilidad de dar cuenta de la aplicación de sus ideas.

82

Así, al exigir al mismo tiempo consenso, diversidad y conflictualidad, la democracia es un sistema complejo de organización y de civilización políticos, que nutre y se nutre de la autonomía de espíritu de los individuos, de su libertad de opinión y de expresión, de su civismo, que nutre y se nutre del ideal *Libertad/Igualdad/Fraternidad*, el cual implica una conflictualidad creadora entre sus tres términos inseparables.

La democracia constituye entonces un sistema político complejo en el sentido que vive de pluralidades, competencias y antagonismos, al mismo tiempo que sigue siendo una comunidad.

Así, la democracia constituye la unión de la unión y de la desunión; tolera y se nutre endémicamente, a veces eruptivamente, de conflictos que le dan su vitalidad. Vive de pluralidad, incluso en la cima del estado (división de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial) y debe mantener esta pluralidad para mantenerse a sí misma.

El desarrollo de las complejidades políticas, económicas y sociales nutre los desarrollos de la individualidad, y ésta se afirma a partir de ello en sus derechos (del hombre y del ciudadano); adquiere con ello libertades existenciales (elección autónoma del cónyuge, de la residencia, del uso del tiempo libre...).

ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO

1.2. *La dialógica democrática*

Así, todos los rasgos importantes de la democracia tienen un carácter dialógico que enlaza, de manera complementaria, unos términos antagonistas: *consenso/conflictualidad, libertad/igualdad/fraternidad, comunidad nacional/antagonismos sociales e ideológicos*. Finalmente, la democracia depende de las condiciones, que dependen de su ejercicio (espíritu cívico, aceptación de la regla del juego democrático).

Las democracias son frágiles, viven de conflictos, y éstos pueden sumergirla. La democracia no está todavía generalizada sobre el conjunto del planeta, que incluye muchas dictaduras y residuos del totalitarismo del siglo XX o gérmenes de nuevos totalitarismos. Seguirá estando amenazada en el siglo XXI. Además, las democracias existentes no están completas sino incompletas o inacabadas.

La democratización de las sociedades occidentales ha sido un largo proceso que se ha proseguido de manera muy irregular en ciertos terrenos, como el acceso de las mujeres a la igualdad con los hombres en la pareja, el trabajo, el acceso a las carreras públicas. El socialismo occidental no pudo conseguir democratizar la organización económico-social de nuestras sociedades. Las empresas siguen siendo sistemas autoritarios jerárquicos, democratizados muy parcialmente en la base por consejos o sindicatos. Es seguro que existen límites de la democratización en organizaciones cuya eficacia está fundada en la obediencia, como el ejército. Pero nos podemos preguntar si, como lo descubren algunas empresas, no se puede adquirir otra eficacia apelando a la iniciativa y a la responsabilidad de los individuos o de los grupos. De todas maneras, nuestras democracias implican carencias y lagunas. Así, los ciudadanos implicados no son consultados sobre las alternativas en materia, por ejemplo, de transportes (trenes de alta velocidad, aviones de gran capacidad, autopistas, etc.).

No solamente están los inacabamientos democráticos. Hay procesos de regresión democrática que tienden a desposeer a los ciudadanos de las grandes decisiones políticas (por el motivo de que éstas son muy

EDGAR MORIN

‘complicadas’ y requieren ser tomadas por ‘expertos’ tecnócratas), a atrofiar sus competencias, a amenazar su diversidad, a degradar el civismo.

Estos procesos de regresión están vinculados con el crecimiento de la complejidad de los problemas y con el modo mutilador de tratarlos. La política se fragmenta en diversos terrenos y la posibilidad de concebirllos juntos se disminuye o desaparece.

Al mismo tiempo, hay una despolitización de la política, que se autodisuelve en la administración, la técnica (el peritaje), la economía, el pensamiento cuantificador (sondeos, estadísticas). La política en migajas pierde la comprensión de la vida, de los sufrimientos, de las angustias, de las soledades, de las necesidades no cuantificables. Todo esto contribuye a una gigantesca regresión democrática, con lo que los ciudadanos se ven desposeídos de los problemas fundamentales de la urbe.

1.3. El porvenir de la democracia

- 84 | Las democracias del siglo XXI estarán cada vez más confrontadas con un problema gigantesco, nacido del desarrollo de la enorme máquina donde ciencia, técnica y burocracia están íntimamente asociadas. Esta enorme máquina no produce solamente conocimiento y elucidación, también produce ignorancia y ceguera. Los desarrollos disciplinarios de las ciencias no solamente han aportado las ventajas de la división del trabajo; también aportaron los inconvenientes de la super-especialización, de la separación y de la fragmentación del saber. Este último se ha vuelto cada vez más esotérico (accesible sólo a los especialistas) y anónimo (concentrado en bancos de datos y utilizado por instancias anónimas, en primer lugar por el Estado). También el conocimiento técnico está reservado a los expertos, cuya competencia en un terreno cerrado viene acompañada de una incompetencia cuando ese terreno está parasitado por influencias exteriores o es modificado por un acontecimiento nuevo. En semejantes condiciones, el ciudadano pierde el dere-

ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO

cho al conocimiento. Tiene derecho a adquirir un saber especializado realizando estudios *ad hoc*, pero es desposeído en tanto que ciudadano de todo punto de vista que sea global y pertinente. El arma atómica, por ejemplo, ha desposeído completamente al ciudadano de la posibilidad de pensarla y de controlarla. Su utilización generalmente está librada a la decisión personal sólo del jefe de Estado sin consultar a ninguna instancia democrática regular. Cuanto más técnica se vuelve la política, tanto más la competencia democrática produce regresión.

El problema no solamente se plantea para la crisis o la guerra. Es de la vida cotidiana: el desarrollo de la tecnoburocracia instala el reino de los expertos en todos los terrenos que hasta ese momento correspondían a las discusiones o a las decisiones políticas, y suplanta a los ciudadanos en los terrenos abiertos a las manipulaciones biológicas de la paternidad, de la maternidad, del nacimiento, de la muerte. Estos problemas no entraron en la conciencia política ni en el debate democrático del siglo XX, salvo unas pocas excepciones.

Más profundamente, el foso que crece entre una tecnociencia esotérica hiper-especializada y los ciudadanos crea una dualidad entre los conocedores –cuyo conocimiento es, por otro lado, fragmentario, incapaz de contextualizar y de globalizar– y los ignorantes, es decir, el conjunto de los ciudadanos. Así, se crea una nueva fractura social entre una ‘nueva clase’ y los ciudadanos. El mismo proceso está en marcha en el acceso a las nuevas tecnologías de comunicación entre los países ricos y los países pobres.

Los ciudadanos son rechazados fuera de los terrenos políticos, cada vez más acaparados por los ‘expertos’, y la dominación de la ‘nueva clase’ impide de hecho la democratización del conocimiento.

En semejantes condiciones, la reducción de lo político a lo técnico y a lo económico, la reducción de lo económico al crecimiento, la pérdida de los puntos de referencia y de los horizontes, producen el debilitamiento del civismo, la huida y el refugio en la vida privada, la alternancia entre la apatía y las rebeliones violentas, y así, a pesar del mantenimiento de las instituciones democráticas, la vida democrática languidece.

EDGAR MORIN

En estas condiciones a las sociedades con reputación de democráticas se plantea la necesidad de regenerar la democracia, mientras en gran parte del mundo el problema que se plantea es el de generarla: las necesidades planetarias nos exigen que engendremos una nueva posibilidad democrática a su escala.

La regeneración democrática supone la regeneración del civismo, y la regeneración del civismo supone la regeneración de la solidaridad y de la responsabilidad, es decir, el desarrollo de la antropoética.¹

2. El rizo *individuo/especie*: enseñar la ciudadanía terrestre

El vínculo ético del individuo con la especie humana ha sido afirmado desde las civilizaciones de la Antigüedad. Es el autor latino Terencio quien, en el segundo siglo antes de la era cristiana, hacía que uno de

86

¹ Podemos preguntarnos finalmente si la escuela no podría ser en lo práctico y en lo concreto un laboratorio de vida democrática. Por supuesto, se trataría de una democracia limitada, en el sentido de que un profesor no podría ser elegido por sus alumnos, que una necesaria autodisciplina colectiva no podría eliminar una disciplina impuesta, y en el sentido también de que la desigualdad de principio entre los que saben y los que aprenden no podría ser abolida.

Sin embargo (y de todas maneras la autonomía adquirida por la clase de edad adolescente lo requiere), la autoridad no podría ser incondicional, y se podrían instaurar reglas de cuestionamiento de las decisiones juzgadas arbitrarias, particularmente con la institución de un consejo de clase elegido por los alumnos, e incluso con instancias de arbitraje exteriores. La reforma francesa de los liceos, realizada en 1999, instauro ese tipo de mecanismos.

Pero sobre todo, la clase debe ser el lugar de aprendizaje del debate argumentado, de las reglas necesarias para la discusión, de la toma de conciencia de las necesidades y de los procedimientos de comprensión del pensamiento del prójimo, de la escucha y del respeto de las voces minoritarias y desviantes. Por eso, el aprendizaje de la comprensión debe desempeñar un papel primordial en el aprendizaje democrático.

ÉTICA DEL GÉNERO HUMANO

sus personajes de *Verdugo de sí mismo* dijera: *homo sum, nihil a me alienum puto* (soy humano y nada de lo humano me es ajeno).

Esta antropoética ha sido recubierta, oscurecida, empequeñecida por las éticas culturales diversas y cerradas, pero no ha cesado de ser mantenida en las grandes religiones universalistas y de volver a emerger en las éticas universalistas, en el humanismo, en los derechos del hombre, en el imperativo kantiano.

Kant decía ya que la finitud geográfica de nuestra tierra impone a sus habitantes un principio de hospitalidad universal, que reconozca al otro el derecho de no ser tratado como un enemigo. A partir del siglo XX, la comunidad de destino terrestre nos impone la solidaridad de manera vital.

3. La humanidad como destino planetario

La comunidad de destino planetario permite asumir y realizar esta parte de la antropoética que concierne a la relación entre el individuo singular y la especie humana en tanto que todo.

Debe obrar para que la especie humana, sin cesar de ser la instancia biológico-reproductora de lo humano, se desarrolle y, con la participación de los individuos y de las sociedades, dé al fin concretamente nacimiento a la Humanidad como conciencia común y solidaridad planetaria del género humano.

La humanidad cesó de ser una noción solamente biológica, y al mismo tiempo tiene que ser plenamente reconocida en su inclusión indisociable en la biosfera; la Humanidad cesó de ser una noción sin raíces: está enraizada a una 'Patria', la Tierra, y *la Tierra es una patria en peligro*. La Humanidad ha dejado de ser una noción abstracta: es una realidad vital, pues por primera vez está amenazada de muerte; la Humanidad ha dejado de ser una noción solamente ideal: se ha convertido en una comunidad de destino, y sólo la conciencia de esta comunidad la puede conducir a una comunidad de vida; la Humanidad es a

EDGAR MORIN

partir de ello sobre todo una noción ética: es lo que debe ser realizado por todos y en cada uno.

Mientras que la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de la autodestrucción, el imperativo se ha vuelto: salvar a la Humanidad realizándola.

Ciertamente, la dominación, la opresión, la barbarie humanas permanecen y se agravan en el planeta. Se trata de un problema antropohistórico fundamental, que no tiene una solución a priori, pero sobre el que hay mejoras posibles, y que sólo podría ser tratado por el proceso multidimensional que tendería a civilizar a cada uno de nosotros, a nuestras sociedades, a la Tierra.

Solas y conjuntamente, una política del hombre,² una política de civilización,³ una reforma del pensamiento, la antropoética, el verdadero humanismo, la conciencia de *Tierra-Patria* reducirían la ignominia en el mundo.

88

Todavía por mucho tiempo el florecimiento y la libre expresión de los individuos constituyen nuestro designio ético y político para el planeta; eso supone al mismo tiempo el desarrollo de la relación *individuo/sociedad* en el sentido democrático y el desarrollo de la relación *individuo/especie* en el sentido de la realización de la Humanidad; es decir que los individuos permanecen integrados en el desarrollo mutuo de los términos de la tríada *individuo/sociedad/especie*. No tenemos las llaves que abrirían las puertas. No conocemos ningún camino ya trazado: *el camino se hace al andar* (Antonio Machado). Pero podemos despejar nuestras finalidades: la prosecución de la hominización en humanización, por el camino del acceso a la ciudadanía terrestre. Para una comunidad planetaria organizada, ¿acaso no es ésta la misión de una verdadera *Organización de las Naciones Unidas*?

² Cfr. Edgar Morin, *Introduction à une politique de l'homme [Introducción a una política del hombre]*, 1999, nueva edición, Le Seuil Points.

³ Cfr. Edgar Morin, Sami Naïr, *Politique de civilisation*, 1997, Arlea.

NOTAS

NOTAS

*EL GRAN INQUISIDOR O
LOS BUSCADORES DE CERTEZA*

*Saúl López Noriega**

George Steiner considera a Dostoievski, junto con Tolstoi, los dos más grandes novelistas en la literatura universal. Existen los grandes escritores como Balzac, Víctor Hugo, Stendhal, Dickens, Dumas, pero gigantes sólo Dostoievski y Tolstói. Con Dostoievski, continua este filósofo francés, nos topamos con la realización a través de formas literarias de una madura y articulada interpretación trágica de la vida. El novelista ruso “abarca no solamente los archipiélagos de los asuntos humanos –los extremos y las soledades de la sinrazón–, sino también los continentes”.¹ El manejo estrepitoso y

* Egresado de la licenciatura en Derecho del ITAM.

¹ George Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*, 2002, Madrid, Siruela, p. 144.

apretado del tiempo, los elaborados y profundos diálogos, la pureza de los personajes en constante colisión, así como una visión hostil de la realidad (siempre en busca de ser confirmada por la prensa y los procesos judiciales), son los elementos que hacen de la obra de Dostoievski el drama novelado por antonomasia. Para el autor de *Crimen y castigo* “la forma dramática era la más cercana a la realidad de la condición humana”.²

Ahora bien, el propósito de este ensayo no es sumarse a la crítica literaria respecto al genio de Dostoievski, ni mucho menos estudiar su papel en la literatura universal. No soy un lector sistemático ni erudito de la obra de Dostoievski, más bien soy un lector errante. Así, en algún momen-

² *Ibid.*, p. 176.

89

NOTAS

to, durante ese desordenado paseo literario tropecé con *Los hermanos Karamazof*. Esta última obra del novelista ruso, fue escrita durante 1879 y 1880, poco antes de su muerte, acaecida el 9 de febrero de 1881 en San Petersburgo. *Los hermanos Karamazof* se considera como la expresión artística más poderosa de la habilidad del escritor, nacido en Moscú en 1821, para plasmar en palabras sus análisis psicológicos y sus puntos de vista filosóficos.

Pero tampoco son *Los hermanos Karamazof* en su totalidad lo que despierta mi curiosidad e interés. Al menos no para efectos de este ensayo. Dentro de esta vasta obra se encuentra uno de los pasajes más profundos en su significado filosófico, que busca diseccionar uno de los rasgos más trágicos y dramáticos de la condición humana: El gran inquisidor. Casi al finalizar el libro quinto, titulado *en pro y en contra*, Iván Karamazof, al mantener una densa conversación respecto la inocencia de Cristo, le narra un poema de su autoría a su hermano Aliosha.

–[...] Verás, no te rías, pero debo hacerte saber que he escrito, hace un año, un poema acerca de eso. Si te quedan todavía diez minutos que perder en mi compañía, te lo contaré.

–¡Tú has escrito un poema!

–Bueno, en realidad no lo he escrito –respondió Iván, sonriendo–. No he hecho ni dos versos en toda mi vida, pero puedo decir que lo he compuesto y que lo llevo estampado en la memoria. Tú serás el primer lector; es decir, el primer oyente.

–¡Te escucho!

–Mi poema se titula: El gran inquisidor; es absurdo, ya lo verás.³

La historia del poema se sitúa en Sevilla, en tiempo de la Inquisición, quince siglos después de que Dios, por boca de su profeta, dijo: “Volveré pronto; respecto el día y hora, nadie lo sabe, ni siquiera el Hijo”. Precisamente en el día que se suscita la historia de Ivan Karamazof, Dios se digna a aparecer antes los mortales, no anunciando el prometido advenimiento del fin del mundo, sino más bien como una simple visita a sus hijos, en el lugar y hora en que más ardientes eran las plegarias. Asimismo, justamente, en aquel día, el cardenal, el gran inquisidor, en presencia del rey, la nobleza y de todo el pueblo, ha ordenado quemar a un centenar de herejes. Dios, tratando de no llamar la atención, camina entre la multitud. No obstante, todos lo reconocen. Se emocionan.

³ Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazof*, Madrid, Sopena, p. 516-7.

