

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

74

OTOÑO 2005



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

74

OTOÑO 2005

## **DIRECTOR**

Julián Meza

## **SECRETARIO DE REDACCIÓN**

Alfredo Villafranca

## **ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN**

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

## **COMITÉ 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, José Manuel Orozco, Alberto Sauret, 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

Tipografía en láser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel  
Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 01090 México, D.F.

Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103 [www.maporrúa.com.mx](http://www.maporrúa.com.mx)

## ÍNDICE

### TEXTOS

PUBLICIDAD Y ÉTICA <i>Carlos de la Isla</i>	7
LA 'MÍSTICA' DEL MAESTRO ECKHART <i>Guillermo Mañón</i>	21
UNA INVITACIÓN A FILOSOFAR <i>Carlos Mc Cadden</i>	47

### SECCIÓN ESPECIAL

VIAJE POR LOS ORIGINALES DE TOLSTÓI <i>Selma Ancira</i>	59
--	----

### DIÁLOGO DE POETAS

<i>Carmina Anacreontea</i> Versión de Mauricio López Noriega	67
---	----

### DOSSIER

ARMAS Y LETRAS <i>Juan Antonio Rosado</i>	79
DON QUIJOTE Y LA <i>MIMESIS</i> POÉTICA <i>Marcela Solís-Quiroga</i>	93
DON QUIJOTE Y SANCHO PANZA <i>Alfredo Villafranca</i> <i>Teresa Martínez</i>	101

ÍNDICE

**CREACIÓN**

ARMADURAS <i>Fabio Morabito</i>	111
------------------------------------	-----

**NOTAS**

EL DIÁLOGO: ALGUNOS PROBLEMAS <i>Franz Oberarzbacher</i>	121
---	-----

EL ALMA DE STALIN <i>Jesús Silva-Herzog Márquez</i>	128
--	-----

**RESEÑAS**

G. LIPOVETSKY Y E. ROUX, <i>El lujo eterno</i> <i>Fausto Pretelin</i>	133
--	-----

RAÚL FIGUEROA ESQUER, <i>México y España en el siglo XIX</i> <i>Reynaldo Sordo</i> <i>Antonia Pi-Suñer</i>	138
--	-----

## PUBLICIDAD Y ÉTICA

*Carlos de la Isla\**

Enormes anuncios espectaculares atrapan al transeúnte de todas las direcciones. Aquí un brillante coche acariciado por una bella dama que invita a manejarlo en su compañía; después el paisaje encantador de la campiña, del bosque abundante, de los manantiales de agua cristalina y en primer plano los caballos salvajes, poderosos, domados y montados por jinetes de hermosa rudeza aspirando el refrigerio del cigarro irresistible. Inmediatamente detrás, la exposición de cuerpos enteros de humanos, hombres y mujeres mostrando el modelo mínimo de ropa interior; luego las caras de colores intensos, de pestañas postizas, con labios de humedad postiza, de pómulos y de mentón de cirugía voluble anunciando el cosmético, la ropa y la tienda que construyen personalidades arrolladoras. Y por todas partes refrescos, vinos y cervezas, balones, bancos milagrosos, y otra vez carne, abundante carne, esta vez de las mejores reses para las hamburguesas trasnacionales. Todos los anuncios se proyectan en tal perspectiva que producen el efecto de un lanzamiento sobre los transeúntes que resultan atrapados por tantas tentaciones.

Los anuncios publicitarios han invadido todos los espacios. Allí, donde la mirada oprimida busca libertad, inmediatamente se planta el muro publicitario. Ya no es posible contemplar los volcanes, las colinas arboladas o la infinidad azul del cielo. Estamos inmersos en el pozo de las provocaciones.

La finalidad es la misma, la técnica es diferente. Las revistas están tan plagadas de placas publicitarias que con frecuencia el lector se

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

convierte en buscador del texto colocado en los resquicios que dejan las tintas fuertes de las caras y escenas impresionantes de los anuncios.

Los diarios periódicos amasan enormes fortunas con la venta de páginas enteras o mitades, cuartos u octavos anunciando todo, absolutamente todo de acuerdo al mejor postor. Con frecuencia tiran o regalan miles de ejemplares para 'justificar', por el alto tiraje, los subidos precios de los anuncios.

Y ¿qué decir de la publicidad en la TV? ¿Quién no se harta de la inverosímil cantidad de anuncios en todos los programas, de todas las cantidades y cualidades, con cortes estudiados para captar la atención e interés de los oyentes y videntes?

Las emisoras son muy conscientes del fastidio que causan sus inserciones mercantiles y de que los televidentes mantienen empuñando el control remoto para buscar otro programa mientras están presentes los patrocinadores. Para evitar estas fugas o bien, para obligar a digerir los comerciales, establecen acuerdos, por encima de toda competencia, sobre los tiempos más importantes, los tiempos que arrojan dinero. Lograda esta sincronía todo cambio de canal se reduce a transitar de uno a otro anuncio publicitario.

8 | La publicidad en los cines maneja estrategias singulares: Los productos anunciados recorren largas y vertiginosas velocidades desde las penumbras lejanas hasta los primeros planos que golpean. El objeto que debe ser consumido debe penetrar la vista, el oído, el tacto, el gusto. La fuerza del lanzamiento es brutal. El sonido es estridente, más allá de toda percepción. El colorido deslumbrante simplemente distorsiona las formas y rompe toda unidad de dimensiones. Se produce un caos estudiado y compacto para introducir en el desorden de lo visible lo que debe ser visto, gustado y consumido.

Está prohibida la publicidad subliminal, pero es absolutamente falso que no exista. Entre imagen e imagen, entre sonido y sonido, entre impresión e impresión se alojan visiones y presiones imperceptibles lanzadas hasta la zona oscura de la conciencia, y allí actúan con fuerza irresistible para desatar la acción consumidora.

La inmoralidad del procedimiento subliminal radica en que con plena intención los mercaderes penetran el apetito y la voluntad e imponen los deseos y la ‘necesidad’ del objeto, introducido imperceptiblemente. El ocultamiento de los móviles que producen la elección convierten a la persona literalmente en una marioneta movida por los hilos invisibles. El acto humano implica el pleno conocimiento que permite un juicio valorativo para que la decisión sea consciente y libre. Si el objeto que se presenta no llega a ser percibido por la conciencia, tampoco podrá ser juzgado, apreciado y libremente elegido. En esto consiste la inmoral dictadura del mercado que mutila a la persona para convertirla en comprador de cosas. *Es el vaciamiento del yo para dar lugar al relleno del mercado.*

Sin embargo, la exacerbada discusión sobre la existencia de factores subliminales, en el fondo es estéril, porque en la publicidad abierta, en la común y constante los factores que manejan son visibles, evidentes; lo que permanece oculto es el tejido innumerable de tensiones, urgencias y presiones combinadas que conducen a la acción determinada del consumo inevitable.

En Praga, ciudad que ha petrificado la historia convertida en magia, existe un espectáculo maravilloso de marionetas: fantásticos personajes de ópera, directores de orquesta, músicos, payasos y bufones despliegan magnífica actuación. Lo singular en este teatro es que en la altura se pueden ver las enormes manos que manejan a esos personajes. Manos fuertes y muy diestras producen los movimientos más sutiles y perfectos; juegan con las piernas y los brazos para el baile, abren y cierran las bocas en los cantos de sopranos y tenores, trazan muecas, gestos, caravanas... excelente obra de arte y magníficos manejadores los que la producen.

Lo que no se ve en ese ensueño de las marionetas es el tinglado, los alambres y resortes, los trapecios, las bisagras y los goznes que conectan las grandes manos con las graciosas marionetas. En la publicidad subliminal no se aprecian ni las manos ni los hilos. En la otra publicidad se ven claramente las manos que manejan, pero permane-

cen invisibles los mecanismos usados para orquestar el movimiento y las pulsiones del consumo imperativo.

Algunos ejemplos: Millones de jóvenes contemporáneos que pertenecen a la generación 'X' (sin definición, sin atributos, sin colorido ni aspiraciones propias) se sienten acosados por un pasado de barbarie, por un presente de insensatez globalizada, se ven amenazados por un futuro de turbulencias. La generación X vive a la deriva, sufre de incertidumbre, necesita seguridad; por eso se refugia en la masa y adopta sus modales y costumbres.

Los mercaderes aprovechan la actitud de rechazo a los adultos y la docilidad de todos para seguir los movimientos de las multitudes. Así producen la moda de protesta: rompimiento total de todo lo establecido. El hombre se cuelga aretes (antes distintivos de mujeres), sortijas en la nariz en las cejas o en los labios. Las mujeres muestran el ombligo con pantalones resbaladizos y caídos. Ellos y ellas se pintan el pelo con los colores más chillones y exóticos: amarillo hiriente, violeta, rojo sangre... Cuando el pantalón de mezclilla (uniformador de sexos y naciones) parecía amenazado en el mercado, aparece de nuevo y se impone desgarrado, desteñido, ensuciado y repugnante, y vuelve a reinar por la orden de los dictadores de la moda que se gozan en reírse y burlarse de las masas con sus patológicas imposiciones. Son conscientes estos dictadores de que pueden mofarse de toda norma de estética y de pudor elemental y de que pueden revestir a los infinitos rebaños con las más grotescas cubiertas. Es tal la sumisión de los rebaños y el poder de sus conductores que cualquiera que no siga las prescripciones de vestidos, semi y mini vestidos, de zapatos altos, delgados o chatos, de cosméticos para el arreglo y el desarreglo... será castigada con el vacío de una sociedad obediente al estilo de 'clase'.

Y los arquitectos de las líneas que cubren los cuerpos y los descubren son expertos en acelerar la rápida caducidad de las prendas poniendo cuidado en que las modificaciones sean violentas para poner en ridículo a todos los que no se apresuren al cambio. Así pasan de la falda larga a la casi imperceptible minifalda; de la tela gruesa y áspera a la seda casi transparente que precisa la entera anatomía; de los zapatos

de tacón largo, fino y agudo pasan a la plataforma pesada construida a escala del modelo de un tanque de guerra. Pasan de la armonía de colores en la ropa, en la piel y en las mejillas a los tonos estridentes más exóticos y exuberantes. Pasan de las modas y modales muy masculinos para los hombres y muy femeninos para las mujeres al acercamiento total unisex o a la total inversión.

Los seguidores de la gran masa, porque en ella encuentran seguridad, corren con la corriente y obedecen incondicionalmente las leyes de la moda y a sus dictadores. Otro resorte invisible aprovechado por las grandes manos que mueven las marionetas es la insatisfacción unida a la necesidad de aceptación social.

Se ha calificado esta generación como egoísta y de insaciable hedonismo. La felicidad entendida como el estado de equilibrio que se da por la satisfacción de los deseos se hace imposible en esta sociedad de mercado, porque la publicidad se encarga de romper cualquier expresión de saciedad por la creación de infinitos deseos. Las personas contentas con lo que tienen, porque lo que tienen es suficiente para esa cierta plenitud, son enemigos del mercado.

Si la publicidad crea tantos y tales deseos que no pueden ser satisfechos se puede concluir que la publicidad hace hombres insatisfechos e infelices. El grado de infelicidad se mide por el grado de deseos y aspiraciones insatisfechos, y como el hombre de todas las edades tiende a recuperar el equilibrio (homeostasis lo llaman los psicólogos) que da felicidad entonces se lanzan las multitudes insatisfechas con verdadero frenesí a conseguir los satisfactores de sus 'necesidades'. Allí, otra vez la publicidad se comporta como una ofrecida servidora y pone a las puertas de la fantasía los más encantadores objetos de satisfacción. Es la portadora de la 'felicidad'. Por supuesto que la misma obsequiosa sirvienta se encargará de romper ese equilibrio al crear nuevos deseos con rostro de necesidades para desatar la furia por la satisfacción, y así hasta el infinito del mercado interminable.

Hay que decir que en todo este proceso hay tramos de repugnante crueldad. La publicidad indiferenciada en todos crea deseos que rompen la homeostasis, a todos presenta los satisfactores de sus necesidades,

pero son poquísimos los que pueden adquirirlos. La operación es evidente productora de insatisfechos, de infelices, de conscientes víctimas de las armas del mercado.

Además, este sistema es generador de odios que incendian la violencia. ¿Por qué tan pocos pueden hartarse de 'felicidad' y tantos, tantos millones quedan sumidos en la angustia y en la desesperación? La insensatez se acentúa si evaluamos la eterna insatisfacción de los obsesionados por comprar felicidad obedeciendo las prescripciones de la publicidad.

En la apología del capitalismo se exalta al hombre inconforme que aspira siempre a más y nunca se siente contento con lo que tiene. Éstos son los hombres que generan riqueza, dicen. La continua superación es muy laudable si se extiende a todas las dimensiones de la persona. Pero la inconformidad e ilimitada superación del capitalismo son unidimensionales. Sólo aparecen en el ámbito de las tenencias, de las posesiones materializadas.

Según el PNUD las riquezas de los tres hombres más ricos del mundo (ídolos de nuestro sistema) equivalen al PIB de las 48 naciones más pobres. Sería excesivo decir que los hombres ricos son la causa de toda la pobreza en el mundo y de todas las muertes por hambre, pero por el solo hecho de poner el dinero por encima de las personas, de considerar al hombre como mercancía, de explotar la mano de obra barata, de lograr la eficiencia y la eficacia empresarial a costa del desempleo y de la humillación de los trabajadores... ciertamente se establece una evidente complicidad, dice la ética. La publicidad es el instrumento para las grandes ventas y ganancias; así se construyen los grandes consorcios, las cadenas transnacionales y multinacionales. Éstas poseen los infinitos capitales para alimentar sus agencias publicitarias que, a su vez, presionan las compras internacionales, así se cierra el círculo del imperialismo económico que absorbe las economías domésticas.

Rius, el filósofo social de las caricaturas, traza una ligera ruta transnacional que muchos mexicanos atrapados por la publicidad recorren cada día dentro de su propia casa:

Primero, levantarse de un box spring Selther, Springair, Simmons o Sealy; después, calentar Nescafé o Decaf en una estufa Mabe o Delher; usar un retrete Stanford, lavarse la boca con Colgate, Oral B, Crest o Isodine, bañarse bajo una regadera Helvex con shampoo Folicure, Pantene, Caprice o Head and Shoulders y jabonarse con Safeguard, Palmolive, Heno de Pravia, Dove o Zest.

Los hombres, rasurarse con Gillete, aplicarse desodorante Brut, Adidas o Patrichs y ponerse loción (la que sea es extranjera). Las mujeres, maquillarse con Revlon, L'Oreal, Maybelline o, de pérdida, Zan Zusi.

Y a la hora de vestirse, si se trata de ropa de mezclilla, primero hay que ponerse los calcetines Donelly o las medias Dorian Gray, Carla Conti o Forever, para después enfundarse calzones Rimbros, una modesta camiseta Zaga, un Levis, un Lee, un Guess y la camisa Polo, Arrow, Saint Laurent, Aca Joe o la que se quiera.

¿Desayunar? Si la prisa impone un empanzonador licuado, órale con las licuadoras General Electric, Osterizer o Hamilton Beach para lo cual hay que sacar del refri Westinghouse los insumos necesarios. Ni se diga cuando se quiere un plato de Corn Flakes con plátanos importados de Guatemala o de Honduras que plagan inclusive los mercados rurales.

A la hora de la comida la sopa requiere Knorr Suiza y casi nada que se quiera de platillo fuerte escapa de la lista que puede surtirse en Wal Mart o en Home Mart. Para los niños que van a la escuela tengan Scribe, sus lápices Mirado y sus lapiceros Bic (porque no saben fallar), calzas con Nike, Reebok y chamarras gringas.

Ninguna marca automotriz –pero tampoco siquiera de bicicletas– es Benítez, Jiménez o Godínez. Y por la noche (si se está por encima del consumo de velas de cera o de cebo) a encender focos Osram o Phillips y ni se diga la Sony Trinitron, la Panasonic o la Samsung.

Hasta aquí la ruta trasnacional que Rius describe hace más de cuarenta años. Se puede prolongar muchísimos kilómetros más; hacia los bancos, por ejemplo: BBVA, Scotia Bank, City Group, Bank of America, Santander, Honk Kong... Si se trata de hoteles: Sheraton, Four Seasons,

Westin, Melia, Niko, Fiesta... Si se apetece un restaurant: Sofía, Alfredo's, Carlos and Charlie's, La costa vasca, Vips, Mc Donald's...

La publicidad es el arma necesaria e infalible del imperialismo internacional de las trasnacionales. ¿Quién podrá combatir y dominar la hidra de cien mil cabezas? Se instalan con soportes multimillonarios en los lotes más codiciados de las naciones pobres. Muchas veces reciben financiamiento de los bancos locales por sus créditos ilimitados. Compran mano de obra barata y productos muy rebajados por las inmensas cantidades que adquieren. Pueden vender a precios muy bajos para ahogar a la competencia, y una vez que son dueñas del mercado imponen la discrecionalidad de sus etiquetas continuamente cambiantes a la alza. Invierten enormes cantidades en publicidad especializada hasta seducir los gustos y preferencias de los consumidores. Y así se adueñan de los capitales y de las voluntades estas compañías trasnacionales y multinacionales que son los terribles tentáculos del imperialismo internacional del dinero.

Por la compra de los medios y de la publicidad, los poderes económicos no sólo amplían sus dominios en los planos financieros y mercantiles sino que también invaden la soberanía de los países huéspedes. Cuando estos países disminuyen o pierden su autosuficiencia económica también disminuyen o pierden su soberanía.

Uno de los efectos más funestos de la publicidad, que por todos los medios conduce al consumo, es la destrucción ecológica. La buena publicidad, dice el mercado, debe vender, debe crear la psicosis del consumo sin importar los medios y las consecuencias.

En las Cumbres de la tierra se enfatizan las agresiones a la madre tierra: derroche de recursos naturales, desertificación, deforestación, contaminación que produce un medio ambiente venenoso, calentamiento del planeta, descongelamiento de la costra de hielo de la Antártida y Groenlandia, entre otras gravísimas erosiones y ofensas.

Las soluciones a todos estos problemas (tal vez los más agudos que enfrenta la humanidad) son evidentes: el desarrollo sustentable, disminución de emisiones de gases que destruyen la capa de ozono, explotación racional de los recursos, reforestación y prohibición de la

tala de árboles, retorno de los valores económicos a los valores de la vida, volver a entender el lenguaje del río y del viento, sentir y gozar la inmensidad del océano y la limpieza de las estrellas nocturnas; en suma, si no amar, respetar, a la tierra como madre y dejar de apreciarla como materia prima de explotación salvaje.

Las soluciones son claras y evidentes, pero todas se estrellan contra el muro inviolable del mercado, del capital, de las ganancias, de la manía de comprar y tener. La razón más humilde dice: por el bien de todos hay que detener la destrucción y disminuir el consumo, pero la publicidad dice: o consumo o muerte del sistema. Y hasta ahora la publicidad va ganando la batalla a la razón, se va imponiendo la irracionalidad destructiva.

El presidente W. Bush se niega a firmar el protocolo de Kyoto, porque reduciría las ganancias de sus industriales. El Sr. Bush presentó (22-VIII-2002) “un plan que permitirá aumentar la explotación de los bosques para reducir, según explicó, los incendios forestales”. Qué bueno que las cadenas norteamericanas dieron tal noticia. De no ser así parecería una horrible calumnia contra el presidente; porque analícese la lógica del pensamiento: ¡Talar los árboles para evitar los incendios! Sin embargo, pronto apareció la verdad. “Se trata de un regalo para la industria maderera.”

En este contexto ideológico es posible entender la contestación del mismo personaje cuando se le cuestionaba su actitud poco ética ante los problemas ecológicos: “¿Qué es más importante contestó, la ética o el bienestar de los norteamericanos?” Es explicable que no haya asistido a la Cumbre de la tierra de Johannesburg y que haya contagiado esta decisión a Canadá y Australia. Es muy posible que estos comportamientos, actitudes y razonamientos estén influyendo en las múltiples crisis de la nación, hasta ahora, hegemónica del mundo.

Las ofensas a la ética y al sentido común son incontables; sería provechoso un escrito de centenares de tomos que reuniera algunos de estos ejemplos. En todos aparecería la característica común: los valores de la vida son substituidos por los valores económicos. La publicidad impone con lo que vende toda una cosmovisión en la que teocentrismo

y antropocentrismo son desplazados por el oro del becerro de oro en el comercio de Epicuro.

Con esta concepción sobre la vida se cae en la burla de la razón, de la sensibilidad estética, de la llamada dignidad, se cae en el peligroso absurdo. Sin olvidar que nuestra reflexión es sobre ética y publicidad daré sólo un ejemplo de esta dimensión del absurdo: Según Henri Lemaistre sólo en Francia se venden más de 100 millones de pantalones Jeans al año. Cerca de 70 millones han sido desgastados antes de ser vendidos. La demanda del consumidor se mueve así: comprar un pantalón que parezca viejo, usado, gastado, que recuerde al jean que el vaquero ha ensuciado y que seguirá usando sucio. (¡Qué emoción enfundarse un pantalón que ha usado y ensuciado el vaquero!)

“La evolución de la moda hoy nos empuja a los fabricantes a pasar del aspecto visual de gastado y sucio al efecto de una suavidad nunca antes lograda que se llama ‘piel de durazno’, producto del tallado hasta el desgarramiento con la piedra pómez.” (¡Combinación genial: prendas sucias, de vaqueros rudos pero con la suavidad de ‘piel de durazno’!)

Hasta aquí todo suena exótico, caprichoso, irrisorio como tantos lujos y lujurias de la moda. Pero en la segunda parte de la historia del jean sucede la violación, el incesto en contra de la naturaleza: Para producir el efecto de sucio y deslavado se necesitan 60 litros de agua potable por pantalón (¡El agua debe ser limpia para producir el efecto de sucio!) Para el acabado del pantalón desgarrado se requieren 80 litros de agua y los ácidos para el despintado. Estas cantidades de agua por unidad deben multiplicarse por 70 millones que sólo en Francia se venden cada año.

Un inmenso torrente de agua, tan escasa y necesaria, para producir el efecto del pantalón vaquero emocionantemente sucio, desgastado o desgarrado en partes sugestivas. Pero además, el gran torrente corre como caudaloso río contaminado por las espumas corrompidas y los ácidos que aniquilan fauna y flora en su corriente mortal.

Si esta agresión a la sensatez, a la ecología es increíble, resulta más dramático aún que muchos millones de seres humanos sean manejados

en forma tan degradante por las enormes manos de la publicidad que gobiernan caprichosa y burlescamente las marionetas en el mercado.

Me pregunto por qué los fabricantes, los mercaderes no emplean lodo, estiércol o desechos putrefactos para producir el efecto de prendas sucias, de vaqueros sucios de estercoleros. También la publicidad se encargaría de venderlos. Así al menos no se desperdiciaría tanta agua preciosa, ni se sacrificarían tantas vidas por la contaminación producida.

Y este sólo es un ejemplo del absurdo y degradación que ha cultivado la sociedad mediática. Otro ejemplo, entre millones del mismo estilo y procedimiento publicitario del absurdo, es la manera infame en que se condicionan e inducen los votos para elegir como gobernantes a personas ineptas, a veces insensatas, a veces criminales. La publicidad que induce y condiciona los votos ha establecido el sistema único de la plutocracia como forma de gobierno. Sólo los ricos pueden pagar los costos de la manipulación electoral. Gravísima modalidad, por cierto, que ha llevado al poder a tantos dictadores peligrosos por el camino de la falsa democracia.

Una agresión más de la publicidad a la ética es su faz de inocencia, su apariencia de ingenuidad: ¿Qué tiene de malo que la rubia superior acompañe a una cerveza? ¿Qué tiene de irreverente la tierna oferta de la coca cola que mitiga la sed del recién nacido en el portal de Belén? ¿Qué ofensa puede imaginarse en que la dulce imagen del Papa obsequie el delicioso sabor de las Sabritas, de las que él mismo 'no puede comer sólo una'? ¿Qué daño causa el muy natural cuerpo casi desnudo de una mujer que invita a consumir un 'cuero' (el cinturón) que le sirve de cubierta? ¿Qué norma de justicia se viola al retirar el apoyo financiero a programas que denuncien violaciones y atropellos de 'gente importante' o al respaldar programas encubridores de infamias?

## A modo de síntesis

Todo en la publicidad aparece limpio, blanco, inofensivo, pero, como se ha visto, es un arma psicológica devastadora que abate toda resistencia individual o multitudinaria. Es el arma por excelencia del mercado, que con sus manos inmensas y poderosas convierte a la sociedad en dóciles títeres. Con sus ‘satisfactores’ indiferenciados a unos ‘satisface’ y a otros, casi a todos, los desgracia. Es la creadora de la eterna insatisfacción.