NOTAS

No hay indicio aún para considerar que sea Dios, mas todos están seguros de ello. Ante una pasión, ardor y excitación desbordante, que se contagia entre todo el pueblo, un invidente suplica a Dios que le devuelva la vista, ansia por ver al Señor todopoderoso... recobra la vista. Del mismo modo, una madre desconsolada ruega por nueva vida para su hija que, en ese momento, en paseo fúnebre, es llevada ante el pastor... la niña resucita. El pueblo, lleno de estupor, grita y llora. Sin embargo,

[e]n aquel momento pasa por delante de la iglesia el cardenal gran inquisidor. Es un viejo de noventa años, alto, erguido, de una delgadez de asceta. Los ojos, sumamente hundidos en sus órbitas, no han perdido todavía su enérgico brillo. Ahora no viste el traje pomposo que llevaba en el acto de la ceremonia mientras quemaban a los enemigos de la Iglesia; no, ahora lleva puesta su sotana vieja de fraile. Sus siniestros colaboradores y los esbirros del Santo Oficio, le siguen a respetuosa distancia. El inquisidor se detiene y observa de lejos. Ha presenciado toda la escena ocurrida poco antes: la invocación de la madre, la resurrección de la jovencita, lo ha visto todo, y su rostro se oscurece. Arruga la frente y sus ojos despi-

den llamaradas siniestras. De pronto señala a Jesús con el dedo y manda a los esbirros que le arresten: es tal su deber, y tal la costumbre del pueblo de humillarse, temblando, ante él, que pronto se dispersan por todas partes.⁴

Al morir el día, el Gran inquisidor acude al calabozo donde se encuentra el recién prisionero. Le advierte que pronto será condenado y que aquel pueblo que hace algún momento le adoraba, con una sola indicación de él, amontonará la leña que ha de abrasarle. Pero el verdadero motivo de su visita es otro.

El viejo cardenal, con ira y resentimiento, busca reclamarle, reprocharle la libertad que otorgó al hombre. Esa libertad que tan desdichados y miserables ha hecho a todos los hombres, en todos los tiempos. Otorgando la libertad, el libre albedrío, Dios deseaba el amor del hombre, bien meditado, y no la humillación servil de un esclavo aterrorizado. Te presentaste, señala el gran inquisidor, “anunciando a los hombres una libertad que su idiotez y malignidad no les deja comprender; una libertad pavorosa, puesto que para el hombre y para la sociedad no ha habido nunca nada más poderoso que la libertad”.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 519.

⁵ *Ibid.*, p. 521.

NOTAS

Sin embargo, continua el gran inquisidor, tú, Jesús, señor todo poderoso, “olvidaste, pues, que el hombre prefiere a la libertad de escoger entre el bien y el mal la paz, aunque sea la paz de la muerte [...] la libertad que tú les diste no les sirve sino para vivir llenos de duda y terror”.⁶ Por ello, como miserables e insignificantes que son los hombres claman todo el tiempo por un patrón, un amo: la Iglesia, afirma el gran inquisidor. “[...] Hemos corregido tu obra, fundándola sobre el *milagro*, sobre el *misterio*, sobre la *autoridad*. Y los hombres se han alegrado al verse libres de aquel don fatal de pensar que tantas inquietudes y sufrimientos les causaba [...] los hombres no se han creído jamás tan libres como ahora que han puesto su libertad a nuestros pies”.⁷ Nosotros, la Iglesia, sentencia finalmente el Gran inquisidor

[...] les probaremos que son débiles, débiles chiquillos, y que sin embargo, la felicidad de los niños tiene sus dulzuras particulares. Nos admirarán temiéndonos, y se maravillarán al pensar en la energía y el genio que habremos necesitado para domar y reducir a tanto rebelde inveterado. Tendrán miedo de nuestro enojo, y sus ojos,

a semejanza de los de las mujeres y los niños, serán fuentes de lágrimas. No obstante, a una simple seña nuestra, su tristeza se convertirá en alegría, y su mueca de espanto en dulce sonrisa. Les obligaremos a trabajar, ¡qué duda cabe!; pero organizaremos sus pasatiempos, les haremos divertirse, como niños, honestamente. ¡Oh, y hasta les permitiremos pecar...! ¡Son tan débiles...! Y como les permitiremos pecar, nos amarán más todavía. Les diremos que cada pecado cometido les será perdonado después... y será por cariño, por amor, por lo que les dejaremos que pequen, ya que nos tomaremos nosotros el trabajo de absolverles dejándoles a ellos el placer obtenido en el pecado. Así, ganaremos su confianza, y nos lo confesarán todo; y según sean más o menos obedientes, les permitiremos, o impediremos, que vivan con sus esposas o amantes, que tengan o no hijos, y en todo nos obedecerán con gusto. Nos confiarán los secretos más íntimos de su conciencia, y seremos nosotros los que decidiremos y fallaremos según convenga, fallos que serán aceptados por ellos con alegría, ya que, de ese modo, *se librarán del tormento de tener que escoger, temiendo equivocarse*. Todos los seres de la tierra serán igualmente

⁶ *Ibid.*, p. 523 y 525.

⁷ *Ibid.*, p. 520 y 524.

NOTAS

felices, salvo algunos escasos millares, y salvo... nosotros, los depositarios del secreto... Nosotros seremos desgraciados. Pero no importa; vivirán contentos millones de millones de hombres, y sólo un centenar de miles serán mártires del conocimiento, exclusivo y maldito, del bien y del mal.⁸

De esta manera, a través de este crudo pasaje, olvidado por los eufemismos, Dostoievski aborda el tema de la libertad. El drama de la libertad. Para el Gran inquisidor la libertad no es algo digno de alabar, defender; un valor por el que haya que luchar en busca de la dicha humana. Por el contrario, la libertad de elección es un yugo, la sentencia más severa posible, cuyo resultado es situar la existencia humana en un estado insoportable e insufrible.

El drama de la libertad de elección reside en la duda e incertidumbre que genera el ejercicio de decidir y elegir. En efecto, toda decisión, como apunta Edgar Morin, es una apuesta y, como tal, no permite plena certeza respecto de su resultado final. La posibilidad de errar y la responsabilidad que esto genera es latente. Decidirse por una profesión, una pareja, un hijo, una amistad, un viaje, una ruta... por cualquier opción o posi-

bilidad suscita, en menor o mayor medida, cierto grado de incertidumbre, zozobra e indeterminación.

Pero, la intranquilidad es aún mayor: Octavio Paz consideraba que el azar y la elección no sólo son los progenitores del amor, sino de todas las esferas que componen la vida de un individuo. De tal manera, que si bien es cierto que cada persona tiene la capacidad de elegir entre ciertas opciones, también lo es que no es omnipotente. No puede determinar de manera total su vida, pues se enfrenta a las circunstancias, las cuales, por su naturaleza, no responden a ninguna lógica sino al azar y al absurdo.

Así, los hombres “deseamos la verdad [la certeza] y sólo encontramos la incertidumbre [...]”.⁹ Por ello, el Gran inquisidor no sólo nos facilita la existencia al arrebatarnos la libertad de elección; asimismo, ante la ambigüedad del hombre, ante una vida sin sentido (un absurdo decía Camus), ante un mundo caótico, cruel, disonante e ininteligible, funge como patrón de referencia, el cual determina las pautas y parámetros en todas las esferas de un individuo: políticas, económicas, sociales, morales, estéticas, lúdicas, etcétera. Como bien señala Isaiah Berlin,

⁸ *Ibid.*, p. 526 (subrayado mío).

⁹ Blas Pascal, *Pensamientos*, 1986, México, Porrúa, p. 305.

NOTAS

[...] donde no hay elección no hay intranquilidad, y sí una feliz liberación de la responsabilidad. Algunos seres humanos han preferido siempre la paz de la cárcel, una seguridad satisfecha, y una sensación de haber encontrado por fin el puesto adecuado que uno tiene en el cosmos, a los dolorosos conflictos y perplejidades de la desordenada libertad del mundo que está fuera de los muros de la prisión.¹⁰

La libertad de elección como parte de individualismo de la Ilustración y, posteriormente, del liberalismo ha penetrado hasta la médula de las sociedades modernas. Sea en los discursos políticos, en los textos universitarios, en los medios de información e, inclusive, en los comerciales y campañas publicitarias, la libertad de elección es pregonada por doquier. Se tú mismo, elige tu propio camino, no te dejes influenciar por los demás... bla, bla, bla.

Es indubitable la valía que tiene, actualmente, la posibilidad de elegir tu propio plan de vida con todo lo que ello implica. No obstante, esta libertad de elección ha sido un derecho que, en realidad, poco se ha ejercido. O, en no pocas ocasiones, se ha en-

tendido de manera trivial y frívola, considerándose que escoger entre diferentes marcas de shampoo o de enjuague bucal, por ejemplo, es ejercer la libertad de elección. *El gran inquisidor* de Dostoievski, representado por la Iglesia católica se puede (y se ha) extrapolado a otras figuras, como la opinión de la mayoría, la razón, los sistemas filosóficos, el destino, la moda... que fungen como patrones de referencia. Que nos alivian del penoso, pero bien apreciado, ejercicio de decidir.

Irónicamente la sociedad contemporánea, la sociedad que enaltece la libertad de elección, al transformarse en “[...] una realidad en que ya no se observa jerarquía alguna, donde toda escuela, actitud u opinión es igual de válida, cualquier cosa está permitida y todo es relativo y susceptible de ser puesto en duda [...]”;¹¹ busca, incesantemente, por todas las vías posibles, algo de donde asirse.

El avance de la ciencia y la tecnología, por un lado, ha demostrado que la certeza respecto a la infalibilidad de la verdades científicas es tenue y, por el otro, que su desarrollo ha dejado poco espacio para la figura de Dios en la medicina, la física, la química, etc.; la permeabilidad social ha corroído la certidumbre que

¹⁰ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Alianza, p. 208.

¹¹ Ryszard Kapuscinski, *Lapidarium IV*, 2003, Barcelona, Anagrama, p. 88.

NOTAS

provee una sociedad organicista; el desarrollo industrial pone en duda el futuro de diversos recursos naturales; la vida moderna ha arrojado como resultado, entre otros, el advenimiento de nuevas y complejas enfermedades. En las sociedades occidentales modernas se ha sometido a indeterminación a prácticamente todas las esferas sociales, económicas, políticas y culturales.

Ante esta viscosidad, maleabilidad y ductilidad, la gente necesita un piso sólido. Un punto de referencia. De aquí el resurgimiento de movimientos nacionalistas (tribales), fortalecimiento de fundamentalismos religiosos, proliferación del consumismo y omnipotencia de los medios de comunicación masivos. Éstos y otros fenómenos similares han aumentado, cuantitativa y cualitativamente, debido a que ofrecen un predeterminado tabulador de lo que es bueno y malo, feo y hermoso, deseable y repugnante. No hay que olvidar que “la gente cree en todo aquello que le resulta más cómodo”.¹² Como señala Alejandro Rossi, basta una probabilidad o un caso para hacer de una conjetura una verdad absoluta o una generalización cierta.¹³ Los hombres

somos, en todo momento, unos buscadores de certeza.

Todo esto no significa que no esté de acuerdo con la libertad de elección o me sitúe en un pensamiento antiliberal. Me parece que la libertad de elección es un derecho del cual debe gozar todo individuo. Cada quien debe elegir lo que considere adecuado para su proyecto de vida, siempre y cuando, mantenga como límite de esta libertad a la otredad, ese otro individuo que también busca un espacio para ejecutar y realizar sus decisiones. Sin embargo, ¿a pesar de que anhelamos y deseamos la libertad de elección, al gozar de ella somos incapaces de sobrellevarla? ¿Nuestra búsqueda de certeza nos condena, entonces, inexorablemente, a vivir bajo el yugo de un inquisidor en la forma en que éste se presente? ¿Es la libertad de elección y, como resultado, la falta de una certidumbre una contradicción irresoluble? Tal pareciera que Dostoievski encapsuló una de las condiciones más dramáticas del hombre: el deseo de la libertad de elección y la necesidad de una certidumbre; ambas, desafortunadamente, excluyentes.

En varias ocasiones, a lo largo de su prolífica obra, Octavio Paz mostró su escepticismo ante el pensamiento liberal, no porque no estuviese de acuerdo con éste, sino por su miopía y penuria: el liberalismo, aseguraba

95

¹² *Ibid.*, p. 136.

¹³ Cfr. Alejandro Rossi, *Manual del distraído*, 1987, México, FCE, p. 9.

NOTAS

el poeta mexicano, deja sin contestar la mitad de las preguntas del hombre. La necesidad de una certidumbre y el deseo de la libertad de elección se sitúa en este último reglón. Es necesario que el pensamiento moderno apunte en esta dirección, pues el problema, probablemente sin solución, “no es matar a Dios, sino encontrar en la no existencia de Dios una nueva certidumbre.”¹⁴

¹⁴ Octavio Paz, *O.C., Miscelánea III, Entrevistas*, 2003, México, FCE, t. XV, p. 32.

EL ACONTECIMIENTO DEL CONOCER, MANANTIAL DEL PENSAMIENTO: LA RAZÓN Y SU APERTURA

Bruno Gelati*

1. Las insatisfechas aproximaciones analógicas.

Norberto Bobbio, el padre del laicismo contemporáneo italiano, en un artículo periodístico confiesa:

Cuando veo que ha llegado el final de la vida sin haber encontrado una respuesta a las preguntas últimas, mi inteligencia se ve humillada, pero lo acepto y no trato de huir de esta humillación mediante la fe, por caminos que me siento incapaz de recorrer. Sigo siendo un hombre con una razón limitada y humillada: sé que no sé. Es a esto que llamo mi religiosidad.¹

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ N. Bobbio, "Perché non riesco a credere", *La Repubblica*, 30 de abril 2000, p. 1, Milano.

Con estas breves palabras, Bobbio sintetiza el drama del hombre moderno, desde el Renacimiento hasta la post-modernidad.

En efecto, la limitación de la mente, que había constituido para el mundo antiguo y medieval el reconocimiento de su misma naturaleza, con el nacimiento del humanismo y su desenlace en el cientismo y tecnicismo, llega a ser un *escándalon*, es decir un obstáculo impúdico para que el hombre se supere para abrir su dignidad de ser libre y racional.

Petrarca mismo había denunciado esta recóndita insoportabilidad de la razón hacia su supuesta obtusidad mental, con una velada pretensión, cuando en uno de sus sonetos afirmaba: "¿Quién me dará alas de paloma, de modo que me levante y despegue de la tierra?"²

² Citado por L. Giussani, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, 1986, Madrid, Encuentro, p. 21.

NOTAS

En la contemporaneidad este límite humillaría al hombre; y en esta *tranquillitas* y desdeñada resignación precisamente se vislumbraría la nueva religiosidad ya no necesitada, según Bobbio, de la dimensión de la fe. Sin embargo, la fe viene de esta manera de nuevo arrinconada con respecto a la naturaleza racional, como elemento espurio de su ámbito, o mejor un estorbo. La resultante de esta condición de ‘humillación’ sería afirmar, aunque con una cierta amargura, el peso (*pondus*) de una razón que tiene que ser soportada por un esfuerzo titánico, independiente (autónomo) por parte del hombre. Otra vez, el escepticismo de Protágoras se impone, aunque con tonalidades más tenues, al ‘nuevo Sísifo’, el yo medida de todas las cosas y ante todo medida de sí mismo.

En este estado de ‘reserva’, la mente acepta su humillación para luego enaltecerse en un último residuo negándose a la totalidad de sí, condenando a sí misma en un voluntario exilio en donde ningún *Cincinnato* parece en grado de regresar a su punto último la dignidad del *status* propio de la razón; en efecto, la renuncia al deseo, a las exigencias de verdad y de felicidad de las que la estatura de lo humano está constituida, es el clima intelectual dominante, como escribía Pasolini en sus *Cartas luteranas*:

Lo primero que enseñan es la renuncia: la renuncia absoluta, habitual, cotidiana, la falta de vitalidad que en ellos es un dato, de hecho, real, físico. Deben reducir al mínimo el esfuerzo para vivir. Esto, en términos sociales, significa precisamente la renuncia, que es además ansia de integración y escepticismo político. Lo segundo que te enseñan es una cierta y obligatoria tendencia a la infelicidad; [y tercero] la retórica de la fealdad [es decir la incapacidad del gusto para vivir la banalidad de la realidad circunstancial].³

Ésta es la impresionante denuncia del éxito de la fragmentación cognitiva del hombre de la era del genoma. La renuncia, la obligatoria tendencia a la infelicidad, son las fuentes de una total desconfianza hacia la libertad del hombre y de su total abstracción; el hombre parece vivir una constante: un ser fundamentalmente resentido, es decir abstracto con respecto a la conciencia de sí frente a la inexorabilidad de la positividad de lo real.

Vale la pena detenernos sobre este pasaje en cuanto que nos explica la ruptura que hiere profundamente nuestro estado de ser. En efecto, la falta de confianza en la libertad del

³ 1997, Madrid, Trotta.

NOTAS

hombre es el inicio en sí mismo de un proceso piadoso, degenerativo con respecto a su original sentido religioso, que se resuelve en un genérico filantropismo ilusorio compensador de su humanidad. Muy emblemáticamente el filósofo contemporáneo francés A. Finkielkraut observa:

Con la piedad se excluye el amor ya que la ley del amor es la reciprocidad y no existe reciprocidad en la piedad. La piedad es un amor decadente, abatido, un filo tenue del agua divina que se pierde en la arena. Lo que hoy aparece detrás de la unificación de todas las relaciones humanas dentro del único sentimiento de humanidad no es tanto la preocupación por los demás, sino una invencible desconfianza hacia su libertad [...]. En el tiempo de la ideología creían saberlo todo; en el tiempo de la beneficencia no se quiere saber nada. Este cambio es todo menos una revolución. Del primado de la razón al primado del sentimiento, se perpetúa la misma intolerancia y el mismo resentimiento respecto a la fragilidad y el carácter imprevisible de lo que los griegos llamaban ‘los asuntos humanos’.⁴

⁴ A. Finkielkraut, *La humanidad perdida*, 1998, Barcelona, Anagrama.