La publicidad es la provocadora del consumo insaciable, rápido y urgente y de los efectos correspondientes de destrucción ecológica. Es la más poderosa enemiga del desarrollo sustentable. Promete aceptación social a cambio de la obediencia ciega a una moda que humilla y que causa lástima por exótica y ridícula. Es generadora de odio y de violencia por la tensión de clases entre los de arriba, clientes que quieren y tienen, y los de abajo que quieren y no tienen.

La publicidad es el látigo implacable del imperialismo de las transnacionales que elimina la competencia de los menos fuertes (casi todos). Impone monopolios y oligopolios globalizados. Destruye las soberanías de los países débiles (que son casi todos) al destrozarse su fragilísima auto-subsistencia. Crea y aniquila visiones y valores de acuerdo al código imperativo de ventas y ganancias.

Y se ha llegado al extremo de convertir el juego de la política en un juego entre poderes publicitarios. Los candidatos, antes de pensar en sus ideas, ideales y proyectos sociales, antes de pensar en sus plataformas de campañas, investigan, en primera instancia, las mejores compañías de mercadotecnia y publicidad. Contratan a la mejor, no importa el precio, que sepa vender la imagen, los gestos y ademanes, que construya la personalidad más atractiva y arrolladora. El candidato se entrega a las manos y a la sensibilidad creadora del estilista, del masajista, del manicurista, del camarógrafo que deben producir la toma, el perfil, el *look* más impactantes. El candidato se entrega al mejor

vendedor de la imagen que se convertirá en la mejor compradora de votos.

Esos hombres, tales hombres, los gobernantes triunfadores son los trofeos de las agencias publicitarias. La lucha entre las ideas y proyectos es *light*, la lucha entre las agencias es feroz.

Desde esta perspectiva es fácil contestar a la pregunta admirativa: ¿Cómo es posible que ‘estos hombres’ (sus nombres son abundantes) hayan podido llegar a la cumbre del poder? Allí yace la publicidad como la magia de la política, de la dominación, y los gigantes magos son, otra vez, las manos inmensas y poderosas que manejan los hilos, que determinan las elecciones. Así se consume el apareamiento de la plutocracia (esta magia es muy costosa) con la mediocracia.

Parece superfluo comentar que existe, aunque muy escasa, una publicidad honesta: la que informa, la que publica con verdad los productos, sus características, usos riesgos y abusos. Sin embargo, es necesario decir que la publicidad reinante es agresora de la ética y de la dignidad humana, y que el único antídoto en contra de la dominación publicitaria es el fortalecimiento de la actitud crítica. En última instancia se trata de defender con energía el derecho a ser persona, a ser tratado como persona y no como instrumento de ganancia en el sistema mercantil que aprecia más al dinero que a las personas.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# LA 'MÍSTICA' DEL MAESTRO ECKHART\*

*Guillermo Mañón\*\**

## Introducción

La intención de esta ponencia sobre la mística del Maestro Eckhart es mostrar cómo su pensamiento (sobre todo lo que se ha caracterizado como su intención mística) fue motivado por su contacto con los grupos de las beguinas, principalmente después de su segundo magisterio en la Universidad de París. Con esto pretendo refutar la idea de que Eckhart sea un maestro de la mística, no obstante que dos de sus discípulos Taulero y Seusón hayan sido efectivamente místicos, así como hacer ver cuáles fueron los sucesos históricos que dieron lugar a su interés por la mística.

H. Denifle ha afirmado que el encuentro de Eckhart con las beguinas fue el inicio de la mística dominica. Tal vez esto no pueda ser aceptado sin más, aunque ciertamente fueron los conventos de monjas dominicas el lugar donde se inició la mística alemana. Lo que sí puede afirmarse es que fue el contacto con las beguinas y monjas dominicas lo que motivó a Eckhart a desarrollar una teoría sobre la unidad del hombre con Dios (y no tanto una doctrina de la 'experiencia' mística). No es que Eckhart haya sido un místico o un maestro de la mística.<sup>1</sup> Antes bien, la nece-

21

\* La versión original de este texto fue leída por el autor el 18 de noviembre de 2004 en la Biblioteca Manuel Gómez Morín, ITAM.

\*\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

<sup>1</sup> Por maestro de la mística puede entenderse dos cosas: 1) guía espiritual de sus discípulos a experimentar la unión mística y 2) teólogo fundamentador de la posibilidad de esa

sidad de predicar a monjas que vivían en un aura de raptos místicos llevó a Eckhart a ocuparse de la unidad del hombre con Dios.

El tema de la presente plática remite a la tesis de H. Denifle (editor de los sermones latinos en 1886) que dice: la forma de predicar del Maestro Eckhart responde a la necesidad histórica del *cura monialium* y no ha sesudas cavilaciones o a raptos emocionales como algunos románticos supusieron. Lo que quiere decir que el interés de Eckhart por la mística esta condicionado por la encomienda de la iglesia a hacerse cargo de los conventos y casas de las beguinas.

## Método de la exposición

Primero explicaré un poco quiénes fueron las beguinas, después intentaré establecer una relación histórica entre Eckhart y ellas, y por último tenderé un hilo conductor entre las ideas de ambos, sin olvidar que la cuestión principal del presente ensayo es precisar cuál de los asuntos tratados por Eckhart está relacionado directamente con las ideas religiosas de la beguinas. La intención es hacer ver cómo trató Eckhart de darle una formulación ortodoxa a la religiosidad beguina en relación con la idea de *pobreza de espíritu*.

22

## Desarrollo

Primero: Las beguinas<sup>2</sup> fueron grupos de mujeres que se formaron entre los siglos XII y XIII, justamente al mismo tiempo en que se crea-

experiencia mística. En este párrafo me refiero al primer sentido y niego que Eckhart haya sido un maestro de la mística.

<sup>2</sup> Los begardos fueron la contrapartida masculina de la beguinas, surgieron unos 50 años después de ellas y tomaron como modelo su religiosidad y forma de vida. De ellos se sabe poco, ya que no dejaron documento escrito alguno. Los únicos testimonios sobre ellos son los del proceso inquisitorial en su contra. Kurt Ruh (en *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, 1989, München, Beck, p. 106) dice que hubo historiadores que estigmatizaron a Eckhart como begardo.

ron las órdenes mendicantes de los franciscanos y de los dominicos. Ellas fueron, junto con los mendicantes, quienes dieron su sello a la religiosidad de la alta Edad media.

Las beguinas formaban pequeños grupos o comunidades de entre tres y doce personas, con reglas conventuales estrictas y sometándose a los votos de obediencia, castidad y pobreza pero sin el reconocimiento de la Iglesia. Subsistían del ejercicio de un oficio como el hilado, la costura, hacer velas, etc. Como responsabilidad social habían adoptado la ayuda a los enfermos. A imitación de los franciscanos recorrían las ciudades con un saco de mendigo. Esta imagen que adoptaron les dio fama de mujeres piadosas, pero al igual atrajo hacia ellas el recelo de las autoridades eclesiásticas.

Las beguinas se diseminaron en toda Europa partiendo de Holanda. Hoy día quedan aún restos en Europa del norte de las casas y granjas que habitaron. Las casas donde vivían se distinguían de las otras por tener una cruz blanca en la puerta. Acostumbraban vestir de forma muy frugal, uniformadas con hábitos blancos, marrones o grises, además de la habitual cofia. Por lo menos había una casa de beguinas en cada ciudad o aldea. Como ejemplo, en Colonia se tiene noticia de que había 169 casas y en Estrasburgo 85. Por los informes de los cronistas de la época se calcula que el número total de beguinas en Europa alcanzaba el millón. La razón de ese enorme número se quiere ver en la prohibición de las órdenes religiosas a aceptar a más mujeres (como fue el caso de las órdenes benedictina y cisterciense), también en la pobreza e inseguridad social de la época. Pero las beguinas eran grupos de mujeres nobles y acaudaladas que no tenían problema en ser aceptadas en orden religiosa alguna ni tampoco en conseguir marido o vivir desahogadamente sin él. Por eso, el principal motivo del enorme número es de índole religioso: las beguinas querían desarrollar una nueva forma de religiosidad o de vida del mensaje de Cristo, fuera de la seguridad de los muros de un convento y con la movilidad de cualquier laico.

Se ha pensado que esta forma de vida era una especie de crítica a la Iglesia<sup>3</sup> por el hecho de no aceptar constituir una orden con reglas y votos sancionados por los funcionarios eclesiásticos y, además, por interpretar la imitación a Cristo como vida en rigurosa pobreza, auténtica ayuda al prójimo y predicando el evangelio en plazas públicas y lengua popular (lo que ya anteriormente habían hecho los valdenses). Para entender cabalmente cómo esto podía constituir una crítica a la Iglesia es necesario tomar en cuenta que según la mentalidad y las políticas eclesiásticas de la época no era concebible una verdadera vida religiosa sin pertenecer a una orden establecida y aceptada por la Iglesia.<sup>4</sup> Por eso, parte de las tareas asignadas a las órdenes mendicantes fue el fundar conventos donde pudieran ser recluidas las beguinas. Y, ciertamente, muchos de los principales conventos de clarisas y dominicas se fundaron sobre los cimientos de casas de las beguinas. Un ejemplo de esto es el convento Engeltal en Nürnberg.

Otro problema que presentaban las casas ‘abiertas’ de las beguinas era la expresión exagerada o herética de religiosidad que contagiaba al entorno. El gran promotor del movimiento franciscano, Jacobo de Vitry, entrevió oportunamente este problema y obtuvo del Papa Honorio III el permiso para ‘asistirlas’ espiritualmente.<sup>5</sup> No obstante, comienzan a multiplicarse a partir de la segunda mitad del siglo XIII los indicios sobre tendencias heterodoxas o heréticas, especialmente en el norte de Francia y Bélgica. Y en el concilio de Lyon de 1274 el franciscano Simón de Tournai advierte sobre la creciente curiosidad de las beguinas por las sutilezas teológicas, de sus intentos de interpretar las escrituras pese a su ignorancia y de predicar en idioma francés en las plazas públicas.

Entre las beguinas más famosas de los siglos XII y XIII pueden mencionarse a Hadewijch, Mechthild von Magdeburg y Margarita de Porete. Esta última fue la que tuvo más éxito con su obra *El espejo de*

<sup>3</sup> H. Grundmann: “Ketzergeschichte des Mittelalters”, en *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bernd Moeller (ed.), 1978, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

<sup>4</sup> K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe...*, op. cit., cap. 7.

<sup>5</sup> K. Ruh, “Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen”, en *Perspektive der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 1982, München, Beck, t. 8, p. 327-36.

*las almas simples*,<sup>6</sup> traducido en su tiempo a cuatro idiomas (francés, inglés, italiano antiguo y latín). Kurt Ruh no conoce otro libro de espiritualidad popular con mayor difusión que el de Margarita.<sup>7</sup> Además, la ejecución de Margarita en la hoguera contribuyó a una enorme difusión de su obra. La obra de Margarita, en contraposición con las visiones de Hadewijch y el libro de Mechthild *La fluyente Luz divina*, es la descripción de su experiencia mística que tiene como tema central el alma desposeída de sí misma, reducida a nada, para encontrarse o unirse con Dios.

Segundo: Datos históricos importantes:

1. El 31 de Mayo de 1310 fue llevada a la hoguera Margarita de Porete por haber reincidido en herejía. El proceso fue dirigido por el dominico Guillermo de París –inquisidor general del papado para el rey francés, además de su sacerdote confesor– quien también había dirigido el proceso inquisitorial contra los templarios. En el último proceso inquisitorial se volvió a encontrar en su libro *El espejo de las almas simples* los mismos errores heréticos que años antes habían provocado su quema pública. Como Margarita negó retractarse del contenido de su libro, fue entregada a las autoridades seculares para morir quemada en la hoguera.

2. De 1311 a 1313 ocupó nuevamente Meister Eckhart la plaza reservada a los dominicos no franceses en la Universidad de París como maestro de teología. Años antes, de 1302 a 1303, había sido enviado por vez primera a París a ocupar esa plaza magisterial, distinción de la que sólo disfrutó antes y después de él Tomás de Aquino. En su segunda estancia en París, Eckhart fue vecino del inquisidor Guillermo de París en el monasterio dominico de Saint Jacques.

3. En los mismos años (1311-1313) tuvo lugar el concilio de Vienne<sup>8</sup> que se ocupó de los movimientos religiosos de las beguinas y

<sup>6</sup> Margarita de Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen* (El espejo de las almas simples), Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger, 1987, Zürich-München, Beck.

<sup>7</sup> K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe...*, op. cit., p. 100.

<sup>8</sup> Ciudad sobre el Ródano al sur de Lyon.

begardos, así como de sus errores doctrinales. No es errado pensar que el concilio fue causa de la condena a la hoguera de Margarita de Porete. En 1317 fueron publicados los errores más graves y comunes de las beguinas y los begardos. Y a partir de entonces, adoptó la iglesia una nueva postura frente a estos movimientos religiosos, o sea se dio inicio a su persecución.

4. En 1317 comienza el obispo de Estrasburgo (Juan I de Zurich) la persecución de todas la beguinas y begardos.

5. En 1314 (y hasta 1322 o 1323) ocupa Eckhart el puesto en Estrasburgo de vicario del general de la orden de los dominicos. Lo que significaba visitar y predicar y en general asistir espiritualmente a los monasterios y conventos de las provincias teutónicas.

De estos datos pueden sacarse las siguientes conclusiones:

a) Eckhart estaba enterado del proceso contra Margarita de Porete lo que implica que él sabía por qué se le había condenado –dado que tanto el concilio como la ejecución ocurrieron en tiempos de su desempeño como maestro de teología en la Universidad de París.

b) Como Eckhart era vicario del general de la orden cuando comienza la persecución de la beguinas en Alemania, es seguro que él conocía a muchas de ellas y es seguro que él hiciera alusión en los sermones a su espiritualidad y a su persecución inquisitorial.

Tercero: Relación entre Eckhart y las beguinas (Margarita de Porete):

Tomando en cuenta todo lo dicho anteriormente más la afirmación de Kurt Ruh,<sup>9</sup> quien cree que Eckhart tomó partido por las beguinas en su obra teológica y sus sermones, puede enunciarse una hipótesis, a saber: el pensamiento de Eckhart pretende dotar de un sentido ortodoxo a la espiritualidad de las beguinas.

Ciertamente, como se dijo arriba, esta es una hipótesis que ya antes fue propuesta por H. Denifle (1886), más tarde por Alois Maria Haas (1972), antes de Haas también de algún modo por su primer biógrafo,<sup>10</sup>

<sup>9</sup> K. Ruh, "Meister Eckhart und...", *op. cit.*, p. 329.

<sup>10</sup> Carl Schmidt (1839) pensó en dos fases el pensamiento de Eckhart: una ortodoxa (como maestro en teología) y otra herética (como predicador de la espiritualidad beguina).

y recientemente por Kurt Ruh (1978).<sup>11</sup> El propósito del presente trabajo es aportar más pruebas para reforzar la siguiente hipótesis: la 'mística especulativa' de Eckhart (sobre todo la expuesta en sus sermones en lengua popular) tiene la intención de corregir los errores de la espiritualidad de las beguinas, sobre todo en lo que se refiere a la forma de concebir 1) el abandono o renuncia al yo (pobreza de espíritu), 2) la unidad del hombre con Dios (el amor a Dios) y 3) la perfección humana (divinización del hombre).

Lo primero que salta a la vista para quien lea la obra de Margarita de Porete y la de Eckhart (posterior a 1312)<sup>12</sup> son los parecidos entre las afirmaciones de ambos: comenzando con la intención de la obra (la unidad del hombre con Dios), pasando por la crítica a la razón discursiva para poder conocer a Dios (teología negativa), más la forma de concebir la pobreza espiritual y la libertad del hombre (*ledic-sein* y *Abgeschiedenheit*) e incluso algunas de las formas de expresión (como abandono o renuncia del yo).

Ahora bien, dentro de la obra del mismo Eckhart, si se comparan sus sermones antes de su segundo magisterio en París (como los son *Rede der Unterweisung* y los contenidos en *Paradisus anime intelligentis*) con los sermones después de su segundo magisterio, se verá que hay un cambio en la orientación e intención de su obra. En la segunda parte, Eckhart comienza a hablar del abandono total del alma, de la renuncia a la voluntad, sabiduría y posesión. No se niega que Eckhart conserve ideas de sus obras pasadas como que la razón o racionalidad es el templo de Dios en el hombre. Pero después del segundo magisterio entiende a la razón como aquello que sustenta la unidad del hombre con Dios (*chispa divina*). Puede decirse que el interés de Eckhart antes del segundo magisterio de París era puramente ético, y que éste se transforma y busca dar razón de la unidad del hombre con Dios, busca

<sup>11</sup> No desconozco la postura de O. Langer ni tampoco la de K. Flasch y B. Mojsisch (quienes desean sacar a Eckhart de la tradición mística alemana), pero encuentro más convincentes los argumentos de Haas y Ruh al respecto.

<sup>12</sup> Como el *Liber Benedictus* donde se encuentran el libro *Der göttlichen Trostung* (*Del consuelo divino*) y el sermón *Vom edlen des Menschen* (*Del hombre noble*).

encontrar la posibilidad de una experiencia mística después de ese magisterio.

El mejor libro para analizar la controversia entre Eckhart y la espiritualidad beguina —especialmente la de Margarita de Porete— es *Liber Benedictus* (de 1313), porque se conservan testimonios de beguinas sobre el efecto que esta obra ejerció sobre ellas. Entre estos testimonios están el *Libro de las Hermanas de Katharinental* escrito por Anna von Ramschwag y las crónicas de Ötenbacher escritas por Elsbeth von Beckenhofen y Elsbeth von Oye.

Pero analicemos las ideas de Margarita y de Eckhart más detalladamente:

Uno de los temas principales de Margarita es el alma *adnihilata* (el abandono de uno mismo o renuncia al yo). En el capítulo 12 de su libro dice Margarita que el alma *adnihilata* no tiene voluntad, ni tampoco puede tenerla, ni tampoco quiere tenerla. Y en el capítulo 114 dice que el alma *adnihilata* no tiene obra ni oprobio, no posee honor ni miedo, ni inclinación hacia el bien divino, ni sabe de alguna forma de voluntad.

28 | El tema del abandono de uno mismo, de lo creado y de Dios o del deseo de Dios se encuentra también en Eckhart.<sup>13</sup> Ciertamente, en Eckhart no existe una expresión equivalente a alma *adnihilata*. Pero sí se encuentra en el sermón *Vom edlen Menschen* (*Sobre el Hombre honorable*) las expresiones *ledic-sein* y *Abgeschiedenheit* que refieren al hombre que se ha abandonado a sí mismo, a Dios y a todas las creaturas.<sup>14</sup> Eckhart describe el *ledic sein* como no desear, no saber, no tener.<sup>15</sup>

No hay que subrayar que el abandono a uno mismo, o superación de lo creado incluyendo al propio yo, es la forma tradicional y ortodoxa de entender la unión (o la condición de la unión) del hombre con Dios

<sup>13</sup> Principalmente en su sermón DW (*i.e.*: Deutsches Werk = Obra alemana) LII, p. 9, cap. 5. Ahí habla Eckhart del hombre que no quiere (ver también: DW II, p. 492, 2), no sabe (ver también: DW III, p. 494, 4), no posee nada.

<sup>14</sup> DW II, Pred. 48, p. 415, 1 s.

<sup>15</sup> DW II, Pred. 52.

en toda la mística medieval: quien no renuncia a toda riqueza y a sí mismo, no puede entrar en el reino de los cielos. Pero también hay que tener presente, por un lado, que el tema de la pobreza provocó una fuerte polémica en la alta Edad media, sobre todo entre la Iglesia y los franciscanos. Y, por otro lado, que Margarita de Porete, después de considerar el abandono o renuncia de forma ortodoxa, afirma que el hombre unido a Dios vive de la substancia de Dios. La unidad la concibe Margarita como participación ontológica en la misma esencia divina, o sea una divinización auténtica del hombre. Esta divinización del hombre fue considerada por Alberto Magno<sup>16</sup> una herejía maniquea típica de los Hermanos del libre espíritu.

Eckhart repite *mutatis muntandis* lo mismo que había dicho Margarita sobre la unidad del hombre con Dios pero hablando de la relación entre el justo y la justicia: 'el hombre justo' –dice Eckhart– “no es más en sí, sino que recibe todo su ser por la justicia con la que se encuentra unida”.<sup>17</sup> Y en el sermón 15, DW I, 246, 5 s., afirma Eckhart que lo que es propio de Dios lo es del alma unida a él. Seguramente esto también podría dar a pensar en un tipo de panteísmo. Pero Eckhart no escribió solamente un libro como Margarita, sino una obra teológica completa donde pudo explicar mejor sus puntos de vista. Y en su *Opus Tripartitum* Eckhart trató de zanjar el problema de la relación entre el hombre y Dios en la unidad mística a través de su teoría de la analogía.<sup>18</sup> No obstante, los teólogos inquisidores de Colonia vieron en la teoría de la analogía de Eckhart un punto de crítica (así como en todo el comienzo del *Libro del consuelo divino* Q V, s. 9, 4-11, 19).

Pero además de la identidad ontológica con Dios, que derivaba para Margarita de la renuncia o desprendimiento del yo y su voluntad, esta concepción de la pobreza espiritual fue mirada con recelo por el gran inquisidor Guillermo de París por suponer la ineficacia de las virtudes y de los sacramentos que dispensaba la iglesia. Y en verdad, en el

<sup>16</sup> *Compilatio de novo spiritu*, 1260/1262, art. 7.

<sup>17</sup> Q 6, DW I, 103, 1 ss.

<sup>18</sup> La teoría de la analogía es tan importante para Eckhart que en el Sermón Q. VI (DW I, 105) afirma que quien entienda su teoría de la analogía entenderá todo lo que él predica.

capítulo 8 propone Margarita que el alma desposeída no precisa de ningún sacramento, virtud, e incluso gracia divina. Esta idea fue decisiva en el proceso contra Margarita y es incluso el primer artículo del escrito de condena. También el concilio de Vienne toma esta idea del libro de Margarita para ejemplificar los errores de las beguinas.

Por su lado, Eckhart, al igual que Margarita de Porete, afirmó que las ‘obras exteriores’, como los ritos eclesiásticos y los sacramentos, son de poco o nulo valor para el alma que vive la unidad con Dios.<sup>19</sup> El hombre justo es aquel que se encuentra en la justicia, y, por tanto, prescinde de los sacramentos y de la intervención eclesiástica para su salvación. Eckhart critica a quienes son cautivos de los rituales de la confesión, arrepentimiento y oración sin renunciar a su propio yo.<sup>20</sup> La bula papal referente al proceso inquisitorial contra el Maestro Eckhart se refiere a este desprecio por las ‘obras exteriores’.<sup>21</sup>

La idea de la pobreza espiritual (la renuncia al Yo o el abandono de sí mismo) tuvo doble importancia para ambos: 1) fue el tema principal de sus obras y 2) el motivo de un proceso inquisitorial en su contra: Eckhart, al igual que Margarita de Porete, fue condenado por la inquisición. Por tal motivo, quiero dedicar el resto del escrito a presentar más profusamente la forma en que trató Eckhart de justificar esta idea en su obra.

Con la pobreza de espíritu entendida como abandono de uno mismo (*ledic-sein* y *abgescheiden-sein*) pretende fundamentar Eckhart la unidad del hombre con Dios. Esto es lo que se ha llamado la lógica eckhartiana de la negación.<sup>22</sup> Para explicar lo que quiere decir esto hay que hablar de la concepción del mal en Eckhart.

<sup>19</sup> LW (i.e.: Lateinisches Werk = Obra Latina) III, n° 561, 1.

<sup>20</sup> DW I, Pred. 2, pág. 28, 8-10.

<sup>21</sup> Bula papal artículo 19.

<sup>22</sup> W. Beierwaltes: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1980. Y sobre todo: W. Hübener: “Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel”, en *Positionen der Negativität*, 1975, München, Hrsgd. von H. Weinreich, Wilhelm Fink, p. 105-40.

## La concepción del mal en Eckhart

Los supuestos de los que parte Eckhart para tratar el problema del mal son los siguientes: primero, el mundo y la reflexión sobre el mundo poseen un orden y legalidad; segundo, ese orden y legalidad del mundo es algo bueno porque gracias a él es posible el ser o la vida (incluso podría afirmarse que sólo bajo ese orden determinado del mundo es posible el ser y la vida); tercero, el mal, por ser opuesto al bien, contraviene ese orden y el ser o la vida que posibilitan.