El resentimiento de sí engendra violencia racionalmente justificada en cuanto que no hay solución de continuidad entre el hombre abstracto, resentido a causa de su incapacidad para reconocerse últimamente dependiente de la realidad (y por ende fastidiado, la *nousée*: la náusea), y el rehuir o la huida de ella; es decir la violencia como reacción al sentimiento frustrado del hombre en su optimismo *ad ultra* constantemente desilusionado; en cambio la realidad es inexorable y demanda siempre a un juicio, es decir a un yo en acción, a un posicionamiento de su libertad.

En apremio de concluirse en sí mismo para solucionar su malestar, el hombre ya no reconoce la *dynamis* natural de su pensamiento y prefiere bisecar a la razón con la disyuntiva entre lo racional y lo irracional, es decir entre lo pragmático (supuestamente racional) y el sentimiento instintivo, el flujo en el que late el hipotético corazón (lo irracional). Se renueva todavía la dicotomía entre las exigencias de la razón y las del corazón.

El abandono hacia el uso de una concordia del yo consigo mismo, según una cierta conveniencia como *uti* más que *frui* de sí, desalienta la actividad de la pregunta de que está constituido el hombre. En efecto, afirma Pavese: “No hay cosa más amarga que el alba de un día en que

NOTAS

nada sucederá, no hay cosa más amarga que la inutilidad [...]. La lentitud del ahora es despiadada para quien ya no espera nada.”⁵ Y en otra parte: “No tienes ya que tomar en serio las cosas que no dependen de ti, como el amor, la amistad y la gloria [tampoco la gloria depende de nosotros]. Y las que dependen de ti, ¿importa mucho si las tomas o no en serio? ¿Quién lo sabrá? Porque si estás solo, no hay quién: incluso el yo desaparece.”⁶

Sin embargo existen razones sustentables para que el yo desaparezca. Antes que nada el obscurecerse de la conciencia del ‘terminal’ que infiere profundamente al hombre en su estado de ser, es decir del problema del límite original que ata al hombre a un factor enigmático y que prefiere no volverlo presente a sí mismo, en efecto si el límite significa un sentido, la razón lo repudia; en cambio, si viene reconocido como objeto del preguntarse sobre su mismo sentido, el enigma se resuelve en misterio: algo que se abre que se desvela a la interrogante del yo; éste está frente al gran misterio del límite.

Otro aspecto de estas supuestas razones reside en la desilusión que la inteligencia sufre frente al proble-

ma del conocimiento. Esto sucede ante la permanente e incansable presencia de la realidad, a la que la mente se aproxima siempre de una forma analógica e insatisfactoria, como lo afirmaba un gran matemático, amigo de Einstein, Severi, según el cual cuanto más se adentraba en la investigación científica, más evidente le resultaba que todo lo que descubría estaba en función de un absoluto que se oponía como una barrera elástica a ser superado por los medios cognitivos.⁷ Con respecto a esta actitud del espíritu del hombre Agustín decía: “yo investigo para saber algo, no para pensarlo”;⁸ contiene todo el *pondus* incluso el del campo semántico del querer, a saber del preguntar.

Con respecto a este problema, hay algo que destacar; parafraseando a J. Pieper, la pregunta filosófica no puede igualarse con una disciplina formal impecable, y absolutamente en nada por la delimitación misma. Hablando de Platón y de Aristóteles, este autor indica que de lo primero que ellos se interesaron con una energía interrogativa que absorbía totalmente su atención, era tener ante sus ojos y no perder de vista qué

⁷ Cfr. F: Severi, “Itinerario di uno scienzato verso la fede” en *Dalla scienza alla fede*, 1959, Assisi, Pro-Civitate Christiana, p. 103.

⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, III, 8.

⁵ Citado por L. Giussani, *op. cit.*, p. 45.

⁶ C. Pavese, *Diario*, 1964, Torino, Einaudi, p. 64.

NOTAS

puede ser en definitiva: virtud humana, 'eros', la realidad en general. Ninguna otra cosa les preocupaba, sino únicamente obtener una respuesta a esta pregunta.⁹

Una actitud permisiva frente a la forma analógica del conocimiento impide el sobresalto de la razón ante la respuesta de su preguntar, para quedarse en el ámbito de la aproximación, en el cerco del límite circunscrito entre lo racional y el instinto, vale decir quedarse en el perímetro del 'encuentro' sin la audacia de preguntar por algo más deseado en el cual no nacimos pero al que pertenecemos.¹⁰

En efecto, en la medida en la que las aproximaciones analógicas correspondan a un deseo que nunca se colma sino que sólo se profundiza, la mente encuentra su satisfacción; distintamente, ésta pronto desembarcará en un triste pesimismo, una perenne insatisfacción. Al respecto añadimos un corolario con la finalidad de no pasar por alto un aspecto olvidado en nuestra cultura, difundido como una llaga: la envidia, como etimológicamente se describe a sí misma: *in-video*. No se trata de la envidia pueril entretrejida en la cotidiana circunstancia, sino de la en-

⁹ Cfr. J. Pieper, *Defensa de la filosofía*, Barcelona, Herder, p. 137.

¹⁰ Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 1995, Salamanca, Sígueme, p. 58.

vidia que el hombre lleva dentro de sí en contra de su mismo bien, en contra de sí mismo, como nos presenta Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, en la figura de Iván que instiga a su mismo hermanastro para matar al propio padre: el racionalismo cínico del hombre finalmente nihilista en contra de su propio bien; del hombre atónito y determinado en su capacidad aniquiladora; en suma una resuelta voluntad de mal.

2. El punto de fuga de la realidad

Sin embargo existe un 'punto de fuga' de la realidad, algo que la devuelve a sí misma según todos sus factores, quitándola de su *status* aparente, permitiendo a la razón un camino, un método correspondiente a una postura de apertura frente a... La razón, en efecto, siempre se dirige hacia un punto de la realidad que podemos comparar con la perspectiva que la mirada contempla en una representación plástica: todas las líneas persépticas convergen hacia un punto desde el cual la *formalitas* se vuelve iconográficamente comprensible: la realidad es tal en cuanto 'figura', es decir en cuanto que reenvía a algo que ella significa; no somos nosotros quienes poseemos el sentido de las cosas conocidas; la razón reconoce mas bien; reconoce

NOTAS

ante todo la inexorable presencia de lo existente; de no ser así, la razón estaría como pasmada, atontada, extraviada porque el ‘punto de fuga’ se desvanecería, se perdería.

C. Magris, uno de los mas representativos pensadores de la ‘Mittle Europa’, comenta en uno de sus artículos:

En un mundo y en una cultura cada vez más virtuales, la unidad y la continuidad [es decir lo que el ‘punto de fuga’ permite realizar] basados en la conciencia y en los valores, resultan no sólo inestables, sino casi olvidados en una pulverización indefinida en la que todo es intercambiable, en una indiferencia universal que desmenuza sentimientos, visiones del mundo, jerarquías de afecto, el sentido mismo de la experiencia. El yo individual descompuesto y vuelto a componer como en vídeo juego trata de salvarse aferrándose a las cosas. Se salva en el inventario [o sea en la invención, o mejor en el imaginario].¹¹

La reducción del hombre a un conjunto de reacciones le separa, con la misma radicalidad que una enfermedad mental, de todo lo que es perso-

¹¹ C. Magris, “Novecento. Lo scrittore nel videogame”, *Corriere della sera* 12 de enero 1998, Milano.

nalidad en él, comenta H. Arendt.¹² “Todos se han lanzado sobre lo pequeño y lo insignificante” afirma F. Werfel,¹³ sobre la reducción del impacto de la razón con la realidad, es decir hemos apostado sobre el yo mínimo. En cambio la mirada hacia un ‘punto de fuga’, permite a la razón dirigirse hacia un centro unitario de gravedad al mismo tiempo que resignificarse en su condición parcializada.

Si reflexionamos en lo que estamos viviendo, lo que nos toca vivir, no es muy diferente de la situación de la prehistoria de la humanidad. Observa Vogels que la prehistoria de la humanidad acaba en un callejón sin salida. La historia de la Torre de Babel describe el hecho de que los hombres ya no se entienden y desemboca en la máxima confusión. De repente, hacia el final de esta prehistoria aparece un concepto que nunca se había mencionado antes, la esterilidad. ¿Le quedaba alguna esperanza a una humanidad que experimenta la confusión, la esterilidad, la renuncia?¹⁴

¹² Cfr. H. Arendt, *Le origine del totalitarismo*, 1996, Milano, Di Comunità, p. 604.

¹³ F. Werfel, *Bernardette*, 1963, Milano, Mondadori, p. 480.

¹⁴ Cfr. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, 1999, Milano, San Paolo, Cinisello, p. 100-1.

Confusión y esterilidad son las condiciones que presentan la opaca y miope visión del yo actual. No es una exageración decir que el yo ha desaparecido: el yo no existe. Existe, pero no vive como protagonista, no construye historia, no genera en cuanto que no encuentra el *input* que pueda significarle; es incapaz de mirar el ‘punto de fuga’ de la realidad; él renuncia a la conciencia de que existe solo frente al misterio que acontece en su existencia.

El misterio responde como en un diálogo, como si el grito del hombre resonara en su corazón, en su morada, provocando su conmoción hacia él; como si el grito se hubiera producido allí mismo, en su *ethos*, en su hábitat. El misterio acontece respondiendo al grito de un yo desolado, confuso, estéril.

3. Conocer y acontecer

El yo frente a realidad espera que el misterio se desvele a la razón, es decir que imprevisiblemente se vuelva presente en un acontecimiento que satisfaga las exigencias de que están constituidas su razón y su afección. En efecto, es desde un recóndito punto de partida que la razón mueve sus pasos hacia el impacto con la realidad; precisamente es desde el primer sutilísimo amanecer de una

afección que nace frente al estupor de un evento gratuito, que el yo toma conciencia de sí, como autoconciencia del cosmos.¹⁵

El conocimiento es un acontecimiento –no existe otra palabra para indicar su naturaleza– en cuanto que indica el método con el que el misterio ha elegido, ha preferido, para entregar su imprevisible forma de ser, frente a la conciencia del yo. El conocimiento es un acontecimiento con el que se encuentra el yo y que a éste le resulta ‘consanguíneo’, es un hecho que revela el yo a él mismo. Tal como escribe Camus: “no es a fuerza de escrúpulos como el hombre se hace grande. La grandeza llega si Dios quiere, como una bella jornada”.¹⁶

Es un acontecimiento, la irrupción de una novedad, lo que da comienzo al proceso mediante el cual el yo empieza a tomar conciencia de sí. Su dinamismo denota, además, la *formalitas*, la forma del conocimiento en cada paso que éste da. Sin acontecimiento no se conoce nada de nuevo, es decir, no hay elemento nuevo alguno que entre en nuestra conciencia:

¹⁵ Cfr. L. Giussani, *El sentido Religioso*, 1988, Madrid, Encuentro, p. 152.

¹⁶ A. Camus, *Taccuini*, III (1951-1959), 1992, Milano, Bompiani, p. 34.

NOTAS

Un acontecimiento –afirma A. Finkielkraut comentando al poeta Péguy– es algo que irrumpe desde afuera de nosotros. Algo imprevisto. Éste es el método supremo del conocimiento. Necesitamos devolver al conocimiento su dimensión ontológica de nuevo comienzo. Es una irrupción de lo nuevo lo que rompe los engranajes consabidos, lo que pone en marcha un proceso.¹⁷

Conocer es encontrarse con algo nuevo, algo extraño a uno mismo (el extranjero), no construido por nosotros, algo que rompe los engranajes de los cánones ya establecidos, de las definiciones previamente sentadas.¹⁸ Es lo que Pavese nos hace observar: “Hace falta una intervención desde fuera para cambiar de dirección.”¹⁹

El acontecimiento es pues capital para cualquier clase de descubrimiento, para todo tipo de conocimiento.

En efecto, la palabra más cercana para entender el término acontecimiento es ‘evento’, en cuanto que ello significa ‘venir de’ (*e-venio*);

¹⁷ Citado por S. M. Paci en *30 giorni*, n° 6, junio 1992, p. 58-61.

¹⁸ Cfr. Giussani, Alberto, Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, 1999, Madrid, Encuentro, p.23.

¹⁹ *Il mestiere di vivere*, 1952, Torino, Einaudi, p. 14.

acontecimiento es ‘venir a’ (*ad-venio*), cuyo significado semántico remite más a la casualidad que a la causalidad (según Boecio retomando a Aristóteles), es decir causas que no están desveladas; casualidad más que necesidad, son palabras que rozan el misterio.²⁰

Acontecimiento indica, pues, la coincidencia entre realidad y misterio, es decir el sentido de totalidad insito a la razón y a su indagación hacia el encuentro con un imprevisto.

²⁰ Cfr. A. M. Severino Boecio, *De Consolatione philosophiae*, V, prosa 1, 12, 19.

NOTAS

BRUNO GELATI

*Rossana Stanchi**

*Amedeo Orlandini***

*Forse che fine della vita é vivere?
Non vivere, ma morire
e dare in letizia ciò che abbiamo.
Qui sta la gioia, la libertà,
la grazia, la giovinezza eterna!*

P. Claudel, *L'annuncio a Maria*

Bruno Gelati nació en Reggio Emilia –Italia– en 1946.

El ‘Villaggio Catellani’ es una colonia de las más populares de Reggio Emilia, una pequeña y activa ciudad italiana que se encuentra en la región de Emilia-Romagna, y que tiene por capital a la antigua y famosa Bologna, sede de una de las primeras universidades. En el Villaggio Catellani Bruno transcurrió la última parte de su adolescencia y allí habían iniciado sus

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

años de trabajador, como diseñador, en una de las más grandes empresas de motores de Italia, la ‘Lombardini Motori’.

Los orígenes de Bruno fueron populares: su papá era albañil y su mamá, ama de casa. En el mismo ambiente familiar y social recibió una sensibilidad abierta hacia los más humildes y necesitados. Su padre era de ideas socialistas, y en la parroquia en la que formara parte de un grupo de jóvenes, conoció unos sacerdotes, Siervos de la Iglesia, cuya misión transcurría entre los grupos más pobres y marginados de la sociedad.

105

NOTAS

A finales de los años sesenta, los años de la ‘revuelta’ estudiantil en las escuelas y en las universidades, Bruno encontró el entonces naciente Movimiento de Comunión y Liberación.

En Reggio, el grupo de católicos que seguía las huellas de don Luigi Giussani había dado vida al Centro cultural *One Way*. Bruno encontró la experiencia del Movimiento católico Comunión y Liberación cuando algunos de los jóvenes que se habían adherido a la propuesta de don Giussani, habiendo ya terminado sus estudios e iniciado a trabajar, buscaban responderse cómo continuar la experiencia cristiana iniciada en la escuela. Fue en estos años, entre 1969 y 1971, que nació la experiencia de Comunión y Liberación Trabajadores, a la que Bruno, que ya era empleado en la ‘Lombardini Motori’, adhirió con entusiasmo.

Se trataba de construir allí, dentro de la empresa, el lugar nuevo de una comunidad cristiana. Fue este aspecto que impactó a Bruno: en su empresa inició un grupo de comunidad cristiana. Cada semana imprimían un volante en el que juzgaban un hecho pasado en la empresa, un problema sindical que había surgido o se referían a una experiencia más existencial, como ésta: “Todos nos hemos preguntado el sentido de la vida. ¿Quién puede responder a esta pre-

gunta: ¿La empresa? ¿La sociedad? ¿Los sindicatos? ¿Los partidos? Sentimos la exigencia de construir una amistad en la que el sentido de la vida pueda ser descubierto y vivido. Nosotros iniciamos esto viviendo el cristianismo. Nos encontraremos el lunes 11 a las 17.45 frente de la empresa...” Se firmaban “Comunidad cristiana de la Lombardini”.

Fue tan serio el compromiso de estos cristianos en las empresas que muy pronto algunos de ellos entraron en el trabajo activo del sindicato. Fue así que Bruno de 1973 a 1975 entró a trabajar de tiempo completo en el sindicato, ocupando por tres años el cargo de secretario provincial de la FIM, Federación de los Sindicatos Metalúrgicos.

El encuentro con el Movimiento fue para Bruno también la ocasión de encontrar la forma de su vocación. En 1965 nacieron los primeros grupos de los que hoy se llaman Memores Domini, laicos que viven con dedicación a Cristo la vida de todos los días. Ya en 1965 el padre Giussani decía en uno de los primeros encuentros del grupito de los futuros Memores: “El cristianismo tiene la necesidad de la ‘nueva criatura’ de la que habla San Pablo, este hombre nuevo que nace de Cristo. El cristianismo tiene necesidad de ello más aún en un contexto cultural que parece relegar el cristianismo fuera de la vida. El con-

NOTAS

sagrado, entendido como aquel que vive en el mundo, es decir en el trabajo, su propia dedicación a Cristo resulta ser el testimonio más necesario que pide nuestro momento histórico, el modo más significativo para responder a los signos de los tiempos.” Cuando Bruno se topó con esta propuesta vocacional, la encontró totalmente correspondiente a lo que su corazón deseaba y adhirió a ella radicalmente y con entusiasmo.