Pero ¿qué es lo que Eckhart entiende por orden del mundo? Por orden o legalidad del mundo entenderá la disposición de los entes en relación unos con otros y gracias a la cual es posible la existencia de todos como un todo o unidad. Y ya en un sentido propiamente religioso agregará que esa relación no sólo es entre los entes del mundo, sino además de éstos con Dios. Entonces, si el mal se concibe como opuesto al orden del mundo, querrá esto decir que con el mal hay una ruptura de la relación con el orden del mundo y, en sentido religioso, una ruptura también de la relación con Dios. Y quien rompe una relación con el todo o con Dios lo hace para optar por una relación consigo mismo excluyendo a Dios y al mundo (o universo). Por eso, Eckhart concibe al mal primeramente como una negación,<sup>23</sup> no obstante que lleva también aparejada una afirmación: Primeramente, negación del orden impuesto por Dios al universo, a través de la creación, y que posibilita el ser o la vida; y también afirmación exclusiva del propio ego.<sup>24</sup>

Pero ¿de qué tipo es esta negación y afirmación? Eckhart hablará del mal en dos sentidos: En un sentido amplio, el mal será todo aquello que se opone al orden del mundo, y éste se llamará 'mal natural', o sea, el mal en la naturaleza que, en contraposición con el bien de la naturaleza, no promoverá el ser o la vida sino la destrucción del ser y

<sup>23</sup> Tomás de Aquino: *S. Th.*, I, II, q. 86, a. 2.

<sup>24</sup> A lo largo de la filosofía cristiana se ha entendido siempre la afirmación egoísta de uno mismo como el núcleo de la maldad moral del hombre. Comp., San Agustín, *De libero arbitrio*, y Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 77, a. 4.

la vida. De tal manera que el mal natural será todo aquello que inhíba el ser o la vida. En otro sentido estrecho, concebirá Eckhart el mal en sentido moral; o sea, como la actitud voluntaria del hombre que opta por actuar contra ese orden del mundo y a sabiendas de las leyes de ese orden del mundo. En su dimensión religiosa, el mal no sólo atentará contra el orden que ha impuesto Dios al mundo, sino a la vez será un atentado contra el mismo creador.

32 | Aceptando esta caracterización del mal que hace Eckhart, pueden plantearse las siguientes preguntas: Si el mal es la violación de un orden natural y, además, si ese orden es la razón o posibilidad del ser y la vida ¿cómo es posible que alguien opte voluntariamente contra ese orden que también es la razón de su propia existencia? Y, en sentido religioso: ¿cómo es posible que el mal pretenda negar la relación con Dios cuando es éste el ser que posibilita la vida toda? Pero incluso antes debería plantearse la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que exista el mal, si como tal se opone a ese orden que es responsable de todo ser, incluso del 'ser' o 'existencia' del mal? De otro modo esta pregunta se podría formular así: ¿qué sentido puede tener el mal que se opone a Dios y al mundo, y a todo lo que en principio tiene sentido? A partir de estas preguntas puede entenderse por qué Eckhart dice que el mal es pura negación.

Ahora bien, si se acepta que el mal tiene sentido o existencia, no obstante oponerse al orden del mundo y a su creador, entonces sólo podría hablarse del mal como de un intento de fundar un orden distinto de aquel con el que Dios ha dotado a su creación. En sentido religioso significaría optar por el mal, optar por uno mismo renunciando a Dios y al sentido que tiene el mundo desde él para recuperarlo desde uno mismo, o sea desde el hombre. Para Eckhart, la afirmación que entraña el mal consiste en la pretensión de ocupar el lugar de Dios. Absurda pretensión, porque implica dirigir la voluntad contra uno mismo, o sea optar voluntariamente contra el orden o fundamento del ser de uno mismo.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Ver I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenze der reine Vernunft*, 1998, Darmstadt, WBG, Erstes und zweites Stück.

El mal como negación es para Eckhart siempre un absurdo, porque es la negación de lo que tiene sentido. Por eso va a representar para Eckhart un problema interesante explicar el mal. Cuando se habla del mal natural Eckhart afirma que su principio o razón metafísica es la materia; por lo menos en un sentido tal que puede decirse que ahí donde se encuentra la materia también puede afirmarse la presencia del mal en alguna de sus formas.<sup>26</sup> Pero como para Eckhart la materia no sólo es principio o razón del mal, sino a la vez principio del compuesto ontológico del ser individual (o sea, la materia entendida en sentido aristotélico),<sup>27</sup> entonces no es claro qué tiene en mente Eckhart cuando postula a la materia como principio del mal.

Es necesario primeramente determinar en qué sentido la materia es principio del mal, en el caso que Eckhart no haga una distinción suficiente entre mal moral y mal natural. Y, segundo, en el caso que Eckhart sí distinga suficientemente entre mal moral y mal natural, habrá que dirimir si Eckhart piensa en la materia como principio de ambos o establece para cada uno un principio distinto o, por lo menos, un sentido distinto de materia para cada uno.

Cuando Eckhart adopta a la materia como principio del mal hace uso de una larga tradición filosófica que, puede decirse, tiene su autoría primeramente en Platón,<sup>28</sup> pero sobre todo en Plotino,<sup>29</sup> quien escribió al respecto un tratado especialmente dedicado a la materia como principio del mal, y en Proclo,<sup>30</sup> de quien también echa mano Eckhart no obstante que él no aceptó a la materia como principio del mal y por eso atacó duramente a Plotino. Evidentemente, Eckhart también recurre

<sup>26</sup> Secundo sciendum est quod, sicut ait Dionysius De divinis nominibus c. 4, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Ratio est, quia semper bonum est a forma, malum ex materia et ex materiali. (LW II, n° 212, p. 178, 8-10). Comp. LW I, n° 35-41, p. 212-6, y LW III, n° 551-554, p. 481-3, y LW III, n° 671, p. 584, y LW IV, n° 190, p. 177.

<sup>27</sup> Ver LW I, n° 29, p. 498.

<sup>28</sup> *Político* y *Timaios*.

<sup>29</sup> *Enneade*, I 8.

<sup>30</sup> *Über die Existenz des Bösen*, 1980, Meisenheim am Glas, Anton Hain Verlag.

a autores cristianos<sup>31</sup> como Pseudo Dionisio Areopagita y sobre todo San Agustín. A través de ellos gana su solución al problema del mal un matiz propiamente cristiano, *i.e.* interpretando el mal como actitud moral humana y haciendo al hombre responsable de su actitud malvada.

El problema que enfrentará Eckhart, y que es una especie de conciliación entre la postura neoplatónica y la cristiana, será el de explicar la relación entre la materia, el mal y la voluntad humana. A este respecto hay que observar, que si la materia es el principio (único) del mal, entonces no parece a primera vista claro que haya la posibilidad de hacer una distinción entre el mal natural y el mal moral. Por eso, es pertinente preguntar si la materia es pensada por Eckhart como principio del mal, o simplemente como condición de posibilidad del mal. De tal modo 1) que la simple presencia de la materia indique o suponga (a manera de condición suficiente) la presencia del mal, o bien, 2) que la presencia de la materia represente la condición necesaria de que pueda haber mal, dando lugar sin embargo bajo esta segunda interpretación de materia, a la actitud voluntaria del hombre para decidir entre bien y mal. A 1) se le puede llamar el sentido fuerte de la materia como principio del mal, y a 2) el sentido débil de la materia como principio del mal.

Primero: hay que dirimir por qué Eckhart nombra a la materia el principio del mal.

En la concepción que tiene Eckhart de la materia combina tanto ideas platónicas como aristotélicas, lo que a primera vista puede parecer absurdo. Ya Aristóteles<sup>32</sup> había dirigido su crítica a la concepción platónica de la materia como principio del mal –así como Proclo<sup>33</sup> también había criticado por la misma razón a Plotino– pues para el Estagirita la materia es únicamente la razón del cambio y de la individualidad de los entes.<sup>34</sup> Partiendo de esa interpretación aristotélica de la materia parece obvio

<sup>31</sup> Ver Ps. Dionysios, *Über die göttlichen Namen*. San Agustín, *De vera religione*. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 77, a 4.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Met.* N 4 1091b 30 ss.

<sup>33</sup> Proclo, *Über die Existens...*, 1980.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Met.*, Z 7 1034a-1037a.

que la materia no puede ser razón del mal cuando lo que se pretende con ella es exclusivamente explicar la individualidad de los entes y el cambio que sufren. Eckhart no parece haber conocido las objeciones de Aristóteles o de Proclo a la concepción de la materia como principio del mal (o no las toma en cuenta en sus escritos que han llegado hasta nosotros), a la vez que no parece haber distinguido claramente dos sentidos de materia (uno propiamente platónico y otro aristotélico), de tal modo que uno se aplicara exclusivamente al problema del mal y otro a la composición ontológica del ente.

Primeramente, puede decirse que la materia es para Eckhart principio del mal entendido como negación, privación o defecto del ser creado, y que de ese modo no entiende la materia en sentido aristotélico sino en un sentido más amplio como se ve en la cita siguiente:

La razón es primeramente que el mal proviene de la materia, como se dijo recientemente, ya que la materia casi no es, como dijo Agustín, o no es, como dijo Platón, además porque la materia es pura potencia o ser potencial. Potencia y acto, ser posible y ser (en acto) se oponen mutuamente (LW III, núm. 551, p. 481, 6-9).

Sin embargo, Eckhart utiliza también el concepto de materia en un sentido propiamente aristotélico<sup>35</sup> pero interpretándolo de una forma negativa, como afirma en el comentario al evangelio de San Juan y citando al filósofo medieval no cristiano más importante para su pensamiento:

Potencia y materia son responsables de la multiplicidad, acto y forma son responsables de la unidad. Todo padecimiento, privación, defecto y mal le corresponden a las cosas por razón de la materia, como dice Rabi Maimónides en el capítulo IX del tercer libro (de su obra *Guía de los indecisos*). Bien, verdad, perfección le corresponden a las cosas en razón de la forma.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> “Atiende por tanto a lo que dice el filósofo: Materia, forma y privación son los tres principios de las cosas de la naturaleza. Esto mismo es lo que afirma la teología: ‘tres son los que dan testimonio en el cielo’ *Ioh. 5 (...)*” (LW III, n° 441, p. 378, 8-9).

<sup>36</sup> LW III, n° 551, p. 481, 1-3.

Y siguiendo esta idea de la materia como negación o principio del mal establece Eckhart su jerarquía ontológica según la cual cuanto más alto es el grado de perfección de una forma, tanto más está separada y por encima de la materia (ángeles). El hombre ocuparía un lugar intermedio dentro de esta jerarquía por poseer un alma y un cuerpo.

El problema que se puede plantear es el siguiente: Si Eckhart tiene a la materia como principio del mal y a la vez como principio ontológico del ente, entonces parecería 1) que Eckhart no distingue entre mal moral y mal natural, porque ambos tienen uno y el mismo principio, y por consiguiente parecería también que 2) el mal no tiene relación alguna con la volición del hombre, porque su origen se reduce a la materia. Esto último es especialmente importante para Eckhart que, como pensador cristiano, reconoce la responsabilidad moral de cada persona.

Por eso, y por último, quiero hacer ver la relación que establece Eckhart entre la materia, el mal y la voluntad humana. La materia es el principio metafísico del mal, pero dentro de su antropología filosófica el cuerpo va desempeñar la función de la materia como principio del mal, de tal manera que el cuerpo va a ser la razón del mal del hombre.<sup>37</sup>

36 Pero para entender cómo el cuerpo puede ser principio del mal es necesario atender a la teoría del alma del Maestro Eckhart.

Eckhart, basándose en San Agustín<sup>38</sup> y su interpretación del pecado original, distingue jerarquizando tres facultades del alma: a) la víbora o facultad sensitiva, que es lo que tiene el hombre en común con los animales, b) la mujer o la facultad racional, pero sólo en cuanto está dirigida al mundo sensible, y c) el hombre o el intelecto (también razón superior), que es la facultad del alma capaz de aprehender a Dios.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Eckhart dice: “(...) debe uno saber que el hombre se compone de dos naturalezas: una sensitiva y la otra intelectiva, carne y espíritu, materia y forma. Materia y carne constituyen la naturaleza sensitiva, cuyas facultades están unidas a la materia, inmersas en ella y comprendidas por la carne y la materia. La razón del espíritu es la forma, que no está ni inmersa ni vinculada a órgano carnal alguno” (LW II, n° 213, p. 178).

<sup>38</sup> San Agustín, *De trinitate*, 1988, Madrid, BAC, libro 12.

<sup>39</sup> LW I, n° 135, p. 601-25.

En razón de esta última distinción entre razón e intelecto abandona Eckhart el modelo tomista del alma,<sup>40</sup> porque Eckhart, siguiendo el principio aristotélico según el cual iguales se conocen por iguales,<sup>41</sup> tiene que fundamentar ontológicamente en el alma la posibilidad del conocimiento de Dios.<sup>42</sup>

Correspondiendo a esta triple división de las capacidades del alma va Eckhart a distinguir entre tres tipos de conocimiento: sensitivo, racional (pero del mundo material y sensible y partiendo de la información sensorial)<sup>43</sup> y conocimiento de Dios.<sup>44</sup> La distinción entre el primer y segundo tipo de conocimiento no es radical, debido a que la información sensitiva posibilita el conocimiento racional, pero esa diferencia sí será tajante entre los dos primeros y el tercero. De tal manera que Eckhart reducirá la división tripartita de las capacidades del alma y las polarizará en una división entre la capacidad inferior, por la cual el hombre conoce el mundo material (sensitiva o racionalmente), y la capacidad superior que es exclusiva para conocer a Dios. Con esta reducción tajante en dos facultades o capacidades del alma, Eckhart adopta el modelo del alma de Avicena como un conjunto doble de fuerzas, a saber: superiores e inferiores, divididas y diferenciadas tajantemente las primeras de las segundas.<sup>45</sup> Eckhart afirma en su sermón *Vom edlen Menschen* (DW V, p. 109, 7-12):

Uno debe saber primeramente, y esto es algo plenamente evidente, que el hombre posee dos naturalezas: cuerpo y espíritu. (...) Por eso dice el escrito sobre los hombres: hay en nosotros un hombre exterior y otro más, el hombre interior.

<sup>40</sup> O. Langer, "Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund", en *Grundfragen der christlichen Mystik*, Stuttgart: Bad Kannstatt, vol. 5, p. 175.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Met.*, libro 3, B c. 4 1000 b, 6.

<sup>42</sup> O. Langer, "Meister Eckharts Lehre...", *op. cit.*, p. 177.

<sup>43</sup> Ver: LW I, n° 138, p. 604, y DW Prd. 61, y 72.

<sup>44</sup> DW III, Prd. 61, y LW I, n° 141, p. 608-9.

<sup>45</sup> LW I, n° 138, p. 605, 8.

Partiendo de la división entre la facultad inferior y la superior del alma, Eckhart describe el intelecto humano con las mismas características del intelecto divino; dice en el sermón 69 (DW III, p. 169, 1-5):

Hay una fuerza en el alma que es la razón. Ella tiene desde un principio, siempre y cuando así se lo haya concedido Dios y tenga el sabor divino, cinco propiedades en sí misma. La primera es que está desvinculada del aquí y ahora. La segunda es que no tiene otra que se le iguale. La tercera que es pura y sin mezcla. La cuarta es que en sí misma es activa. Y la quinta es que es una imagen.

El propósito de Eckhart es afirmar, contra Aristóteles y Santo Tomás, que el intelecto y su conocimiento esté supeditado al cuerpo o a la información de los sentidos o algún proceso de la razón inferior. Eckhart retomará en este sentido la tradición averroísta y hará de la renuncia a la influencia del cuerpo (o influencia sensitiva, o de cualquier otra facultad que tenga contacto con él) la condición del conocimiento de Dios,<sup>46</sup> no obstante que Santo Tomás ya había defendido contra el averroísmo la unión del intelecto con todo el cuerpo y, debido a eso, afirmado que sin ese cuerpo sería para el alma imposible cualquier tipo de conocimiento.<sup>47</sup>

Ese conocimiento de Dios lo describe Eckhart primeramente como la participación del intelecto humano en la luz divina.<sup>48</sup> Dios como intelecto puro o agente es luz, y el hombre posee únicamente una chispa de esa luz o intelecto. Dios como intelecto agente ilumina el alma y el alma tiene la capacidad de recibir esa luz, en su propio intelecto pero sin poseerla nunca.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> LW IV, n° 325 p. 421, y LW IV, n° 206, p. 190 s.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 87, a. 1 y E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, 1956, München, Beck, cap. 11, p. 136.

<sup>48</sup> LW IV, n° 505, p. 421.

<sup>49</sup> Eckhart afirma: “‘Nosotros seremos transformados’ por dos razones: primero, porque la forma caduca; segundo, porque la imagen supera a la forma y es algo superior a ella. ‘De claridad a luminosidad’, esto significa de luz natural a luz sobrenatural y de luz de la gracia a finalmente luz de la gloria.” (LW IV, n° 508, p. 423, 4-6).

Lo que esta metáfora sobre la relación de la luz divina (*lux*) con la chispa del alma (*lumen*) significa es la participación del intelecto del hombre en el intelecto activo de Dios.<sup>50</sup> Y cuando ha alcanzado la iluminación divina a través del intelecto agente dice Eckhart que el hombre se ha unido a Dios (o que Dios ha nacido en el alma del hombre o que el hombre es la imagen misma de Dios). De tal manera, que para Eckhart la bondad del hombre no consiste en una conducta determinada, sino primeramente, a la manera platónica,<sup>51</sup> en un estado del alma. Ese estado del alma consiste en la iluminación del intelecto humano por el divino, y en ese estado no es posible el mal porque esa unidad implica que la voluntad personal ha adoptado la voluntad divina. Y en este sentido hay que interpretar sus enigmáticas palabras del libro *Consuelo divino*:

Y por eso, porque Dios quiere en cierta manera que yo haya pecado, de tal forma que yo tampoco querría no haberlo cometido, porque de esa forma se cumple la voluntad divina y eso es un hecho justo. De esa forma, quiere el hombre prescindir de Dios a la manera divina, y por Dios y por causa de Dios estar separado de Dios. Y esta es la forma correcta del arrepentimiento; de esta forma es la pena del pecado sin pena. Como para Dios una mala pena es pena sin pena alguna (DW V, BgT, p. 22, 6-11).

El hombre posee por naturaleza la facultad de aprehender la luz divina o intelecto agente que emana de Dios, pero si el hombre no vuelve su atención exclusivamente al interior de su alma y desatiende toda otra influencia del cuerpo y de sus facultades cognoscitivas no puede unirse o conocer a Dios.<sup>52</sup> Esta condición es en principio exigida para todo conocimiento: Partiendo de Aristóteles<sup>53</sup> el intelecto tiene que ser como una pizarra en blanco (*tabula rasa*) para estar en condi-

<sup>50</sup> DW I, Prd. 10, p. 162, 2.

<sup>51</sup> Platón, *Protágoras*, 335a s., 345d s., y *Menón* 77b. 78b, y *Leyes* v, 731c; IX, 860d s.

<sup>52</sup> DW I, Prd. 10, p. 163, 8-14.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Del Alma*, libro 3, cap. 5, 429b-430a.

ciones de conocer.<sup>54</sup> Eckhart extrema esta condición y exige se elimine toda influencia del cuerpo, o toda influencia cognitiva de su intelecto pasivo (en forma de representación, *i.e. phantasma*), para poder alcanzar la unidad con Dios. De tal manera que no hay como en Averroes una transformación del intelecto pasivo en activo por Dios, sino antes bien una ‘destrucción’ del intelecto pasivo y sus contenidos cognoscitivos (así como de la información sensitiva).<sup>55</sup> Debido a esto, Otto Karrer y Konrad Weiß han afirmado que la unidad del hombre con Dios que propone Eckhart es una reducción del hombre a la facultad del alma que recibe la luz de Dios.<sup>56</sup> De tal modo, que la unidad no englobaría al cuerpo del hombre, ni siquiera al alma completa, sino únicamente a la facultad del alma capaz de aprehender la luz divina.

La consecuencia de este pensamiento para la ética es considerar al cuerpo, y a todo aquello que no conduzca al conocimiento y unidad con Dios, como razón del mal. Y esto por dos razones: 1) porque el conocimiento que se obtiene a través de la información de los sentidos (o por abstracción a partir de esa información) no tiene ninguna relevancia para el conocimiento de Dios<sup>57</sup> y, por esto mismo, para la unidad del hombre con Dios, y 2) porque el cuerpo impide la libre acción del intelecto por la fuerza de su concupiscencia.

Apoyándose en Maimónides expresa Eckhart esta idea en su comentario al libro del *Éxodo*:

En relación con esto se encuentra lo dicho por Maimónides en el libro tercero capítulo XXIII, a saber: “en cada hombre habitan dos criaturas; una buena y otra mala”. Por criatura buena entiende él la razón y la

<sup>54</sup> B. Welte, “Der mystischer Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hitergrund”, en *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, 1980, Hrsg. Udo Kern München: Kaiser/Grünwald, p. 100.

<sup>55</sup> Ph. Merlan, “Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts”, en *Autour d’Aristote. Réueli d’Etudes de philosophie ancienne et médiévale offer à Alenxandre Mansion*, 1955, Louvain, Zeitschrift, p. 563.

<sup>56</sup> O. Karrer, “Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart”, en *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, 1928, Würzburg, UTB, Heft 19, p. 30.

<sup>57</sup> DW II, Prd. 36b, p. 202, 4-9.

forma en el hombre, por criatura mala la facultad sensitiva y la materia y todo aquello material en el hombre. (...) “Toda corruptibilidad, carencia, imperfección y todo pecado del hombre son consecuencia de su materia y no de su forma. El auténtico freno y subyugación de la concupiscencia, así como de toda otra manifestación de la materia, se dan gracias a la forma” (LW II, núm. 214, p. 179-180).

La concupiscencia representará en general la fuerza del cuerpo, o de la carne, que contrarresta la disposición del intelecto para unirse a Dios.<sup>58</sup> Incluso al estado de pecado lo concibe Eckhart a la manera en que Platón concibió el mal, como desorden producido por la materia, lo que en el ámbito antropológico representa el dominio o gobierno del cuerpo sobre el intelecto:

‘Eso fue’ y es ‘la condición recta del hombre’, cuando la facultad sensitiva obedece a la razón inferior y se encuentra a ella subordinada, mientras que ésta última se encuentra subordinada y adherida a la razón superior y ésta a su vez a Dios, según las palabras: “Dios hizo al hombre rectamente” (Eccl. 7, 30). (...) Éste fue el estado de la naturaleza humana antes del pecado, el estado de inocencia.

Después que el vínculo de la razón superior del hombre y de su subordinación a Dios se destruyó por causa del pecado (...) se disolvieron todos los vínculos de las facultades del alma, tanto la facultad sensitiva como la razón inferior de la razón superior y su dominio. (...)

El estado del hombre después del pecado consiste en que el hombre sólo por la gracia divina puede rehacer su vínculo con Dios. (LW I, n° 143-5, p. 612-3).

Si el cuerpo del hombre es principio del mal, porque a través de la fuerza de la concupiscencia se trastoca el orden primigenio impuesto por Dios, entonces el camino a la unidad con Dios será concebido por

<sup>58</sup> Naturalmente la idea del pecado como *actus contra rationem* ha sido utilizado en toda la tradición posterior a Platón y anterior a Eckhart, por ejemplo en el neoplatonismo: Proclo: *Über die Existens...*, § 27, y en la alta Edad media: Tomás de Aquino: *S. Th.*, II-II, q. 153, a. 2; II-II, q. 168, a. 4.

Eckhart de la misma forma en que lo enseñó Platón:<sup>59</sup> como optar por la muerte, o como un ir muriendo, o sea irse apartando del cuerpo o materialidad. Afirma Eckhart en el sermón 8:

Nosotros loamos la muerte en Dios, con el fin de ser llevados por él a un ser que es mejor que la vida. Un ser en donde nuestra vida vive y con lo cual nuestra vida devenga ser. El hombre debe entregarse voluntariamente a la muerte y morir para con eso le sea dado un nuevo ser. (DW I, Pred. 8, 4-7).

Este enfoque del problema del mal es a primera vista una concepción muy platónica<sup>60</sup> y poco cristiana. La solución de Eckhart al problema del mal adoptará un matiz propiamente cristiano cuando se pregunte por la responsabilidad moral del hombre, que sólo será patente en su pensamiento con relación a la superación del mal. Y nuevamente en este contexto aparecerá la lógica negativa de Eckhart como proceso que libera al hombre del mal mediante el abandono o renuncia de sí mismo que lo lleva a la unidad con Dios. Eckhart afirma tajante en su sermón 39:

42 | (...) si ha de hacer Dios algo contigo o en ti, entonces debes primeramente reducirte a nada. (DW II, Pred. 39, p. 256, 2-3).

La negación del hombre en este contexto ético debe ser entendida como la superación mediante la negación de un estado ontológico para alcanzar otro superior. Lo que quiere decir que para Eckhart ética y ontología forman una unidad. Este enlace de ontología y ética que

<sup>59</sup> Platón, *Phaidon*, 64a s., 67b s., 79c-81a.