Fue él con otro amigo que ahora está de misionero en Uganda, que fundó la primera casa de los Memores en Reggio Emilia en 1972. Dejó el trabajo en el sindicato para hacerse promotor y animador de algunas escuelas nacidas de las familias de Comunión y Liberación en Reggio Emilia: fue presidente y director de la institución educativa. *Asociación Nueva Escuela*, cooperativa escolar de docentes y padres de familias.

Fue en consecuencia de las palabras que el Santo Padre Juan Pablo II pronunció en Roma en 1984, en ocasión de la celebración de los 30 años del Movimiento –“Como Jesús dijo a sus apóstoles, id por todo el mundo, así yo les digo a ustedes id por todo el mundo para hacer conocer la experiencia de vida que os ha fascinado”– que empezó la gran difusión misionera del Movimiento Comunión y Liberación fuera de Italia. Bruno llegó a México en 1986; el sí

que había dicho el día de su decisión vocacional se repitió en su disponibilidad para venir a este país. Se trataba de dejarlo todo e iniciar una nueva aventura: vino por cuenta de una ONG del Gobierno italiano, para un proyecto de desarrollo educativo, por tres años. Colaboró por cuenta de Su Excelencia Monseñor Ma. Francisco Aguilar, obispo auxiliar emérito de la Arquidiócesis de México, como asesor por la Comisión Episcopal de Educación y Cultura y participó en la elaboración del texto del Catequismo Universal.

En los años de estancia en México completó sus estudios, consiguiendo en primer lugar la licenciatura y luego el doctorado en Filosofía, con especialidad en Filosofía de la Historia en la Universidad Pontificia de México, con la tesis: *La Filosofía de la Historia en las categorías históricas en la obra de Dante Alighieri*.

Trabajó en el campo docente, en el área de la formación educativa y filosófica en varias instituciones, entre las cuales destacan la Universidad Intercontinental, el ITAM, la Universidad Pontificia, el Instituto Dante Alighieri, el Instituto Italiano de Cultura, el Centro de Formación Pastoral y Catequesis *Sedes Sapientiae*.

Su actividad académica se especializó en filosofía de la historia, antropología cultural (en particular en el humanismo cristiano), historia de

NOTAS

la filosofía medieval, filosofía de la educación, lectura crítica de textos medievales, problemas metafísicos contemporáneos, filosofía renacentista.

En 1996 recibió el reconocimiento al mérito docente por la Universidad Intercontinental.

Desde el 1997 hasta el 2000 fue Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental y Director de la revista *Intersticios*.

Fue también miembro electo del Comité de los inmigrantes italianos en México (Comites).

Al momento de su fallecimiento (7 de junio de 2003) era catedrático del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México, de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental y coordinador de la Escuela de Filosofía de la misma Universidad.

NOTAS

JORGE IBARGÜENGOITIA
A 20 AÑOS DE SU MUERTE

Jaime Castañeda*

*No es humor aquello que hace reír y produce
enajenación: el verdadero humorista hace de
la risa un despertar de la conciencia.*

Sören Kierkegaard

*Mi manera de bromear es decir la verdad; es
la mejor chanza del mundo.*

Bernard Shaw

Conocí a Jorge Ibargüengoitia a través de sus artículos en la página editorial de *Excélsior*: La primera reacción ante esos artículos era siempre soltar la carcajada; pero luego, por supuesto, venía la reflexión, porque no se trataba solamente de hacer reír, sino de desnudar la realidad, de trivializar en anécdotas aparentemente absurdas lo trascendente, de poner en evidencia una serie de cuestiones significativas, de ‘decir’ además de

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM; Dirección de Humanística, Universidad Marista.

contar, y finalmente –como expresó José de la Colina– de penetrar en el desilusionante pero a la vez divertido juego del mundo, ridiculizando la solemnidad de nuestra vida diaria.

El mismo desenfado y naturalidad para contar que se reflejaba en su columna de *Excélsior*, lo encontré posteriormente en sus novelas. Las únicas en la literatura mexicana contemporánea que logran mostrarnos la otra cara –quizá la auténtica– de nuestra realidad actual y pretérita. Las únicas que se atreven a desacralizar a los héroes nacionales, despojándolos del oropel y describiéndolos de

109

NOTAS

carne y hueso, con sus virtudes y defectos. No hay duda de que en las obras de Ibargüengoitia existe el propósito crítico, sin embargo, predomina en ellas el espíritu lúdico: ese juego del mundo, juego de los seres y de las cosas, de la Gran historia y de la pequeña historia, que conforman el Gran teatro del mundo; siempre bajo esa doble perspectiva desmitificadora y humorística que le confiere un carácter tan singular.

Tiempo después conocí al escritor guanajuatense personalmente. Lo primero que uno advertía en él era su corpulencia física, o dicho de otra manera, su gordura. Característica que correspondía a la imagen de cierto tipo de humoristas como Chesterton, Oscar Wilde o Gómez de la Serna, por mencionar a tres de los más representativos. Otro tipo sería el que se identifica con la imagen –física e intelectual– de un Bernard Shaw, vegetariano, asceta e invariablemente malhumorado (tal vez por falta de proteínas).

Posteriormente, visité a Ibargüengoitia varias veces en su casa de Coyoacán.* Aquellas visitas me revelaron que el novelista mostraba y demostraba insistente buen humor: era

* En un principio dichas visitas-entrevistas obedecieron a que por aquella época trabajaba en mi tesis de licenciatura, titulada: *El humorismo desmitificador en la narrativa de Jorge Ibargüengoitia*.

un hombre sencillo, antisolemne que expresaba lo que sentía sin rodeos. Hablaba como escribía, escribía como hablaba, y en todo era espontáneo, pausado, gesticulador. Eso sí, detrás de esos ojos saltones con párpados a media asta, qué lúcido y sincero, qué irónico y campechano era.

Aunque siempre detestó '*la pinche etiquetita ésa de humorista*', esta cualidad lo convierte en la excepción que confirma la regla de nuestra literatura nacional, donde no es nada frecuente el tono humorístico, ni el sentido del humor.

Efectivamente, Ibargüengoitia es un autor singular; donde todos respetan y veneran la Revolución mexicana, él escribe un libro en el que caricaturiza, parodia otros libros y ofrece el relato más creíble de un trágico episodio histórico; donde todos publican novelas de grave denuncia sobre las dictaduras que ha padecido América Latina, él concibe una deliciosa farsa, en la que los héroes son tan ridículos como sus enemigos; en un medio donde se venera tanto el '*yoísmo*', Ibargüengoitia escribe un libro en el que continuamente se burla de sí mismo, y se retrata torpe, tonto, pobre, antiintelectual; donde cualquiera hubiera hecho una novela sociologizante, o una pésima novela policíaca, él presenta el divertido espectáculo de dos criminales que no entienden que lo que hacen es crimi-

NOTAS

nal; y finalmente, en lugar de sublimar a los héroes de la Independencia de México, los baja de su pedestal sin armar demasiado escándalo, pero sí soltando la frase oportuna como quien no quiere la cosa; nos cuenta el episodio más importante de nuestra historia en la forma más espontánea, amena y antisolemne.

Ibargüengoitia, pues, constituye un caso insólito en la literatura mexicana. Hoy lo recordamos con gran nostalgia, a veinte años de su muerte (noviembre de 1983).

El escritor

Jorge Ibargüengoitia nació en Guanajuato en 1928, pero emigró con su familia a la ciudad de México apenas cumplidos los tres años. Realizó sus primeros estudios en diferentes escuelas particulares hasta terminar la preparatoria en el Colegio Francés Morelos, de los maristas, hoy Centro Universitario México, CUM.

Respecto a su vocación literaria el propio Ibargüengoitia decía: “A los diez años hice un periódico; no sé que tenía adentro ni sé que escribí, pero toda la gente que veía ese papel, se daba cuenta de que era un periódico. Después escribí algunos cuentos, pero desde los doce años sufrí una especie de bloqueo y durante los siguientes diez años no escribí y casi

no leí nada.”¹ Entre tanto se enroló con los *boys scouts*, donde pasó los mejores años de su adolescencia.

Obligado por las circunstancias y como toda persona inclinada hacia las artes, realizó sus primeros estudios superiores en la escuela equivocada, en su caso de ingeniería de la UNAM. El equívoco se prolongó de 1945 a 1948, año este último en que viajó a Europa. A su regreso, un año después, todo cambió. Terminar la carrera de Ingeniería le pareció una pérdida de tiempo por lo que la abandonó y se fue a trabajar a un rancho que su familia tenía en Guanajuato. Allí estuvo tres años.

En un artículo que publicó en 1974, Ibargüengoitia cuenta cómo nació en él su vocación literaria. Todo empezó porque estando en el rancho un motor diesel se descompuso, lo que le obligó a viajar a la ciudad de Guanajuato para repararlo. Al llegar a la casa de su madre se encontró que estaba de visita un señor que él no conocía y que estaba en Guanajuato para presentar una obra de teatro de la cual era director. Se trataba de la obra *Rosalba y los llaveros* de Emilio Carballido. El señor era nada menos que Salvador Novo, quien in-

¹ Margarita García Flores, “Entrevista a Ibargüengoitia”, *Cartas marcadas*, 1979, México, Textos de Humanidades, UNAM, p. 187.

NOTAS

vitó al joven ‘ingeniero’ al estreno, esa misma noche en el Teatro Juárez.

No sé si la representación fue excelente o si mi condición anímica era extraordinariamente receptiva. El caso es que ahora sé, y confieso con un poco de vergüenza, que ninguna representación teatral me ha afectado tanto como aquella *Rosalba y los llaveros* que yo vi en el Teatro Juárez. Es posible que si el motor diesel no se hubiera descompuesto otra vez el lunes siguiente, yo hubiera tenido tiempo de regar el trigo, hubiera seguido en el rancho y ahora sería agricultor y, ¿por qué no?, millonario. Pero el motor diesel se descompuso el lunes, yo dije: ¡basta de rancho!, y en ese instante dejé de ser agricultor. Tres meses después me inscribí en la Facultad de Filosofía y Letras.²

Cuatro años después de haber ingresado a la Facultad obtuvo su título de maestro en Literatura, especializado en Arte dramático. Su orientación hacia el teatro es fácilmente explicable; por aquel entonces Rodolfo Usigli impartía en la Facultad el único curso donde se ‘enseña-

² Jorge Ibarguengoitia, “Otras voces, otros teatros. La vida en México en tiempos de Novo”, *Excélsior*, 18 de Febrero de 1974.

ba’ el arte de escribir: Teoría de composición dramática.

Sin lugar a dudas, la influencia de Usigli fue decisiva en los años de formación de Ibarguengoitia. Por otro lado, el guanajuatense fue el alumno preferido del famoso dramaturgo, prueba de ello es el apoyo que siempre le brindó. Mas esto, no fue nada gratuito, obviamente obedeció a que Usigli vio en Ibarguengoitia un gran talento que seguramente sus demás alumnos no tenían. El reconocimiento a la capacidad literaria de Ibarguengoitia, así como la predilección que Usigli le tenía, quedan manifiestos en varias cartas publicadas por Vicente Leñero, en una serie de artículos que aparecieron en la revista *Siempre!* bajo el título “Los pasos de Jorge”³ publicadas en agosto y septiembre de 1987.

Por su parte Ibarguengoitia reconoció siempre la influencia y el apoyo de su maestro:

Rodolfo Usigli fue mi maestro, a él debo en parte ser escritor y por su culpa, en parte, fui escritor de teatro diez años. Digo que fue mi maestro en el sentido más llano de la palabra: él se sentaba en una silla y daba clase y yo me sentaba en otra y le oía, haciendo de vez en cuando algún apunte en mi libre-

³ Nos. 1783 y 1784, 26 de Agosto y 2 de Septiembre de 1987.

NOTAS

ta –cosas como ‘Farquhar no respeta las unidades’, etc.–. Esto ocurrió durante dos horas de dos tardes cada semana de los tres años que seguí en su curso en Filosofía y Letras. Sin la clase de Usigli mis estudios en esa institución hubieran sido completamente banales y probablemente no me hubiera tomado el trabajo de terminarla.⁴

En relación a su época de dramaturgo, el propio Ibargüengoitia escribió un artículo en la *Revista de la Universidad de México*, en el cual, con su característico humor, relata estos años de su vida:

Cuando llegué al umbral de la carrera de las letras, tenía yo veintitrés años, setenta mil pesos en documentos y una experiencia de más o menos lo siguiente: Había estudiado hasta cuarto de ingeniería y lo había reprobado por completo; había trabajado de topógrafo, de laboratorista de mecánica de suelos, de calculista de lo mismo y de dibujante; había sembrado jitomate con un éxito arrollador, lechugas, maíz y frijol (sin éxito el frijol); y sabía cómo limpiar una noria e instalar una bomba.

⁴ Jorge Ibargüengoitia, “Recuerdo de Rodolfo Usigli”, *Revista Vuelta*, n° 33, agosto de 1979.

Ahora bien, como ninguna de estas actividades es de utilidad para un escritor, vivía yo de los setenta mil pesos. En 1953 compré un terreno en Coyoacán, y desde ese momento se acabó mi vida de rentista. Estaba yo a la aventura. Era diciembre, había ya terminado mis estudios para Maestro de Letras, especializado en Arte Dramático sin pena ni gloria, y lo primero que se me ocurrió fue presentarme en la Universidad Iberoamericana a pedir unas clases. Me las dieron inmediatamente y de Doctorado. Durante la primera parte de 1954 viví de los \$480 que me pagaban por mis clases y los \$100 que me daban a veces en la UNAM por sustituir a Usigli; luego en septiembre, me gané la beca del Centro Mexicano de Escritores y montaron *Susana y los jóvenes*, que me produjo mil pesos de derechos. En esa época pagaba yo cincuenta pesos de renta, así que con los mil o mil quinientos pesos que hacía cada mes, podía vivir en la opulencia. Así pasó un año. En 1955, me becó la Rockefeller en Nueva York, brindándome de esa manera, no sólo la oportunidad de ver otras tierras, sino de poder comprarme camisas cada vez que me diera la gana. Cuando regresé de los Estados Unidos, me encontré con que el Centro Mexicano de Escritores

NOTAS

estaba tan satisfecho con mi actuación que había decidido concederme otra beca. Aquí fue cuando empezó mi neurosis. Se me ocurrió hacer un poco de ascetismo. Dejé mis clases y otras actividades y me reduje a vivir con la beca del Centro...⁵

Independientemente de las obras que escribió siendo aún estudiante (*Cacahuates japoneses* y *Llegó Margot*, ambas inéditas), la actividad profesional de Jorge Ibargüengoitia empezó a ser aplaudida en 1954 con el estreno de *Susana y los jóvenes*, publicada un año después en una antología de la Editorial Aguilar de Madrid. Asimismo, su obra *Clotilde en su casa* —estrenada en 1955 en el Teatro Rotonda bajo el título *Adulterio esquisito*—, fue incluida en el tercer tomo del *Teatro mexicano contemporáneo*, que al año siguiente publicó el Fondo de Cultura Económica. Estas dos obras, más *Ante varias esfinges* que escribió en 1956, lo convirtieron en uno de los mejores dramaturgos jóvenes de aquella época.

De esa misma época son *La Lucha con el ángel*, que aunque nunca se estrenó obtuvo una mención en el

⁵ Jorge Ibargüengoitia, “¿De qué viven los escritores?”, *Revista de la Universidad de México*, n° 4, vol. XVII, diciembre de 1962.

concurso de Teatro latinoamericano de Buenos Aires, en 1956. Poco éxito tuvieron, en cambio, *El loco amor viene*, *El tesoro perdido* y *Dos crímenes*, piezas en un sólo acto que escribió en 1957 y que jamás se estrenaron, no obstante que la primera de ellas ganara un concurso de teatro organizado por el Ateneo Español en México.

Dos años después, esto es en 1959, Ibargüengoitia escribió dos comedias que tampoco se representaron, al menos en forma profesional, *El viaje superficial* y *Pájaro en mano*. No fue hasta 1964 que fueron publicadas por la Universidad Veracruzana, junto con *Clotilde en su casa*, en un libro titulado *Clotilde, El viaje y El pájaro*.

En 1960, Ibargüengoitia incursiona en el teatro infantil con la obra *La fuga de Nicanor*, estrenada ese mismo año en el teatro del Recreo infantil del Bosque, en Chapultepec. En realidad no era un género del todo desconocido para el guanajuatense; en 1956 ya había escrito una obra para niños titulada *El peluquero del rey*, que fue representada en varias ocasiones por el Teatro popular.

Ese mismo año escribió una comedia musical que no dio a conocer sino mucho tiempo después. Esto ocurrió en 1979, cuando ya estaba totalmente alejado del quehacer dramático y la Compañía Nacional de Teatro le soli-

NOTAS

citó una obra. Jorge Ibarguengoitia se acordó entonces de esta comedia y la entregó. Finalmente, con la colaboración de Alicia Urreta que compuso la música y añadió algunas canciones, se estrenó *Los buenos manejos* en 1980.