<sup>60</sup> Platón, *Phaidon*, 66b-67b. Y ver F.P. Hager, "Die Vernunft und das Problem des Böse im Rahmen der platonischen Ethik und Methaphysik", en *Noctes Romanae*, 1963, Bern-Stuttgart-Leipzig, Reclam, Bd. 10, pág. 15-43. Ciertamente la noción de orden y desorden como fenómenos emparejados al bien y al mal tienen también una larga tradición en el pensamiento cristiano, como por ejemplo en Tomás de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 1; *Mal.* q. 2, a. 9 ad 2, y q. 7, a. 1; ver: 25, 5, pero los paralelos entre Platón y Eckhart son mucho más grandes que entre Eckhart y Tomás de Aquino.

hace Eckhart ha sido definido por Schönberger como una 'ontologización' de la ética,<sup>61</sup> según la cual tanto la conducta justa del hombre como su conducta pecadora son resultado de un estado del hombre y no de sus hábitos o costumbres.<sup>62</sup> El ser del hombre, entendido como un *estar en o estar fuera de*, determina la bondad o maldad de sus actos y no la conducta misma. Por eso, el requerimiento ético de Eckhart está dirigido a un *dejar de ser* (ente con mezcla de no-ser o materia, donde domina la concupiscencia) *para llegar a ser* (ente en la unidad con Dios).<sup>63</sup>

Cuando el hombre alcanza la unidad con Dios, entonces la conducta moral pasa a un segundo nivel de importancia, ya que en tanto se esté *en Dios* se actuará adecuadamente.

La superación del mal comprende en la filosofía moral de Eckhart dos partes: una ontológica entendida como superación de la corporeidad o concupiscencia, pero también como ser un *éste o aquél* (o sea, superación de la individualidad), y otra parte, propiamente ética, entendida como negación o abandono de uno mismo,<sup>64</sup> como la negación del yo que se erige como la media suprema del ser a través del querer, conocer y tener.

<sup>61</sup> R. Schöenberg, "Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung de Ethik bei Eckhart", en FS Robert Spaemann, *Oikeiosis*, Hrsg. R. Low, Weinheim-Freiburg, Herder 1987, p. 255.

<sup>62</sup> Con esta posición se encontrará el Maestro Eckhart en el punto diametral opuesto a la concepción de Tomás de Aquino, pues para el Aquinante la bondad o maldad del hombre siempre remite a un hacer antes que a un ser del hombre. Ver: Tomás de Aquino, I-II, q. 72, a. 1-2, y I-II, q. 75, a. 1.

<sup>63</sup> La renuncia a la Diferenciabilidad del Hombre, como ser un esto o lo otro (*hoc et hoc*), para poder llegar a ser una idea en Dios, se ve claramente en el sermón alemán (*deutsche Predigt*) 46.

<sup>64</sup> A este respecto pueden mencionarse muchos lugares tanto en la obra latina como alemana de Eckhart, como: LW I, n. 130, p. 284, 5-8, y asimismo en n. 138-9, p. 291-2, y LW III, n.º 51, y 55, p. 42 y 46, y LW III, n.º 480, p. 413, y LW III, n.º 484, p. 416. Y además, pueden también consultarse las siguientes obras de Eckhart acerca de su afirmación que el amor a uno mismo o a las creaturas (sin relación alguna a Dios), raíz y causa de todo mal, de toda carencia e imperfección: LW IV, n.º 187, p. 175, y Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 77, a. 4, y I-II, q. 72, a. 2.

Sólo cuando el hombre ha renunciado a su propio yo alcanza el estado de pobreza necesario para unirse a Dios. Y esta pobreza de espíritu es entendida por Eckhart, en contraposición con Alberto Magno, del siguiente modo:

El obispo Alberto (magno) dice que el hombre pobre es aquel que en todas las cosas que ha creado Dios ninguna complacencia encuentra. Y eso está bien dicho, pero yo digo mejor y entiendo la pobreza en un sentido más elevado: el hombre pobre es aquel que nada desea, nada sabe y nada tiene (DW II, Pred. 52, p. 488, 3-6).

Partiendo de esta cita hay que destacar que la relevancia de la voluntad del hombre se hará patente para Eckhart siempre en forma negativa, *i.e.* como renuncia, ya sea renuncia a la influencia del cuerpo o renuncia al propio ego. Cuando el hombre se ha desposeído de sí mismo, puede adoptar la voluntad divina como medida de su propio querer, saber y poseer: en resumen, como medida de ser bueno. Ciertamente Eckhart afirma ya esta idea claramente en sus sermones de juventud.

44

Así es con todas las cosas: Ahí dónde yo no deseo nada para mí, ahí desea Dios por mí. Ahora ¡pon atención! ¿Qué desea Dios por mí, cuando yo no deseo más por mí? Ahí, donde yo he abandonado mi yo, ahí debe Dios desear todo por mí, como cuando él desea para sí mismo, ni más ni menos, y en la misma medida en que él desea para sí. (DW V, Rede der Unterweisung, p. 187, 6-9).

### Conclusión general

Eckhart intenta explicar la pobreza de espíritu, necesaria para la unidad con Dios, de dos maneras: una epistemológica, como conocimiento de Dios a través del intelecto del hombre; y otra moral, como renuncia o abandono de uno mismo. En ambos casos la lógica negativa de Eckhart juega un papel primordial: en el primer caso, como negación de la

influencia de los sentidos e intelecto pasivo; y en el segundo, como renuncia a la propia voluntad.

Quiero insistir, que en sentido moral significa pobreza de espíritu, no el tener una 'buena voluntad' o una 'voluntad bien intencionada'; optar por la voluntad divina a costa de la propia. Porque remitiéndonos al comienzo de esta reflexión sobre la pobreza y el problema del mal, vemos que Eckhart interpreta la materia principio del mal en sentido fuerte, *i.e.* como condición suficiente del mal. Lo que significa que sólo cuando el hombre niegue o se deshaga de la materia podrá alcanzar la unidad con Dios.

Si consideramos la intención de Eckhart de darle un sentido ortodoxo a la concepción de pobreza de espíritu de Margarita de Porete, entonces hay que terminar haciendo referencia al proceso inquisitorial en su contra.

En 1326 el obispo de Colonia, Heinrich von Virneburg, abrió un proceso inquisitorial contra Eckhart, el único contra un maestro de teología en toda la Edad media. La razón del mismo no es nada clara: Karrer menciona el conflicto existente entre dominicos y franciscanos, *i.e.* con el proceso contra Eckhart se habría pretendido debilitar a la orden de los dominicos. Otra razón alude a su contacto con el movimiento religioso de las beguinas. El caso es que el 26 de septiembre de ese año se presentó una lista con 59 sentencias heréticas obtenidas principalmente de su obra en alemán. Eckhart respondió a la acusación en su famoso escrito de defensa (*Rechtfertigungsschrift*) donde no sólo refutó las objeciones puestas a su obra sino también puso en duda el proceso inquisitorial mismo, ya que era un privilegio de su orden el responder únicamente frente a la Universidad de París o frente al mismo Papa. El proceso no tuvo su desenlace en Colonia sino en Avignon, donde residía el Papa Juan XXII. El 27 de marzo de 1329 fue publicada la Bula *In agro dominico* donde se condenaban 28 sentencias extraídas de la obra de Eckhart. Se cree que para entonces el autor ya había muerto y no supo de la condena definitiva de su obra. La bula sostiene que Eckhart antes de su muerte abjuró de cualquier sentencia o idea que pudiera ser o sonar herética.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# ¿ES POSIBLE HABLAR HOY DE FILOSOFÍA? UNA INVITACIÓN A FILOSOFAR\*

*Carlos Mc Cadden\*\**

## 1. La tarea de desmitificar la filosofía

Hablar de filosofía ante la Asociación Empresarial Mexicano Suiza (AEMS) puede resultar extraño para algunos. Quisiera aprovechar este extrañamiento para reflexionar con ustedes aquí esta tarde.

Creo que el maestro del extrañamiento<sup>1</sup> es Bertolt Brecht (1898-1956). Él hizo uso del extrañamiento en su teatro experimental (*Über Experimentelles Theater*).<sup>2</sup> Según Brecht, extrañarse ante alguna cosa significa simplemente tomar ese algo que resulta conocido, obvio y autoevidente para despertar curiosidad y admiración.<sup>3</sup>

\* Conferencia pronunciada en la reunión mensual ordinaria de la Asociación Empresarial Mexicano Suiza, A.C. (AEMS), asociada a la *Unión de cámaras de comercio suizas en el extranjero*, el viernes 24 de septiembre de 2004, en el Club de Industriales de la ciudad de México.

\*\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

<sup>1</sup> Extrañamiento, del alemán *Verfremdung* y no *Entfremdung* (enajenación).

<sup>2</sup> Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater 3*, 1933-1947, Suhrkamp Verlag, p. 79 s.

<sup>3</sup> Cfr. Frederick Ewen, en *Bertolt Brecht, his life, his art and his times*, 1969, New York, The Citadel Press, p. 218. El texto de Brecht dice: "Was ist Verfremdung? Einen Vorgang oder einen Charakter verfremden heisst zunächst einfach, dem Vorgang oder dem Charakter das Selbstverständliche, Bekannte, Einleuchtende zu nehmen und über ihn Staunen und Neugierde zu erzeugen", Bertolt Brecht, *Über Experimentelles Theater*, en *Schriften zum Theater 3*, 1933-1947, Suhrkamp Verlag.

Los escritores románticos lucharon mucho por hacer de lo familiar, usual, normal y cotidiano algo inusual, anormal y poco familiar. Pensaban que lo habitual encubre, que lo usual realmente es inusual. De allí que Hegel (1770-1831) escribiera que lo conocido, precisamente por conocido, nos resulta desconocido.<sup>4</sup> El extrañamiento nos advierte del peligro de nuestros prejuicios y nos libera de ellos, porque nos vuelve a poner ante las cosas tal como son.

Creo que todos los aquí presentes estamos de acuerdo en que el traer a la filosofía aquí para hablar de ella ahora resulta curioso, y quizá desconcertante. Resulta extraño porque hay una evidente distancia entre la filosofía y los negocios. Mas es justamente de esta distancia de lo que quiero sacar provecho. Doy por cierto que en una asociación empresarial tenemos una gran ventaja para acercarnos a la filosofía, pues la filosofía nos aparece como distante.

Nos resulta familiar esta distancia entre la filosofía y los negocios. Sobre los fenómenos que nos resultan familiares rara vez nos hacemos preguntas. La cuestión está en saber por qué sentimos esta distancia. Quiero que este extrañamiento, que esta curiosidad, se convierta en admiración. Imagino que este desconcierto se debe a que la cultura contemporánea en que vivimos nos dice que la filosofía representa un callejón sin salida. Es la gente común y corriente la que nos invita rápidamente a dejar de pensar en la filosofía como algo positivo. No me parece exagerado decir que es usual, absolutamente normal y familiar, tener un concepto negativo de la filosofía. Nuestros pensamientos sobre la filosofía encuentran ahí justamente su fin.

Hasta aquí llega nuestra curiosidad. Hemos tenido suficiente. No queremos oír más hablar de filosofía. Ya sabemos lo que tenemos que saber sobre tan desvirtuado saber.

Juzgamos poco seria a la filosofía. Este juicio se apoya en por lo menos dos razones, o, quizá, diría yo, en dos grandes malestares de nuestra cultura contemporánea:

<sup>4</sup> La cita exacta es: “Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido”, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1991, México, FCE, p. 23.

i) El primero consiste en la idea de que la filosofía ha quedado aplastada y humillada por la ciencia. Existe una especie de imperialismo de la ciencia moderna. Se diría que la física, la química, la medicina, y en general todas las ciencias modernas, han terminado por desterrar científicamente a la filosofía del ámbito de nuestra cultura. Cualquier hombre educado de este siglo ve que nuestra cultura considera que no hay más verdad que la que las ciencias tienen que ofrecernos. Este saber científico es todo a lo que podemos y debemos aspirar.

Bertrand Russell (1872-1970), uno de los más grandes filósofos del siglo XX, dice que “muchos [hombres], bajo la influencia de la ciencia [...] se inclinan a dudar que la filosofía sea algo más que una ocupación frívola e inútil, con distinciones que se quiebran de puro sutiles y controversias sobre materias cuyo conocimiento es imposible”.<sup>5</sup>

ii) Un segundo gran malestar hacia la filosofía es causado por los mismo filósofos. La filosofía se ha desprestigiado a sí misma. René Descartes (1596-1650), el gran matemático y filósofo francés, en su *Discurso del Método* (1637) decía “que la filosofía [sólo] proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios”.<sup>6</sup> Obsérvese que Descartes no dijo que la filosofía proporcionara medios para hablar con verdad sino solamente con verosimilitud.