Posteriormente vendría *El atentado*, excelente farsa histórica basada en el asesinato del general Álvaro Obregón, que obtuvo, en 1963 el premio en el Concurso de Teatro Casa de las Américas de Cuba. Un año después fue publicada por la *Revista Mexicana de Literatura*; sin embargo, por razones de censura no fue estrenada en México sino hasta 1975. En relación con esta obra el propio Ibarguengoitia escribió:

El atentado me dejó dos beneficios: me cerró las puertas del teatro y me abrió las de la novela. Al documentarme para escribir esta obra encontré un material que me hizo concebir la idea de escribir una novela sobre la última parte de la Revolución mexicana...⁶

Poco antes de que apareciera *El atentado*, Ibarguengoitia escribió *La conspiración vendida*, pieza igualmente histórica, que se debe a un encargo del Departamento de Teatro del Bellas Artes hacia finales de 1959.

⁶ “Jorge Ibarguengoitia dice de sí mismo”, *Vuelta*, n° 100, marzo de 1985.

No obstante haber sido escrita por encargo no se representó, y su publicación ocurrió quince años después, en el volumen misceláneo *Sálvese quien pueda*, editado por Novaro en 1975. Más tarde el tema de esta obra –el inicio de la guerra de Independencia– sería ampliado en su novela *Los pasos de López*.

Respecto al origen de esta obra su propio autor nos refiere:

Esto empieza en octubre o noviembre de 1959. Yo estaba en una de las temporadas más desesperantes de mi vida profesional. Como escritor dramático... era entre desconocido y olvidado, tenía cuatro obras sin estrenar, no tenía ingresos de ninguna especie, deudas que entonces parecían enormes, y urgencia de pagar aunque fuera réditos vencidos. Estas circunstancias me llevaron a dar un paso que ahora me parece inexplicable: se me ocurrió ir al Departamento de Teatro de Bellas Artes a pedirles dos o tres mil pesos como anticipo sobre regalías futuras. El resultado fue que me encargaron una obra sobre algún episodio de la guerra de Independencia; presenté *La conspiración vendida* pero jamás se representó y sólo me pagaron la mitad de lo prometido (cinco mil pesos)....

NOTAS

Sin embargo, el destino me deparó una venganza sensacional. En septiembre apareció una convocatoria para un concurso de obras de teatro organizado por el Departamento del Distrito Federal. Premio Ciudad de México, se llamaba. El monto del premio era de veinticinco mil pesos de entonces, que serían como diez veces eso ahora. Mandé *La conspiración vendida* con el seudónimo ‘Federico Barón Gropius’, y gané el premio. El mismo día que supe la noticia encontré a Gorostiza (Celestino), que había presidido el jurado que me premió, en el foyer de un teatro. –Yo soy el autor de *La conspiración vendida* –le dije. Casi se desmayó. Evidentemente habían premiado la obra creyendo que había sido escrita por otra persona con más méritos o mayores influencias que yo. Ni modo.⁷

Hasta aquí su principal labor teatral (ocasionalmente escribió pequeños diálogos escenificables y guiones cinematográficos). Como articulista (crítico, editorialista, etc.) figuró en varias de las mejores publicaciones del país; de 1960 a 1963 en la *Revista de la Universidad de México*, de

⁷ Jorge Ibargüengoitia, “Dos aventuras de la dramaturgia subvencionada”, *Vuelta*, n° 27, febrero de 1979.

1962 a 1963 en el Suplemento Cultural de *Siempre!*, igualmente en *Diálogos*, la página editorial de *Excelsior* (de 1968 a 1976) y en las desaparecidas *Snob* y *Revista Mexicana de Literatura*. Desde la aparición de la revista *Vuelta* (1977), que dirigía Octavio Paz, colaboró casi invariablemente en cada número y fungió como miembro del Consejo de redacción, hasta poco antes de su trágico fallecimiento.

Fue sin embargo en la narrativa (novela y cuento) donde Ibargüengoitia alcanzó sus mayores éxitos, a partir de su primera novela *Los relámpagos de agosto* (1964); si bien es cierto que su farsa histórica *El atentado* (1962) ya había obtenido el premio de teatro de la Casa de las Américas. También hay que recordar que antes de publicar *Los relámpagos de agosto*, Ibargüengoitia ya era bastante conocido gracias a sus artículos de crítica teatral.

Después de la aparición de *Los relámpagos* –igualmente premiada por la Casa de las Américas de Cuba– publicó en 1967 la colección de cuentos titulada *La ley de Herodes*, crónicas minuciosas de la vida capitalina, con una buena dosis autobiográfica. Dos años más tarde, en 1969, apareció su segunda novela, *Maten al león*, obra de gran ironía, en la que se retrata la figura del dictador patriarcal latinoamericano.

NOTAS

Varias de sus experiencias en el extranjero, como becario, como *artist in residence* de la Universidad de Stanford, y una serie de artículos periodísticos fueron recopilados en el volumen misceláneo *Viajes en la América ignota*, que se publicó en 1972.

Su siguiente novela fue *Estas ruinas que ves* (1975), quizá menos ambiciosa que las anteriores, pero extraordinariamente divertida y que lo devuelve plenamente a la autobiografía y al intimismo de sus cuentos. Con esta obra Ibargüengoitia ganó el Premio Internacional de Novela México.

El mismo año de 1975 publicó el libro *Sálvese quien pueda*, en el que incluye una serie de artículos que originalmente aparecieron en *Excélsior*, y la obra de teatro *La conspiración vendida*, escrita en 1960 como señalamos. Apareció este libro mientras preparaba su siguiente novela, *Las muertas*, que tras muchas correcciones, se publicó finalmente dos años después, es decir en 1977. El proyecto de esta novela se remonta a mucho tiempo atrás; ya en *Estas ruinas que ves* se mencionaba el caso policíaco de las tratantes de blancas que a fines de los cincuenta operaron en el Bajío y recibieron el apodo de las Poquianchis, y que literalmente Ibargüengoitia bautizó como las hermanas Baladro. *Las muertas* es quizá

la novela más completa del guanajuatense, por su hechura y complejidad; aunque sin dejar de ser la novela de un humorista, es la más seria de sus obras.

La imaginación y el bien dosificado humor de Jorge Ibargüengoitia de nuevo se hacen patentes en su quinta novela: *Dos crímenes* (1979), verdadero deleite donde la función narrativa se da con una naturalidad y una fluidez deslumbrantes. De tema policíaco, es desde luego la intriga lo que domina en la estructura de esta obra. *Dos crímenes* es uno de los mejores libros de Ibargüengoitia, que muestra la madurez y maestría alcanzadas como escritor.

La última novela de Jorge Ibargüengoitia –*Los pasos de López*– apareció en 1982; en ella nuevamente resalta la capacidad desmitificadora de su autor, esa intención satírica de desnudar la realidad, de cotidianizar la historia, la Gran historia (en este caso la historia de la Independencia nacional). En *Los pasos de López*, como hiciera en su primera novela, lo que intenta Ibargüengoitia con gran éxito es “delatar a la historia como la esfinge sin secreto, como pedestal vacío o desproporcionado; pero sin rencor, sin odio....”,⁸ con ese

⁸ José de la Colina, “Jorge Ibargüengoitia (1928-1983), El Semanario Cultural, *Novedades*, de diciembre 4 de 1983.

NOTAS

espíritu lúdico exclusivo de los auténticos escritores humoristas.

Al revisar la obra narrativa de Ibargüengoitia, observamos que muy pocos novelistas han escrito economizando tanto la literatura como él, y esto nos parece no un defecto sino una virtud. Es decir, en estos casi veinte años de producción, seguramente por su perspectiva humorística y desmitificadora, no ha caído, afortunadamente, en el superado análisis sociologizante tan común en nuestros novelistas. Su mérito principal ha encontrado fuerza en un bisturí; las historias que narra han sido extraídas de la vida misma, la del pueblo mexicano, a manera de un cronista. Tampoco existen las densidades psicológicas, los símiles sorprendentes o las deslumbrantes metáforas. Mas esto no quiere decir que no haya habido una progresión y una maduración del autor en el arte de narrar y de contar, al contrario, supone mucho oficio lograr la perfecta sencillez, la naturalidad del verdadero artista.

Ahora bien, la crítica constantemente deja en el tintero el considerar ese sentido del humor desmitificador propio de Ibargüengoitia determinado por sensaciones y concepciones mucho más profundas que la mera humoricidad que hace reír al lector. Hay un fluir de cosas que no van subrayadas pero que nos llevan a la reflexión. Decía Kierkegaard que

no es humor aquello que hace reír y produce enajenación; que el verdadero humorista debe hacer de la risa un despertar de la conciencia. Creo que es el caso de Jorge Ibargüengoitia.

Otro de los rasgos distintivos que concurren en la obra del guanajuatense es, sin duda, su fecunda imaginación, elemento indispensable de toda obra literaria. Ibargüengoitia es uno de nuestros escritores más creativos e ingeniosos, no tanto por los temas que elige, los personajes que caracteriza o los ambientes que recrea sino, especialmente, debido al manejo argumental o tratamiento que da a sus historias, al tono que utiliza para narrar y, en suma, a la perspectiva desde la cual mira la realidad que nos describe.

Ibargüengoitia, sin embargo, es un escritor que hasta ahora no ha sido valorado en toda su capacidad, pues siempre se le ha ensalzado la virtud de hacer reír al lector, olvidándose casi por completo de sus demás cualidades literarias; ha vivido la injusticia de ser minimizado como novelista por 'chistoso', como si humorista y cómico fueran los mismo o como si el humor no fuera importante en la vida.

El humorista

Preciarse de tener sentido del humor ha llegado a considerarse como algo

NOTAS

importante en nuestra sociedad. Todo el mundo presume de tener ese 'don', lo que no suelen especificar es si tienen sentido del buen humor o del mal humor, o si tienen, sencillamente, un erróneo sentido del humor. Si a alguien se le dice que su humor es muy bueno, habremos expresado un cumplido; pero si se le dice lo contrario, se sentirá insultado.

Sigmund Freud distingue a las personas capacitadas para el humor y afirma que éste "no se halla a disposición de todo el mundo y, ampliamente, sólo a la de contadas personas a las que caracterizamos diciendo que tienen gracia".⁹ Es decir, es una cualidad de ciertas personas –no muchas–. Para Ramón Gómez de la Serna el humorismo es una condición de superioridad.

Para Martín Grotjahn el sentido del humor supone madurez emocional: "cuando se controlan las relaciones sociales, cuando el individuo ha logrado –o está próximo a lograr– una relación pacífica consigo mismo, sobreviene esta apreciada característica del sentido del humor (...) El humor y la sonrisa (...) se perfeccionan e integran en los estadios finales del desarrollo humano".¹⁰

⁹ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, 1952, Buenos Aires, Santiago Rueda, p. 119.

¹⁰ Martín Grotjahn, *La máscara burlesca*, 1961, Madrid, Morata, p. 70.

Ahora habría que pasar a valorar tres aspectos que me parecen muy importantes: quién y qué es esa persona singular, excepcional, poseedora de sentido del humor; por qué siente y nos hace sentir a nosotros (en términos literarios ya) el freudiano 'placer humorístico'; y finalmente diferenciar el significado de algunas palabras del vocabulario humorístico, que con frecuencia se confunden: humorismo, chiste, comedia; o humorista, chistoso y cómico, entre otras.

Según su calidad y su intencionalidad el humor da lugar a varios comuestos humorísticos que oscilan entre el sarcasmo cruel o el chiste burlón y el humorismo, en cuanto éste esboza una filosofía.

Nos pueden atraer múltiples aspectos en un escritor humorístico: forma, ritmo, estilo, gracia, etc., los cuales pueden contribuir a su disfrute antes de que se desvele el verdadero 'mensaje'; o la pura delectación estética que nos transmite el autor al final. Naturalmente, a veces el escritor crea su estilo dentro del humor hasta con la ayuda del disparate (Ramón Gómez de la Serna), pero, salvo casos excepcionales, el auténtico humorista puede no recurrir siquiera al contraste o a la comparación, y su prosa, simple y llana, narra el hecho tal cual ha sucedido, o la idea, pero con tal dosis de 'gracia',

NOTAS

‘chispa’, ‘vena’ –o como se le quiera llamar– que genera humor.

Sin embargo puede haber confusiones, por eso debe recordarse que existe, dentro del humor, lo que Hoffding llama *der grosse humor*, es decir, el *Humorismo*. Y por otro lado está el chiste, la burla, lo cómico, que sería ‘el pequeño humor’ o humoricidad.

El humorista –no el humoricista– es evidentemente crítico, crítico de la Vida (con mayúscula), pero también artista, y este artista no es humorista por casualidad. Cuando el humorista escribe una obra es perfectamente consciente del ángulo desde el que trata el tema. El humorista, en cuanto artista, nace con ese don; en cuanto estrictamente escritor, se hace, se pule, e igualmente ‘hace’ su actitud. Se trata de dos categorías bien distintas entre sí aunque necesariamente tengan que complementarse y completarse. El don, la ‘vena’ del verdadero humorista, viene a ser ese ‘algo’ que impregna y se extiende por toda la obra, diga ésta lo que diga; lo sentimos apenas comenzamos la lectura.

El humorista, así, será tanto más estimado cuanto más sublime sea ese don, es como el poeta, a quien se le perdona un error de forma pero no de inspiración. Al humorista tampoco puede perdonársele la falta de esa ‘vena’. De otro modo el humorista deja de serlo y se convierte en un

contador de chistes. Pero la actitud vital, filosófica o estética, se adquiere, viene de afuera, se asimila y se hace doctrina. Por eso decimos que el humor es una actitud estética de ciertos escritores ante la vida.

Jorge Iburgüengoitia se cansó de declarar en múltiples ocasiones que no era humorista, que a él no le interesaba hacer reír a la gente.

No soy una persona que esté tratando de hacer un chiste, lo que pasa es que yo veo las cosas así. Mi vida está vista a través de algo que es una pantalla irónica. Entonces no tengo que hacer ningún esfuerzo, ni se trata de ninguna elaboración, es totalmente la expresión más directa que yo podría tener. Es decir, que si algo sale chistoso es porque está visto desde un punto de vista cómico (humorista diríamos nosotros). Nada más es mi punto de vista, no la preparación.¹¹

Así es, Iburgüengoitia no es el cómico que cuenta chistes para hacer reír, es en cambio, un escritor con sentido del humor, tiene ese ‘don’, esa cualidad de la que hablábamos líneas atrás; y al escribir un cuento o una novela lo emplea, expresa ese

¹¹ Fernando Díez de Urduvia, “El escritor y su mundo”, Entrevista a J.I., *El Día*, agosto 7 de 1977.

NOTAS

humor que lo convierte en humorista (no en cómico, no en humoricista) y no por mera casualidad, sino por su visión –perspectiva–, por la actitud que tiene ante la vida o la realidad.

Aunque tenía su propia terminología, siento que Ibarguengoitia conocía perfectamente la diferencia respecto a los distintos conceptos que encierra el humor, que la gente confunde totalmente. De ahí que enfatizara tanto su posición, para que no se le ‘etiquetara’ como cómico o contador de chistes. Aclara lo anterior su propia distinción con relación a la intención de hacer reír y a los hechos que hacen reír:

Bernard Shaw, que en cierto sentido tenía el mismo problema que yo, decía que a él no le interesaba que la gente se riera, establecía una diferencia entre lo cómico y lo cómico, es decir, lo propio de la comedia. Lo cómico lo identificaba con su padre, decía: mi padre cuando llegaba borracho era muy cómico, era chistoso. ¿Por qué? Porque se le caía el sombrero, se rodaba las escaleras, bueno, le pasaban mil cosas que son ridículas y chistosas, pero lo que a él le interesaba era lo cómico, es decir, un señor que estando borracho y teniendo dificultad para caminar, pretende hacerse pasar como perfectamente sobrio. Esta imagen

que el borracho quiere dar es la que a Shaw le interesaba: una situación interior, humana, que es muy interesante y chistosa, pero no terriblemente chistosa. ¡Vaya! No es una cosa que acabe a paste-lazos.¹²

Como se puede ver, el problema radica en gran parte en la falta de precisión en los conceptos. Ibarguengoitia sabía que existen diferencias, categorías; la terminología podrá variar en cada caso, pero hay distinciones. A lo que Shaw llama ‘lo cómico’, nosotros llamamos ‘humoricidad’ (humor chistoso, jocos, in-trascendente); y a lo que designa con el nombre de ‘comédico’, nosotros llamaríamos ‘humorismo’ (actitud humorista, reflexiva, profunda, intelectualización del humor).

En otra entrevista, sí se reconoce humorista (creo que es la única ocasión en que lo admite) pero aclara: “Creo que mi humorismo me da oportunidad de ver con claridad las cosas. Ahora bien, pienso que la diferencia entre un humorista y un escritor de humor –otra vez la confusión terminológica– está en que mientras aquél busca un efecto chistoso, éste escribe sin que le importe el efecto.

¹² René Delgado, “Los historiadores echan a perder la historia”, Entrevista a J.I., *Plural*, n° 59, julio de 1978.

NOTAS

Yo escribo las cosas como las veo y ya.”¹³

Que Jorge Ibargüengoitia es un escritor humorista creo que queda bien claro, no en el sentido de contador de chistes –reitero– sino en cuanto que tiene sentido del humor y lo emplea al escribir. Ahora bien, hemos señalado que existen diferentes categorías dentro del humor, ¿a cuál pertenece la literatura del guanajuatense?

Todos sabemos que a un escritor no se le puede encasillar o etiquetar dentro de un género o corriente literaria, pero en cambio sí se pueden advertir ciertas tendencias o características generales que enmarcan su obra. En el caso de Ibargüengoitia, nos atrevemos a calificar su humorismo como un humor realista, práctico. Es decir, no es un humorismo puro, filosófico o sublime, pero tampoco está en el extremo opuesto, el chiste. Es más bien un punto intermedio entre ambos, un puente.

Su humorismo se caracteriza por la intuición, la convicción escéptica de la vida, el perspectivismo y ese triple desdoblamiento: subjetivación-objetivación-reobjetivación, tan importante en el escritor humorista. Asimismo, recurre constantemente

al eterno juego ‘desmitificación-mitificación’, que abarca la Gran historia (*Los relámpagos de agosto, Maten al león, Los pasos de López*), o la pequeña historia (*La Ley de Herodes, Estas ruinas que ves, Las muertas, Dos crímenes*). Emplea la crítica y la reflexión profunda como ingredientes básicos; a veces se vale de la parodia y la caricatura, pero no como método, y siempre emplea la ironía. Por otra parte, la espontaneidad, la naturalidad son los factores fundamentales de su estilo. Todo esto pues nos lleva a darle el calificativo de humorista realista.

Las novelas de Ibargüengoitia son una expresión humorística total, desde su actitud inicial anímica como escritor –aunque él lo haya negado tantas veces– hasta la alegría formal de su estilo. Bajo esta perspectiva, es decir, con esta actitud, Ibargüengoitia pretende descubrir una realidad; en ocasiones una realidad muy personal, la suya; y en otros casos la realidad pretérita, basada en datos tomados de la historia de México o de nuestra sociedad. En el fondo todo se reduce a lo mismo: es un intento de interpretar la realidad según él la ve. Se trata en definitiva de un tipo de humorismo ‘único’ en la novela contemporánea mexicana, que no por su tono tan singular se aparta de la realidad.

¹³ Guillermo Ochoa, “La beca que permitirá a un escritor escribir”, *Excélsior*, agosto 14 de 1969.

NOTAS

Sin duda, para la seriedad que durante siglos ha caracterizado a la literatura nacional, la fresca prosa de Ibargüengoitia ha seducido a todos los lectores y a los más exigentes críticos. Sólo un genio profundamente objetivo, perspicaz y minucioso como el suyo, es capaz de ‘salirse de sí mismo’ para observar, con ojos diferentes, dispuestos a la reflexión serena lo mismo que los demás miran con amarga preocupación.

El juego del mundo, el desilusionante y a la vez divertido juego del mundo, Jorge Ibargüengoitia lo ve con una mirada tranquila pero que tiene ‘Luz de filo de cuchillo’. Humor seco, ha dicho Octavio Paz: humor de ascendencia sajona más que latina, y una cierta inclinación a difamar la realidad. Sí, pero, al mismo tiempo, cierta apacible fascinación por ese juego: juego del mundo, juego de los seres y de las cosas y de la Gran historia y la pequeña historia. Es sí un empequeñecedor de enormidades, un trivializador de trascendencias, cuyo método consiste en cotidianizar la Historia, desperdigando en anécdotas caseras lo trascendente...¹⁴

Jorge Ibargüengoitia es a mi juicio, el único escritor verdaderamente humorista de la literatura mexicana

contemporánea. Su humorismo desmascara y desnuda, pero sin odio, sin rencor. Emplea la crítica y la ironía como ingredientes básicos, sin embargo, predomina en él su espíritu lúdico. Por partes su humorismo supera la fácil barrera social y el divertimento literario.

Ibargüengoitia no es precisamente un humorista negro, es un escritor que no emite juicios ni pretende dar lecciones de moral, simplemente interpreta la realidad según la ve. Su humorismo, pues, pertenece a la vertiente realista, que no es humorismo puro, filosófico o sublime, pero tampoco está en el extremo opuesto –la comicidad– sin duda, un humorista desmitificador, que gran falta nos hace en estos tiempos tan nebulosos y sombríos.

123

¹⁴ José de la Colina, “Jorge Ibargüengoitia (1928-1983)”, *El Semanario Cultural, Novedades*, diciembre 4 de 1983.

NOTAS

REFLEXIONES EN TORNO A LA ÉTICA
Y EL CRISTIANISMO*

*Javier Rabasa***

124

Desde el punto de vista epistemológico, la ética es la ciencia que tiene por finalidad el discernimiento objetivo y consciente de la bondad o malicia de la conducta humana, que es elaborado intramentalmente para determinar la voluntad hacia una u otra prácticas, las cuales atañen necesariamente a terceros, directa o indirectamente, ya que el hombre es un ser eminentemente social. Dicho en otras palabras, la ética está en función de la sociabilidad humana y a ella debe su razón de ser.

Se puede afirmar, también, que la ética es la ciencia que cuestiona la peculiar facultad de la inteligencia

* Este manuscrito fue hallado póstumamente, sin título, entre otros papeles del autor.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

para predisponer libremente la voluntad a incrementar la propia humanización, y la del prójimo, en orden a su fin trascendental, a expensas del cual la especie humana ha sido y es capaz de elaborar la cultura, cuyas variadísimas manifestaciones históricas se han constituido invariablemente en símbolos, precisamente, del fin trascendental del hombre, que ha sido interpretado asimismo en variadísimas formas a través de la historia.

Pero la inteligencia asimismo puede predisponer la voluntad a disminuir la propia humanización y la del prójimo, en orden a la tergiversación de su fin trascendental, e instalarse en la anticultura, interpretada igualmente de mil formas en la historia, y cuyo símbolo invariablemente es la muerte. Esto sucede cuando la razón

NOTAS

confunde el mal con el bien por algún desorden de apreciación, pasajero o habitual, del sentido de la vida, opuesto al fin último del hombre. La ética es, pues, la parte de la filosofía que cuestiona las causas de la incoercible propensión de la inteligencia a adherirse al bien toda vez que lo dis-cierne del mal. Esta tendencia está presente en la totalidad de su hacer consciente y se manifiesta en un *continuum* que ha devenido incesantemente en la historia.

Bien es aquello que, en sí mismo, tiene el complemento de la perfección de su propio género; y mal es aquello que, en sí mismo, tiene la exclusión del complemento de la perfección de su propio género. El centro de interés de lo que aquí expongo es el bien y el mal morales, es decir, el bien y el mal en tanto consecuencia de acciones deliberadas y ejecutadas libremente por el hombre. La ética tiene especial interés en investigar las razones de la prudencia, primera de las virtudes cardinales y encauzadora de la justicia, de la fortaleza y de la templanza, así como inhibidora de sus vicios opuestos: la injusticia, la temeridad y la inmoderación, emanados de la concupiscencia, que es el deseo inmoderado de bienes terrenos y de poder mundano. La concupiscencia se halla ancorada en la diferencia de la razón discerniente del bien y del mal, que se manifiesta, en

primer lugar, por la imprudencia de echar anclas en el fondo rocoso de la soberbia, mal mayor que implica el apetito irracional de preferirse en todo a los demás, sin mayor mérito para ello que la exaltación irrestricta del yo contingente, elevado a rango de necesario y paradigmático. El pecado más grave de la modernidad es que el hombre se ha preferido, y se prefiere, a sí mismo, individual y colectivamente, incluso más que a Dios, único ser necesario, a quien considerara superfluo o, peor aún, ya muerto. Tal es la terrible paradoja moral de la modernidad: haberse desentendido del ser necesario, y de todo lo que eso conlleva de indignidad, para asumir la anticultura del yo contingente como necesidad ontológica suprema.

La prueba de este aserto es que el hombre moderno se ha pensado a sí mismo hasta como hacedor de la historia, sin darse cuenta de que ese clímax de soberbia es el delirio paranoico más grave de los delirios sociales que ha padecido la humanidad, con el agravante de constituir una misión progresiva, frenética y envolvente del mundo entero. El enfermo es el hombre; el síndrome es la modernidad; sus síntomas son, entre otros: la degradación de la personalidad; el aislacionismo individualista; el pragmatismo; la irracionalidad aplicada a la política, a la economía, al equilibrio ecológico,

125

NOTAS

126

al urbanismo desquiciante, a la producción tecnificada, a los recursos naturales y humanos, a las diferencias étnicas, al consumo, a la percepción intelectual y sensorial, a la división del trabajo, a la vida espiritual, y al fin último del hombre quien, al estar enfermo de soberbia y avaricia, ha perdido la dimensión y el rumbo correctos de su propia dignidad, fundada en las razones de su inteligencia, en las razones de su corazón, y en las razones de la fe, apenas mantenidas como rescoldos en el huesero de la memoria colectiva, y sobre los cuales hay que poner los leños de los nuevos significados de la humildad y de la sabiduría, para que se enciendan como nuevos luceros que puedan reivindicar lo suficiente la dignidad humana, entendida ésta como el atributo inherente a todos los individuos de nuestra especie, proveniente de ser la persona humana la única criatura amada por Dios por ella misma. Sin esta condición, la dignidad humana queda reducida a falsa retórica, a palabrería hueca no acordada al misterio de la realidad del hombre; sin esta condición, el hombre queda reducido a instrumento de dominio satisfactor de intereses perversos, porque necesariamente son humillantes.

De otra forma, bajo la condición señalada de la causalidad de la dignidad humana, el hombre concientiza

la profundidad de la grandeza de su humildad y por ella se hace sabio. La sabiduría en la humildad es la fuente de la admiración propia y de los demás; es la clave de la organización social servida por la política y la economía para hacer posible la dinámica del bien común a escalas local, regional y mundial; es el venero del entendimiento de las diferencias de usos, costumbres y tradiciones para su recíproca afirmación y enriquecimiento, o aún para su rechazo cuando contrarían la dignidad humana. La sabiduría en la humildad es también la llave que incrementa la propia dignidad humana, la cual, según Pico della Mirándola, está en función de la filosofía y de la religión; y esta afirmación es verdadera en cuanto a la filosofía en el sentido de que su práctica exige, a partir de la libertad intelectual y de su propia agudeza, la unificación racional del conocimiento de la realidad material, de la realidad del hombre en sí mismo, de la realidad del estar del hombre en el mundo material y social, y de la realidad de los seres puramente espirituales.

Para Maritain, todo este conocimiento constreñido por la evidencia que asigna las razones de ser de las cosas es un conocimiento de tal manera fundado que, necesariamente, es verdadero conforme a lo que es, y que no puede dejar de encerrar esa

NOTAS

conformidad, pues de lo contrario, no sería conocimiento indestructible o perfecto.

Asimismo, la práctica de la religión incrementa la dignidad humana; primero, porque acepta racionalmente el origen divino de ella misma; segundo, porque nos anima a tratarnos a nosotros mismos y a los demás como personas trascendentalmente dignas y, por lo mismo, admirables y amables en y por sí mismos; tercero, porque convertida la religión en arte sacro ritual, la dignidad humana es asimilada a la dignidad divina de la Palabra hecha carne; cuarto, la religión nos induce a entendernos como criaturas; quinto, nos inclina a entender la unidad del universo y todo lo que en él es y existe; si bien no nos es posible conocer por la vía científica su pasmosa dinámica de transformación continua; por ello, llama caótico a lo que nuestra razón no alcanza a comprender del universo, aunque esté sujeto a la acción del orden providencial perfectamente libre, coherente, y que ignora el reposo en su sinergia.

En su obra *El cristiano y la teología*, Nikolaus Monzel cita a Söderblom con estas palabras: “La persona de Cristo significa para el Cristianismo lo mismo que representan la Doctrina para el Budismo y el Corán para el Islam.” De esto se infiere que el fundador del Cristianismo no es sólo,

al igual que otros *homines religiosi* un personaje iluminado, portador de antiguas verdades salvíficas o de revelaciones divinas –Buda o Mahoma–, sino que él mismo es Dios; él es *la palabra*. Lo anterior quiere decir que, en el Cristianismo, no es posible en absoluto separar la doctrina de su fundador; y de ahí que sea en esta religión donde la dignidad humana alcanza su plenitud, si las obras están acordadas a su doctrina de vida eterna: “amaos los unos a los otros como yo os he amado”; allí, y sólo allí, es donde la dignidad humana se trasfigura en evocación de la divina perfección, que creó al hombre a su imagen y semejanza. Esto nunca debe interpretarse en el sentido de que sólo en el Cristianismo puede alcanzar su plenitud la dignidad humana, pues es verdad que “el que no está contra vosotros está por vosotros” (Lc. 9, 50); y que el Espíritu Santo sopla donde quiere y en quien quiere. Ignorar esto es pura presunción de sabiduría.

NOTAS

IN MEMORIAM,
ARQ. JAVIER RABASA Y ROBLES GIL

*Mauricio López Noriega**

*Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi
in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent:
“Σίβυλλα, τί θέλεις;” respondebat illa:
“ἀποθανεῖν θέλω”.*
[Petron. XLVIII]

128

No pude acompañar a mi amigo en sus últimos días. No pude reconfortarlo, ni estuve presente para las minucias en que los amigos nos volvemos necesarios cuando llega el momento de la plenitud; no me fue posible despedirme. Sin embargo, de alguna manera, yo había caído en la cuenta, casi con certeza, de que el Arquitecto quería morir. Por ello, no me pesó su partida; antepongo, vivo, su recuerdo; ahora aquel verso cobra hondura: “y no lloré porque mi hermano muerto, era tan bello en muerte como en vida”. Estoy seguro que él lo

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

hubiese preferido así, pues comprendía, y disfrutaba, de la frase de Juan: “la gloria de Dios es que el hombre viva”. Él sabía compartirlo. Es motivo de alegría, entonces, la oportunidad de participar mis recuerdos del arquitecto Rabasa con ustedes.

Para mí él siempre fue ‘el Arquitecto’. Trabajamos conocimiento ya que, hace algunos años, ambos impartíamos clase en el mismo lugar, la Universidad Marista; después fuimos colegas también en el ITAM. Lo primero que de él me llamó la atención fue que, para una persona de su edad, era muy abierto, e hizo algo que en general pocos hombres a su edad se toman la molestia de hacer:

NOTAS

se dejó conocer; además, se interesó por mí. Poco a poco fuimos descubriendo puntos de unión, entre clase y clase, en juntas interminables que se volvían divertidas gracias a su finísimo sentido del humor, humor sin el cual cierto curso de cuya memoria no quiero acordarme, y que tuvimos que hacer *ad maiorem alumnorum gloriam*, hubiera resultado insufrible. Recuerdo con mucha simpatía tal cursillo, durante el cual el orador verdaderamente se desesperaba porque no conseguíamos ser lo suficientemente tolerantes y receptivos a la ideología del *winner*: ser pioneros de paradigmas, alcanzar la meta; tener siempre en la mente la misión, la visión, los objetivos, y demás parafernalia. Muy probablemente adolecíamos de un fuerte problema de actitud; permítaseme traer a cuento la siguiente anécdota de una de las sesiones: el Arquitecto intentaba explicarle al confundido orador que él no podía aceptar aquellas revelaciones porque se entendía a sí mismo como un *loser* y, añadía, “incluso decididamente orgulloso de serlo”, puesto que tenía por guía otro modelo: el del mayor *loser* histórico y, ante la estupefacción del ponente, señalaba un crucifijo que pendía de la pared. El encendido ánimo, el entusiasmo del conferencista se desinflaron en un santiamén. Después, durante la cena, nos desternillamos de risa, sin

piedad, porque para lo fundamental, que era su fe, el Arquitecto no admitía concesiones.

Desde un principio me llamó la atención su deleite por la palabra; cuando hablaba, cuando escribía, la elección de sus ideas, la sintaxis, su cuidada expresión, resultaban límpidas y sobrias, pero siempre elegantes, como también lo eran sus irónicas salidas, las cuales, lamentablemente, no todos tenían el placer de apreciar. Cuando por su minucioso y delicado interrogatorio supo de mis aficiones literarias, se nos hizo lo más natural ponernos a conversar sobre los clásicos, de quienes era devoto fiel. Gran conversador, para mí resultaba siempre un disfrute su compañía, pues en las horas que corren no quedan demasiados que gocen de la lectura de los trágicos griegos, que le parecían inmejorables, en particular Eurípides; asimismo, era una delicia escuchar sus comentarios en torno a otro de sus grandes predilectos, Shakespeare; me resultará siempre difícil olvidar sus ojos cuando brillaban al narrar sus partes favoritas de *Timón de Atenas* o de *La tempestad*, y no faltaron ocasiones en las que llegáramos a discutir acaloradamente sobre la interpretación de cierto soneto que el impostor de Stratford upon Avon habría compuesto, o por la mera hipótesis que la palabra ‘impostor’ suponía. Era un hombre apasionado. Por supuesto,

NOTAS

siempre terminábamos quejándonos de la basura literaria que leían nuestros alumnos, quiero decir, que creían leer los extraños alumnos que leían.