Por su parte, el filósofo inglés David Hume (1711-1776), enseñaba que: “Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma.”<sup>7</sup>

Estas ideas son para nosotros familiares, pero yo estoy hoy aquí para invitarlos a reconsiderar estos malestares de nuestra cultura.

<sup>5</sup> Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*, 1977, México, Editora Nacional, trad. J. Xirau, p. 178.

<sup>6</sup> René Descartes, *Discurso del Método*, 1975, Espasa-Calpe, Madrid, p. 33 s.

<sup>7</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 1977, Madrid, Editora Nacional, 2 vols., p. 77.

Les pido que miren por un momento el reloj que llevan en el brazo y lo examinen. Pedirles que observen su reloj es pedirles que miren algo que ven constantemente, algo que conocen. Es más, quizá lo han visto varias veces desde que empecé a hablar. Pero si hago esta petición es porque quiero sacarlos de la manera habitual en que miran su reloj, quiero que abandonen eso que nada nuevo tiene que decirles su reloj. Algo semejante les pido que hagan sobre la filosofía y los filósofos. Les pido que vean la filosofía como si fuera algo extraño, algo desconocido, y, encontrándola extraña, la redescubran.

Busco partir de lo que se piensa familiarmente sobre la filosofía con el fin de mostrar lo que verdaderamente es. Pienso que la filosofía no es ajena a los seres humanos y menos a los empresarios; sin embargo, estoy consciente de que para que nos resulte interesante hacer filosofía primero habría que removerla de los lugares comunes y de las banalidades que se dicen de ella.

Creo que es necesario decir que filosofar no sólo es algo que todos podemos hacer, sino que todos hacemos. Tengo la seguridad de que todos filosofamos, más o menos bien, pero filosofamos. Ciertamente, todos estamos seguros de que tenemos derecho a pensar y a tener nuestras propias ideas, pero no nos quedamos allí, todos tenemos nuestras propias ideas y nuestras propias convicciones sobre los temas filosóficos fundamentales.

Es un hecho, pensamos y filosofamos; no obstante, cuando se nos habla de filosofía, o se nos invita expresamente a filosofar, la percibimos como ajena. Estoy seguro de que todos los que estamos aquí nos hemos hecho preguntas fundamentales: ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿de qué soy responsable?, ¿qué diferencia hay entre bien y el mal?, ¿qué es la realidad?, ¿en qué se distingue lo real de lo irreal?, etc. Pero si se nos acerca algún filósofo, que supuestamente es experto en la materia, y pretende dar respuesta a estas preguntas, normalmente hacemos caso omiso a sus propuestas. Pensamos sinceramente que la filosofía no tiene nada que decirnos.

Hay aquí una ambigüedad interesante. Si yo les dijera que soy filósofo y que pretendo exponerles lo que pienso de las principales

preocupaciones humanas, creo que quizá escucharían mis opiniones. Sin embargo, si yo buscara dar un paso más y propusiera que la filosofía tiene algo que decirnos, entonces pensarían que me excedo. Si yo pretendiera hacer de mi pensar privado un pensar público, si yo dijera que se puede conocer la verdad sobre las principales preocupaciones humanas, entonces sería percibido como alguien que se propasa y exagera. Sería difícilmente escuchado.

Yo creo que cualquiera de ustedes concedería que mis preocupaciones personales e incluso mis respuestas filosóficas personales son auténticas y respetables, pero lo que no tolerarían sería mi pretensión de ir más allá. Esta manera de pensar produce filósofos privados, y todos lo somos. Pero no produce respuestas definitivas, porque de algún modo en el fondo pensamos que no existen las respuestas verdaderas. Sabemos que hay preguntas fundamentales pero curiosamente parece que no vemos que el preguntar se vuelve inmediatamente inútil si se pretende que no existen respuestas verdaderas. Si tenemos las preguntas es porque existen las verdaderas respuestas, pues sería absurdo, por ejemplo, tener hambre si no existiera la comida.

Esta conciencia colectiva errónea en la que vivimos parece estar muy conforme con la posibilidad de vivir toda la vida con cuestiones filosóficas fundamentales no contestadas, sin percibir que esto resulta absurdo, pues con esto se destruye no sólo la posibilidad de responder sino las preguntas mismas. Si no es posible contestar de qué color es el tapete de esta sala, entonces no tiene sentido la pregunta por su color.

Antes de pronunciar una oración fúnebre sobre la filosofía en general, me parece necesario restablecer en los hombres de hoy, y en particular en los hombres de negocios, la conciencia de nuestro poder creativo y de nuestra capacidad de respuesta a las cuestiones humanas fundamentales. Es imperativo volver a entregar al hombre de negocios su preciada posesión y provocarlo para mostrarle que puede filosofar y que puede apreciar la filosofía.

Hay que hacer todo lo posible por recuperar las preguntas más humanas, logrando así una nueva actitud hacia la filosofía. Hay que

percibir a la filosofía como aquello que puede intervenir en nuestro proceso personal y social, que no sólo toma al mundo como es sino que busca transformarlo. Me parece que es en este sentido como se debe entender el reciente esfuerzo hecho por la AEMS de darse un código de conducta: la AEMS ha hecho un público reconocimiento a una parte de la filosofía llamada ética, reconoce que sin ética no hay negocio que pueda sobrevivir, porque así es el ser humano. La AEMS nos enfrentó a una parte, hoy busco invitarlos a pensar en la filosofía como un todo y no sólo en la ética.

Es extraño, decía yo al principio, hablar de filosofía hoy aquí. Espero que de este extrañamiento resulte un autorreconocimiento. Debemos reconocer que poseemos las preguntas más humanas y que tenemos necesidad de responderlas. Tenemos necesidad de responderlas para ser más plenamente humanos, y también, por qué no decirlo, para ser más plenamente empresarios.

He aquí la primera tarea de la filosofía: desmitificarse; debemos abandonar nuestra manera habitual de pensar sobre la filosofía.

## 52 | 2. Lo que busca la filosofía

Ahora me gustaría mostrarles el mundo como creo que verdaderamente es y no como dicen los científicos que es. En el mundo no sólo existen las preguntas que tratan de responder la Física, la Química, la Medicina y la Economía, por mencionar solamente algunas ciencias. En todos los hombres existen las preguntas aún más auténticamente humanas. Éstas son las que pretende responder la filosofía y que las ciencias no responden. Así es el mundo de los humanos: en él existen preguntas que las ciencias no responden, y no las responden sencillamente porque no pueden, y, sin embargo, requieren respuesta.

Debemos tener en mente que hay una gran diferencia entre la actividad de los científicos y la de los filósofos. Las ciencias conocen; el filósofo, en cambio, pregunta qué es conocer. Los científicos sientan leyes; los filósofos se preguntan qué es una ley. “El hombre ordinario

habla del sentido y finalidad. El filósofo estudia qué hay que entender propiamente por sentido y finalidad. Así, la filosofía es también una ciencia radical, pues va a la raíz de manera más profunda que ninguna otra ciencia. Donde las otras se dan por satisfechas, la filosofía sigue preguntando e investigando.”<sup>8</sup> La filosofía es, pues, un saber distinto, es una “ciencia de los problemas límite y de las cuestiones fundamentales”<sup>9</sup> y por ello una ciencia radical.<sup>10</sup>

Decir que estas cuestiones fundamentales son inescrutables es simplemente falso. Podemos hacer como que no existen. Sí, pero cuánto tiempo. Nos fuerza a salir de esa falsa ilusión el que casi inevitablemente nos preguntamos por nuestro existir. También nos preguntamos por el existir de los demás seres humanos, por el existir del mundo y del universo, y así casi sin querer nos hacemos la pregunta filosófica por excelencia: ¿Qué es existir? El famoso filósofo alemán Martín Heidegger inicia su libro, *El ser y el tiempo* (1927), con la explicación de la pregunta filosófica más importante, la pregunta que interroga por el sentido del ser.<sup>11</sup>

Heidegger piensa que el gran problema de la filosofía contemporánea es que la pregunta que interroga por el ser ha caído en el olvido, ha enmudecido como pregunta expresa de una investigación efectiva. Por ello considera necesario reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser, pues siendo objeto del supremo esfuerzo del pensamiento, ha sido, desde hace mucho, trivializada.<sup>12</sup>

La filosofía primera se interroga por el ser de las cosas, contempla el ser en cuanto ser y lo que le corresponde de suyo.<sup>13</sup> Cuando hablamos nos referimos con naturalidad a lo que existe como si supiéramos qué es el ser o qué es existir. Rara vez nos preguntamos por el existir de los entes.

<sup>8</sup> J.M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, 1997, Herder, Madrid, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, 1993, Buenos Aires, Planeta-Agostini, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1982, Madrid, Gredos, edición trilingüe de Valentín García Yebra, p. 150. (1003121 s.)

Creo que la invitación original a filosofar la hizo por primera vez, en su famoso poema ontológico, el filósofo griego Parménides (c. 480 a.C.): “Hay que decir y pensar que el Ser existe, ya que es a Él a quien corresponde la existencia, en tanto es negada a lo que no es. Te invito a que consideres esto.”<sup>14</sup>

Veinticinco siglos después, para Heidegger la pregunta filosófica fundamental es la misma: ¿Por qué hay algo y no más bien nada?<sup>15</sup> Ésta es al parecer la primera de todas las preguntas. Como tela de fondo se encuentra la pregunta por la nada. “Pero la Nada no es. Podemos hablar de ella sólo porque posee una apariencia de ser.”<sup>16</sup> “La nada absoluta es estrictamente impensable, porque no podemos incluso negarle la existencia, a menos de que primeramente la pongamos en la mente como algo que debe ser negado.”<sup>17</sup>

Nos encontramos en terrenos propiamente filosóficos y responder a estas preguntas no es ciertamente fácil. Pero no es posible descartar estas preguntas como inexistentes, ni desecharlas por incontestables. Percibimos con agudeza que estas preguntas se nos plantan enfrente. Entendemos que no podemos contestar con simples cuentos. La filosofía no se dedica a contar cuentos de los entes, sino a apresar el ser de los entes.<sup>18</sup>

“Si observamos la historia de la filosofía –desde el viejo Tales de Mileto hasta Merleau-Ponty y Jaspers–, hallamos con reiteración que el filósofo ha tratado siempre de esclarecer la realidad.”<sup>19</sup> Pero qué es esclarecer sino decir lo que las cosas son. Es imperativo afirmar en contra del escepticismo que es posible decir algo de algo. *Ti kata tinos*, decía Aristóteles.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Parménides, *Sobre la naturaleza*, en Fragmentos (Parménides-Zenon-Meliso), 1965, Buenos Aires, Aguilar, p. 53.

<sup>15</sup> Martín Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 1997, Barcelona, Gedisa, p. 11.

<sup>16</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, 1976, Buenos Aires, Losada, p. 63.

<sup>17</sup> Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 1973, Madrid, Rialp, p. 354.

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>19</sup> J.M. Bochenski, *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> Τι κατὰ τινός. Cfr. Ernst Tugendhat, “Ti kata tinos”. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 2003, Verlag Karl Alber Freiburg/München.

Es necesario afirmar que la filosofía es la ciencia de la verdad,<sup>21</sup> porque lo más verdadero es que las cosas son. No obstante, la “investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo”.<sup>22</sup> Ningún ser humano “puede tener en todo caso un saber de las cosas, que las penetre en todo lo hondo y ancho [...sin embargo,] a pesar de la imposibilidad de hallar una respuesta que satisfaga definitivamente, el hecho de estar a la caza, en búsqueda amorosa de lo que es absolutamente digno de saberse y de la sabiduría que hace verdaderamente sabios, es lo que constituye precisamente el filosofar”.<sup>23</sup>

Hay verdades de las que puede dudar, sin caer en graves dificultades. Yo, ciertamente, puedo decir *que estoy frente a ustedes y que no estoy frente a ustedes*. Nada me lo impide. Pero no puedo decirlo con verdad, no puedo decirlo sin contradecirme. En este momento no puedo decir, con verdad, que es de día y que es de noche. No puedo decir que estoy hablando con ustedes y que no estoy hablando con ustedes. Si lo hiciera, en ese instante dejarían de escucharme porque lo que digo resultaría ininteligible.

De aquí obtenemos la primera ley o el primer principio de la filosofía, a saber, que *es imposible ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto*.<sup>24</sup> Ya tenemos no sólo el objeto de la filosofía primera sino su primer principio