Hombre de selectos amigos, sabía ganar su cariño de manera inmediata porque trataba a las personas precisamente como tales; amable por naturaleza, también podía suceder que montase en cólera frente a algún 'individuo' que se propasara con él o con otra persona. Tuvimos otros deleites comunes, que fueron alimentando la amistad por medio del diálogo. La arquitectura misma, fuente de excelentes pretextos para tomar café y fumar sus sempiternos *Delicados*, era uno de estos deleites; conoció a distinguidas personalidades aunque sabía establecer las diferencias: Ramírez Vázquez, Pani, Madaleno, Barragán, a quien admiraba y de cuya arquitectura pudimos disfrutar en la capilla de las Capuchinas de Tlalpan, durante una de las quizá más hermosas y significativas celebraciones para el católico, que son los oficios de la Semana Mayor.

Cierto día, durante alguna de estas conversaciones en torno a la arquitectura, me propuso diseñar una casa para mí, para mi familia, cuestión que desgraciadamente me apresuré a impedir... no porque no quisiéramos sino porque en ese momento nos resultaba imposible. El Arquitecto, empero, decidió proyectarla y con oca-

sión de presentárnosla aprovechamos para compartir una grata comida dominical. La casita era bellísima: con el sello de su sencillez, todo giraba en torno a una sala-comedor-estudio sin divisiones, apenas diferenciados los espacios por mínimas diferencias de altitud, todo circundado por altos muros con libreros, los cuales a la vez que ampliaban el espacio, convertían la habitación en un lugar ideal para sentirse cómodamente dispuestos al espíritu; al frente, un amplio ventanal daba a un pequeño jardín por el cual se derramaría una suave luz vespertina que dejaría su calidez para prolongar la estancia hasta la ceremonia del pan y la sal... No fue posible su construcción, pero baste decir que sigo pensando en edificarla algún día.

La música y las matemáticas siempre le apasionaron; es una de las pocas personas que he conocido que descansara y disfrutara del ocio resolviendo ejercicios o inventando nuevas maneras de resolver problemas matemáticos mientras escuchaba cantos gregorianos. Pertenece a la parte del poeta, del artista que fue, su incurable sed de belleza, que sabía apreciar en sus más diversas manifestaciones, por ejemplo, la femenina, la cual no se limitaba a admirar sino que la expresaba de forma galante pero siempre respetuosa; otra enseñanza más. Del mismo modo,

NOTAS

sin haber asistido nunca a sus clases, sé por sus alumnos, que era un maestro en todo el sentido de la palabra. Además dibujaba, y escribía.

Pero sus dos grandes pasiones fueron su esposa Mariana y Dios. A doña Mariana la conocí tiempo después, cuando lo hice me pareció que el Arquitecto no había exagerado sus alabanzas. Sin que se tome como un pretexto para la autobiografía, al casarnos, mi esposa y yo pusimos en la invitación de bodas unos versos de cierto poeta chino que siempre nos inspiraron: “para la vida, para la muerte, para la pena: contigo me asocio, tomo tus manos en las mías; contigo quiero envejecer”. El día que nos invitaron, junto con los hermanos Genina, a comer en su casa, Sofía y yo comprendimos que el poema era posible porque nos lo mostraban un par de viejos que parecían haberse conocido el día anterior; sin saberlo, nos alentaban con su respeto mutuo, su delicadeza en la forma de tratarse y por el amor que se revelaba en sus ojos. El día en que doña Mariana murió comenzó a morir, también, el Arquitecto. Habían comenzado hacía cierto tiempo los heraldos negros mediante una grosera injusticia laboral de la que el Arquitecto fue víctima. No obstante los sostenía su ser pareja; al morir ella, todo empezó a nublarse en la vida del Arquitecto.

La soledad, a la que apenas comenzaba a malhabituarse, se vio interrumpida cuando hubo de enfrentar una cruz no menos dolorosa que consumió todavía más sus ya mermadas fuerzas. A pesar de la enfermedad de su hermano, de quien se hizo cargo, encontraba aún la firmeza para hallar motivos de alegría, aunque en verdad, eran cada vez menos frecuentes. Después de la muerte de su hermano, tuvo que cambiarse de casa, precisamente al terreno en donde un día habíamos querido construir juntos, a una casita muy acogedora que diseñó y en donde pasó sus últimos meses. Los problemas económicos, que no lo dejaron hasta el final y por los cuales, malbaratándolas, hubo de separarse de tantas cosas que para él eran de mucho valor, se volvieron insostenibles. En una de las últimas veces que estuve con él, nos invitó a su casita en el Ajusco, y disfrutamos como en los viejos tiempos de martinis y carnes frías, gozando el hacer las palabras, como decían los griegos. Creo que fue un poco después cuando el Arquitecto comenzó a enamorarse de la idea de morir; el Arquitecto quería morir. Se fue consumiendo visiblemente y sus ojos perdieron el brillo que los caracterizaba. No dejó de asistir a sus clases del ITAM, hasta que le fue prácticamente imposible.

NOTAS

132

No estuve con él al final. Salvo por el fiel amigo que le cerró los ojos, se encontró, como dijo Machado “a bordo, ligero de equipaje: casi desnudo, como los hijos de la mar”. Como dije antes, no lo lamento, porque no estaba solo. Durante los meses más difíciles no lo estuvo porque era una persona llena de fe, la cual, además de defender con sutil inteligencia en cualquier foro, sin avergonzarse jamás, fue una fe vivida con responsabilidad, con alegría y con dolor, con libertad. Creo que el amor a su esposa y el amor y temor de Dios fueron lo más grande que me enseñó. Puedo decir con confianza hoy que sus dos grandes pasiones le garantizan, Arquitecto, ser sujeto del verso de Horacio, *non omnis moriar*, porque seguirá viviendo en la memoria de quienes lo conocimos, en el recuerdo de quienes fueron regalados con su amistad, y en el Corazón común que nos unía ya en vida y que nos une en el misterio más allá de la muerte.

EN MEMORIA DE UN PACIENTE AMIGO

*José Genina**

El pasado 15 de septiembre, cerca ya de la medianoche, me llamaron del Servicio de Cirugía del Hospital de Petróleos Mexicanos, en Picacho. Querían hablar conmigo por la gravedad de uno de mis más queridos pacientes y amigo entrañable. Apenas llegué poco antes de que le practicaran un cateterismo para hidratarlo y valorar lo pertinente de una cirugía urgente, pues se encontraba con un cuadro de abdomen agudo; los residentes, jóvenes osados que siempre quieren salvar a sus pacientes, se apuraban y solicitaban los estudios preoperatorios; sin embargo, el cirujano en jefe, un hombre experimentado me comentó su opinión que yo, francamente, compartía sin reservas: el Arquitecto se nos iba. Quizá no pueda transmitirles el esfuerzo que el

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

cerebro y el corazón hacen para sostenernos a los médicos en estas circunstancias. Es difícil mantenernos serenos y ofrecer nuestras miradas, nuestras manos y nuestras palabras a quien ya pronto nos va a dejar; pero en el caso del Arquitecto puedo decirles que fue él quien llevó la batuta de nuestra amigable despedida. Dialogamos poco y encargamos mucho. Una confianza frente a una conciencia. Nos sonreímos cuando los analgésicos finales comenzaban a aliviar el último tramo de una vida que, en los últimos siete años, pareció verse fuertemente cargada de tribulaciones, pero que siempre mantuvo su alegría y su buen humor, muy mexicano, dicho sea de paso, por estar anclada en la esperanza cristiana.

Cuando se iba a rayos X llegó su hija acompañada de su esposo, y me recordó al amor más grande del arquitecto, su querida Mariana, a quien

NOTAS

también conocí alegre, generosa y delicadísima en su fino trato, hasta el final. Aquella tarde vi el peso de la verdadera consolación que el Espíritu Santo da a quienes en Él se abandonan. Parecerá extraño, pero como médico y como hombre no puedo evocar al arquitecto sin acudir a su esposa. Quizá lo que más llamó siempre mi atención de este amigo, fue su estar en el mundo sin ser del mundo. Y él lo atribuía a su vínculo marital. Pienso que Javier conocía bien el alcance de ése y otros mandatos evangélicos. Entendió como pocos a san Juan y su Apocalipsis, una de sus lecturas favoritas. Y de Mateo vivió en carne propia la paradoja cristiana de ser signo de contradicción. Su fino sentido del humor, su afición por la matemática, su natural inclinación por la filosofía y, por supuesto, su fina galantería con las damas, lo hacían un hombre universal. Me lo recomendó alguna vez: los católicos debemos ser universales.

Como su médico, supe de una vida muy humana, que en la séptima y octava décadas de la vida buscó pausadamente piezas claves en el misterio del sufrimiento y la muerte. Recordaba su corta estancia en la Facultad de Medicina y su afición por la anatomía, pero al final de toda disertación concluíamos en que la búsqueda y posesión de la verdade-

ra felicidad pasa necesariamente por el perdón.

Como su amigo, al lado de Mauricio y de Víctor, mi hermano, le arrebaté en los desayunos dominicales que plácidamente compartíamos, consejos y frases, serios y chuscos, que hasta la fecha recuerdo entusiasmado. La claridad de su discurso, siempre en un español impecable, era una continua invitación a vivir una vida en abundancia.

Terminó su muy linda casa en el Ajusco. Acompañó hasta el fin, en medio de difíciles momentos, a su hermano mayor. Viajó para ver a sus queridos hijos en el extranjero, y hasta el último día que pudo hacerlo, dio puntualmente sus lecciones de Problemas aquí en el ITAM. Con mucho gusto veo que hasta la fecha sus alumnos también lo recuerdan.

Por lo que pude entender de mi paciente, en estos siete años, sabía abrir las puertas cerradas, sobre todo las de los corazones tibios o amedrentados. Con delicadeza intuía cómo aproximárseles y, con genuina caridad los ayudaba. Me confió que eso se lo debía a Mariana. Quizá por eso amó a la verdad como he visto a pocos. Tal vez por eso me insistía en no perder la visión unitaria de la realidad toda. El arquitecto supo transmitirnos su motivo en este mundo, como un hombre entero al servicio de Dios.

NOTAS

Estoy contento de reunirme con ustedes esta tarde para recordar a mi buen amigo Javier. Y también estoy cierto que ahora mismo están ambos gozando la realidad actual de esa pequeñísima promesa de eternidad que, desde antes y desde aquí, le gustaba tanto a Javier repetir en la misa: Ven Señor Jesús.

RESEÑAS

RESEÑAS

Siri Hustvedt, *Todo Cuanto Amé*, 2003, Madrid, Circe, 453 p.

Es una lástima vivir en un país en el que se lee poco, en el que las librerías están mal surtidas, en el que las novedades editoriales llegan con años de retraso. Ante semejante panorama, la labor del crítico literario, del articulista, del reseñista es absurda (por no decir risiblemente trágica): ¿Para qué escribir un comentario que pocos leerán, sobre una escritora desconocida en México, cuyas novelas nunca llegarán a ocupar un sitio en los estantes de nuestras librerías? Y, pese a todo, aquí estoy, frente a la computadora, contagiada aún por la lectura de uno de los libros más hermosos que se hayan escrito en la última década.

Me refiero a *Todo cuanto amé*,¹ de Siri Hustvedt, publicado recientemente en España por la editorial Circe. Se trata, sin duda, de una escritora excepcional en varios sentidos: nació en el pequeño pueblo de Northfiel, Minnesota, en 1955; su padre fue profesor de literatura escandinava y su madre emigró de Noruega a los Estados Unidos antes de que ella naciera; ambos despertaron en su hija el gusto por la lectura y la escritura a tal punto que, a los catorce años, Siri no sólo había leído todo cuanto caía en sus manos, sino que publicaba regularmente poemas en el periódico de la escuela. De esa etapa ostentadamente juvenil (sólo los jóvenes pueden hablar de sí mismos como lo hacen), se conserva un documento extraño y presuntuoso: en una entrevista publicada en el colegio de su pueblo natal, ella confiesa a boca de jarro que será escritora, aunque luego matiza: 'Bueno, autora'. Y lo fue.

¹ Se publicó originalmente en inglés, en Gian Castelli Gair, 2003, bajo el título *What I Loved*, pero en México no se consigue ni en Books-Books ni en la American Book Store.

RESEÑAS

Estudió más tarde Letras en la Universidad de Columbia, Nueva York, y a los 23 años (tras guardar en cajones infinidad de poemas sin publicar) decidió enviar a *Paris Review* un primer poema para ser dictaminado. Se publicó casi inmediatamente. La suerte no le duraría tanto, aunque sí los deseos de ser escritora. Tras la publicación de este primer poema, vendría una caída ejemplar, y la afortunada conciencia (ahora sí, plena, madura) de que escribir es una labor constante en la que uno se parte el alma. Subsistió mientras tanto como ‘multiusos’: trabajó como camarera, hizo traducciones, impartió cursos en cuanta escuela y *college* pudo.

Los años siguientes fueron de absoluta esterilidad: leer mucho, tirar a la basura hojas esbozadas apenas y trabajar disciplinadamente en busca de la frase, el tono, el personaje, el argumento preciso. Gracias a un profesor de Columbia University, recibiría Siri Hustvedt la lección de su vida: para escribir, hay que escribir (y corregir incesantemente, diría ella). Así que, si bien no publicó nada más por el momento, abandonó la poesía y se dedicó a la prosa. Se casó con el escritor Paul Auster y, por necesidad, siguiendo una suerte de querencia ontológica, al fin se dio a conocer con *Los ojos vendados* y, más tarde, publicó también las novelas *El hechizo de Lily Dahl* y *En lontananza*,² todas ellas de tema ‘feminista’, muy de moda en la literatura norteamericana de las últimas dos décadas. Y, al fin, hace apenas unos meses y tras seis años de dedicación, nació *Todo cuanto amé* que, si bien se distingue de lo que había publicado hasta entonces, está estrechamente ligado a su biografía.

138

La novela se ubica en el Nueva York de los años setenta y ochenta, que fue justamente el período en el que Siri estudió Letras en Columbia University; el personaje de *Todo cuanto amé* (se llama Leo) es crítico de arte y, paralelamente a la escritura de su ‘crónica’, redacta también un largo ensayo sobre la pintura de Goya, que coincide con la investigación que Siri Hustvedt realiza actualmente en España. En la novela se describen los trastornos de alimentación (la anorexia y la bulimia) que padecen algunos personajes, y Siri obtuvo la documentación para abordar estos temas gracias al apoyo de su hermana, quien había realizado una extensa investigación al respecto como proyecto de tesis.

Se puede decir, pues, que *Todo cuanto amé* es una novela ‘actual’, por el simple hecho de que en ella se narran y describen circunstancias muy del

² Todas publicadas en Editorial Circe.

RESEÑAS

siglo XX, especialmente afines a la problemática de los jóvenes y a las preocupaciones de las familias modernas. Pero, pese a ello (y escribo ‘pese’ porque considero que la inclusión de estos temas en la novela podría parecer forzada, es decir, una fórmula comercial para conseguir que el libro se vendiera como texto de ‘autoayuda’ o como ‘consejos para vivir mejor’), pese a ello (repito), lo que en realidad importa en esta obra es la calidad y el tono de la escritura, además de la situación emocional que vive el personaje central a lo largo de toda la novela y que, de hecho, motiva su crónica y se filtra en cada línea, en cada párrafo.

Y es que el hecho de que el personaje recurra a la escritura para contarnos su historia funciona en un doble sentido: en primera instancia, es un hombre viejo, ciego, acabado, que, no obstante, recupera sus recuerdos gracias al ‘arte de contar’ con el único afán de mantenerse vivo, sostenido apenas por el hilo de su narración. Lo que hace particular a esta crónica de la sociedad moderna (que contrasta singularmente con la estructura ‘clásica’ de la narración) es que el personaje nunca asume la situación de víctima, sino que va describiendo minuto a minuto, paso a paso, en un tono desgarradoramente suave, las trágicas experiencias que vivió y que, de forma paradójica, serán el contenido de esta crónica que le permitirá sobrellevar su situación de soledad y abandono. Se trata, entonces, de un minúsculo héroe cotidiano, que cede su espacio (inclusive sus manías) al peso de la melancolía (de hecho, está inmerso en esa ‘tormenta de lodo’ que ha descrito tan magistralmente William Styron en su ensayo sobre la melancolía, titulado *Oscuridad visible*). Y, sin embargo, concentra su endeble energía en la escritura (en el verdadero arte de la escritura) como única posibilidad de salvación.

Este afán de Leo por narrar su propia vida y por sostenerse en pie gracias al débil río de tinta que deja correr sobre el papel, contrasta dolorosamente con el ritmo y el pulso de la ciudad que él habita: cuna del arte vanguardista, plagada de museos, galerías, *happenings*, modelos y mercaderes del arte, personajes esperpénticos que se dicen ‘artistas’, aunque no sean sino engranajes de esa máquina apática que comercia con supuestos talentos. Así, mientras Leo escribe su crónica para sobrevivir –combinándola con ese otro trabajo ensayístico sobre la monstruosa obra de Goya–, los pseudoartistas de Manhattan mutilan sus cuerpos, copulan y se desangran frente a ese público perverso, sediento de novedades, que frecuenta las galerías de moda.

En segunda instancia, a lo largo de la crónica de Leo, podemos intuir un segundo propósito aún más fuerte y profundo: él selecciona los recuerdos y

RESEÑAS

momentos significativos que lo han marcado, pero no sólo para sobrellevar la vejez, sino –fundamentalmente– para explicarse a sí mismo, es decir, con el propósito de entender cómo ha venido a ser lo que es a partir de las experiencias, las relaciones afectivas que torcieron y marcaron su rumbo. Por ello, a través del relato y conforme van sucediéndole las desgracias, el lector va percibiendo sutiles cambios en la conducta, la voz y la personalidad de Leo, como si, al transcurrir el discurso (que sigue un orden cronológico: de la juventud a la vejez), la escritura misma fuera adaptándose a cada etapa hasta llegar a la madurez y, finalmente, a la vejez.

Sin afectos, sin compañía, pero también *sin náusea ni vacío* (lo siento por Jean Paul Sartre), este hombre se abandona tiernamente al ritmo de una frase como se abandona el naufrago al vaivén de las olas, al tiempo que se observa retratado en esas (*sus*) páginas para intentar reconocerse.

No obstante ser el relato cruel y desnudo de un hombre desgarrado, *Todo cuanto amé* es también una novela profundamente tierna y liberadora que, al tiempo que reflexiona sobre las miserias de la condición humana, consigue transmitirnos una idea favorable, positiva. En síntesis: se trata de una novela catártica que, a partir del testimonio de una vida que está a punto de llegar a su fin, consigue explicarnos por qué hemos venido a ser lo que somos.

RESEÑAS

Delia Covi, Cristina Girardo, *La convergencia tecnológica en los escenarios laborales de la juventud*, 2001, UNAM.

La investigación llevada a cabo por las autoras de este libro tuvo como objetivo analizar hasta qué punto la convergencia tecnológica (conexión en red de los sectores de telecomunicaciones, radiodifusión e informática) constituye hoy un nuevo paradigma entre los jóvenes. Otras de las preocupaciones fue el saber cómo repercute la apropiación de nuevas tecnologías de información y comunicación en los procesos identitarios de la juventud. El libro inicia con el análisis del proceso conocido como convergencia tecnológica, contextualizado desde una perspectiva histórica, así como desde las diferentes lecturas que varios autores han aportado sobre el tema. Luego definen los conceptos de identidad y tolerancia por parte de los jóvenes en circunstancias específicas de la convergencia.

Posteriormente nos aclaran por qué eligieron el mundo de los jóvenes como universo de estudio y la relación de ellos con el mundo del trabajo y las nuevas tecnologías. Y encuentran sus razones en varios motivos. En principio porque los jóvenes son usuarios privilegiados de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, son ellos quienes mantienen un fluido intercambio simbólico con otros jóvenes de ciudades, regiones o países más o menos lejanos. Sin mediar las barreras que antes imponían las distancias e incluso los horarios, la juventud de fin de milenio establece un flujo constante de comunicación con sus pares a través de chats, grupos de noticias, correo electrónico, listas de correos o foros de discusión por Internet o algún otro modo de intercambio creado a partir de la convergencia. Precisamente en este escenario de la convergencia, contradictorio y confuso, muchas veces, es donde a los jóvenes se les abren nuevos horizontes, se les amplía la conciencia, se les ofrecen nuevas perspectivas laborales, de estudio y capacitación, se les permiten nuevas formas de ejercitar la interculturalidad; pero a su vez todos estos cambios les generan nuevas formas de consumo explotación y exclusión.

RESEÑAS

Si bien por una lado las autoras se empeñan en demostrar cómo y por qué los jóvenes constituyen un recurso estratégico del desarrollo, por los lugares que ya ocupan en la convergencia, por la clara ventaja en que se encuentran respecto al mundo de los adultos, por su mayor plasticidad para lidiar con las nuevas tecnologías, así como por su mayor adaptabilidad a las transformaciones, no dejan de señalarnos a lo largo de todo el recorrido del libro la dramática inequidad distributiva entre los países y al interior de ellos, cuando a tecnologías de la información se refiere. Resulta muy bien explicada la brecha digital existente entre países ricos y pobres y el abismo entre los sectores de altos y bajos ingresos. La apropiación de las nuevas tecnologías es todavía un proceso lento y desarticulado para la mayoría de los jóvenes mexicanos y latinoamericanos. Aún falta mucho camino por recorrer para que las mismas puedan ser una oportunidad concreta de acceso al trabajo que abarque a todo el sector juvenil, lo cual constituye una de las conclusiones más severas del libro.

A través del análisis de un rico material estadístico (recopilado con métodos cuantitativo y cualitativo) con una investigación de campo en la cual se involucraron a jóvenes trabajadores de 25 a 29 años de edad en la ciudad de México, transmiten una visión clara de cómo se fueron apropiando de las nuevas tecnologías en los escenarios laborales, dónde aprendieron a manejarlas, cómo la usan en sus trabajos, así como su percepción de Internet en México, en sus vidas personales y en el futuro.

142

En el capítulo 5 las autoras, junto con Patricia Maldonado, quien realizó la búsqueda e interpretación de los datos cuantitativos, nos permiten acceder a una serie de informaciones de utilidad respecto a las ofertas laborales que se presentan para los jóvenes, siempre vinculada con las nuevas tecnologías, como el tipo de empleos, las edades de las personas solicitadas, los salarios mensuales que ofrecen, los niveles escolares requeridos, entre otras.

Los elementos de novedad que surgen son a grandes rasgos que la juventud actual es protagonista de un fenómeno inédito debido a que posee un mayor dominio de las nuevas tecnologías y por primera vez las actividades laborales vinculadas con el uso de la red podrían estar invirtiendo la relación de dominio y control del conocimiento, tradicionalmente en manos de los adultos.

Sorprenden sin embargo algunos datos que emergen de los grupos estudiados: no existe una conciencia clara y extendida sobre la importancia de contar con conocimientos informáticos por parte de los jóvenes postulantes

RESEÑAS

en busca de trabajo. Posiblemente los jóvenes acceden a las nuevas tecnologías más como juego y exploración que como formación específica para el trabajo. La incorporación de los desarrollos tecnológicos a su vida personal se da sin conflictos; es más, buscan con diversos medios contar con habilidades que les permitan manejarlos. Se dan en estos casos procesos de autoaprendizaje (a veces producto de la propia convergencia), la observación, la búsqueda de tutores virtuales (entre amigos de la red) o presenciales, transformándose en los caminos regulares para estar a tono con el paradigma de su tiempo.

Pero a la hora que ya están insertados en sus lugares de trabajo, comprenden inmediatamente los beneficios de la convergencia tecnológica, ya que el mismo les resulta menos monótono, más rápido, eficaz y seguro.

Un dato que llama mucho la atención es la naturalidad con que la juventud se ha apropiado de las nuevas tecnologías, sin detectar debilidades, inconvenientes y consecuencias contraproducentes en el trabajo. Su relación con las mismas es positiva, creativa y llena de esperanzas. Sin duda, sería deseable que los jóvenes tuvieran una actitud vigilante y crítica frente al fenómeno de la convergencia, ya que de ella dependen en buena medida, algunos logros a alcanzar en el plano de las reivindicaciones laborales. Sin embargo, por las opiniones vertidas en los trabajos de grupos aún no se sale de un primer período de encantamiento con los usos y beneficios de las nuevas tecnologías, el cual a juicio de las autoras se irá decantando con las aportaciones de numerosas investigaciones sobre el tema.

La identidad y la tolerancia-intolerancia fueron abordados desde la construcción y la práctica. A partir de los espacios restringidos que existen en la red (chats, grupos de discusión) parecería que la identidad se ve menos amenazada por las diferencias debido a que las elecciones se hacen a partir de un interés común. Se transformarían estos espacios en privilegiados para la práctica de la tolerancia debido a las coincidencias, al menos en torno a ciertos aspectos. Sin embargo, insisten en advertirnos lo ya enunciado por Manuel Cruz: la tolerancia puede ser un asunto casi tan importante como la democracia, siempre y cuando se practique tomando en cuenta la realidad. (*Tolerancia o barbarie*, 1998, Barcelona, Gedisa).

Se mencionan en el libro otras lecturas sobre el tema en donde se sostiene que la red constituye un vehículo de expresión para voces diversas y múltiples; o la idea de que se trata de un espacio que al brindar contenidos simbólicos sobre una gran diversidad de formas de vida y pensamientos sólo

RESEÑAS

ofrece el caos. ¿Cómo lo resuelven las autoras? Señalándonos que la novedad de este tipo de canal expresivo está en que al diversificar los contenidos, permite a los usuarios seleccionar aquellos que no les provoca inseguridad ni los pone en tela de juicio, o sea, les permite colocarse en situación de ser tolerantes o lo que es lo mismo los coloca en situación de evitar la intolerancia. Dos caras de la una misma moneda que es también la dualidad que presenta el binomio tolerancia-intolerancia.

En sus conclusiones este trabajo si bien deja más preguntas que respuestas es convincente cuando nos asegura que los jóvenes que hoy tienen entre 25 y 30 años pertenecen a una generación para la cual la convergencia es (o debería ser) algo natural, con la cual están familiarizados desde su vida de estudiantes de secundaria. En varias partes el libro advierte que dicha apropiación ha sido y es desigual, dando lugar a un nuevo tipo de excluidos: los analfabetos informáticos que no sólo tienen menos oportunidades en el mercado laboral, sino también en el ámbito cultural, educativo y social.

Esta investigación nos arroja el gran desafío de que la apropiación tecnológica por parte de los jóvenes deberá ser cada vez más extensa. Es necesario contar cada vez más con una inversión pública que posibilite a todos los seres humanos una educación básica y superior, fundamento de todos los procesos posteriores, incluida la capacidad de acceder y usar las actuales y futuras tecnologías de comunicación. Desde la perspectiva de las autoras del libro, el ejercicio de una plena ciudadanía intelectual y política depende de esa calidad educativa.

144

PRUDENCIO MOCHI
CRIM-UNAM

Daniel Goleman, *Emociones destructivas. Cómo comprenderlas y dominarlas. Un diálogo científico con el Dalai Lama*, 2003, Argentina, Vergara, 494 p.

¿Qué sucede cuando se reúne a Daniel Goleman, reconocido investigador y divulgador científico, introductor del concepto de *inteligencia emocional*, y a su santidad el *Dalai Lama*, junto con otro neurocientífico, tres psicólogos, un monje budista (de otra tradición), un filósofo de la mente y dos expertos intérpretes tibetanos, conocedores de filosofía y ciencia, durante una semana? Se obtienen diálogos enriquecedores para ambas partes. El libro en comento es la memoria del octavo encuentro que el *Mind and Life Institute* celebró, en esta ocasión, en la ciudad de Dharamsala, en marzo del año 2000.

La propia enseñanza budista, según apunta el *Dalai Lama* en su comentario al texto budista clásico del siglo IX, *Las etapas de la meditación* de Kamalashila –y lo reitera en diversos puntos de *Emociones destructivas*– considera que la validez de una doctrina está determinada por el razonamiento lógico; por lo que si algún principio religioso del budismo no tiene validez científica comprobable deberá abandonarse, así como la ciencia debe reconocer que es un campo en formación permanente, cuyas hipótesis no tienen una validez perenne, como lo ha apuntado Kuhn. En adición, la propia formación monástica de esa tradición religiosa hace de la formación en el debate una condición necesaria para alcanzar la perfección. Si se añade que la tradición *Abhidharma* tiene como objetivo principal del análisis el diferenciar entre las características particulares y las generales, esto se asemeja bastante a la investigación científica de las propiedades físicas y de la mecánica de la mente. A final de cuentas, en lo relativo a temas de la mente, el budismo tiene una larga tradición que no teme debatir con la ciencia, para beneficio mutuo y con resultados enriquecedores.

RESEÑAS

Aunque el texto en ocasiones alcanza un nivel técnico algo complicado para no iniciados, en todo caso sus aportaciones son interesantes. Como ejemplos, el dato que contraviene la idea generalizada de que las neuronas mueren y son irremplazables, de que el noventa y ocho por cien del cerebro con el que morimos no es aquel con el que nacemos; o bien, que acariciar a un niño pequeño le favorece el desarrollo de más conexiones sinápticas, porque los gestos de afecto estimulan la inteligencia. O bien, el concepto de *autopoiesis*, que afirma que es un elemento de emergencia (entendida como surgimiento) de la conciencia: una célula se autorregula en la sopa fisicoquímica en que se halla inmersa; su ambiente condiciona su desempeño y sus secreciones, que retroalimentan el ambiente en que se encuentra. El sistema se refuerza a sí mismo.

Goleman define que una emoción es un estado mental poderosamente cargado de sentimiento. A partir de ello, identifica seis principales afecciones mentales –o emociones destructivas–: el apego o deseo, la ira (que incluye hostilidad y odio), el orgullo, la ignorancia e ilusión, la duda y las visiones erróneas. Si bien los textos budistas hablan de ochenta y cuatro mil tipos de emociones negativas y sus antídotos, esta multitud de emociones se pueden resumir en las cinco siguientes:

146

- El odio, que es el deseo profundo de dañar a alguien o de destruir su felicidad;
- El deseo, que nos induce a pensar que las cosas son permanentes, desde el mero deseo de placeres sensoriales hasta el apego sutil a la noción de solidez del ‘yo’ y de los fenómenos que percibimos;
- La ignorancia, falta del discernimiento entre lo que debemos alcanzar o evitar para alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento;
- El orgullo, que nos lleva a negarnos a reconocer las cualidades positivas de los demás, sentirnos superiores o menospreciarlos, envanecernos de los propios logros y, a menudo, a la falta de reconocimiento de nuestros propios defectos.
- La envidia, esa incapacidad de disfrutar de la felicidad ajena. Uno nunca envidia el sufrimiento de los demás, pero sí su felicidad y sus cualidades positivas.

Reseña Goleman que las emociones no son privadas sino públicas; esto quiere decir que nuestra expresión verbal, gestual y postural delata las

RESEÑAS

emociones que estamos experimentando. Así pues, nuestros pensamientos son privados, mientras que las emociones son públicas, y los demás pueden saber cómo nos sentimos, lo cual es muy importante para comunicarnos, aunque puede malinterpretarse. En el clásico de Shakespeare, Otelo mata a Desdémona. Él estaba cierto al advertir los signos de su miedo, pero los interpretó equivocadamente, ya que los atribuyó a la infidelidad, cuando lo cierto es que sólo era una mujer que temía a su celoso marido.

Las personas prestan mucha atención a lo que dice y hace un líder, y por ello la ira de éste puede tener importantes consecuencias en sus subordinados. En este sentido, los mejores líderes son los que saben canalizar más adecuadamente el desaliento y el enfado. Así pues, el político que quiera tomar las mejores decisiones deberá aprender a atemperar su ira, tal como lo hizo Kennedy cuando descubrió los misiles rusos en Cuba en 1963; de haber actuado ante el primer impulso, la guerra nuclear hubiera ocurrido.

Para el budismo, sólo cuando nos damos cuenta de nuestra vulnerabilidad y reconocemos que las aflicciones mentales nos tornan muy vulnerables, podemos advertir la posibilidad de que la mente acabe liberándose de ellas. En tal caso, uno cobra conciencia de la naturaleza del sufrimiento, pero también se da cuenta de la posibilidad de sustraerse a su ubicua vulnerabilidad. Se generan entonces once estados sanos: la fe, la capacidad de sentir vergüenza, la conciencia, el desapego, el no odio, la no ilusión, además un factor mental denominado no violencia, que semeja a la ausencia del odio.

En cuanto a diferencias culturales, se señaló que la tradición judeocristiana centra su atención en la divinidad y orienta todo su empeño hacia el logro de la unión trascendente, desatendiendo simultáneamente la necesidad de afrontar los problemas afectivos o la búsqueda del equilibrio interior. Desde esa perspectiva, basta con amar a Dios para que todo lo demás, incluido el amor al prójimo se nos dé por añadidura. Por otra parte, la aspiración última de la práctica budista consiste en el logro del *Nirvana*. En tal caso, el énfasis está dentro de uno mismo y las emociones y acciones negativas resultantes cobran importancia por si mismas, y para ello conviene saber lo que ocurre en el interior de la mente. El objetivo del budismo es distinto al del cristianismo, y ello determina una visión cultural distinta de la emoción desde la cual hasta el más sutil intento de identificación con la realidad del yo y del mundo se torna obstructivo y negativo. Sin embargo, en la práctica, los occidentales desarrollamos más un yo independiente, separado de los demás, compuesto fundamentalmente de valores y de creencias, es decir, de atributos

RESEÑAS

internos; en tanto que los orientales generan un yo interdependiente, algo muy ligado a los demás y forman parte del mismo contexto social, un yo que se define principalmente en términos de relaciones sociales.

Cabe destacar que las implicaciones finales del encuentro para quienes no somos científicos o monjes se pueden resumir en que debemos formular y extender una ética de comportamiento laica, que sea aceptable en sus términos a personas religiosas de diferentes creencias lo mismo a que personas agnósticas de buena voluntad; educar a los niños en el adecuado reconocimiento y manejo de sus emociones, particularmente de las destructivas, a fin de hacerlos conscientes y responsables de las mismas; y adoptar técnicas de meditación, que científicamente se ha demostrado que pueden ayudar a mejorar el funcionamiento del cerebro, el desempeño personal y la conducta social.

GONZALO SUÁREZ PRADO
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM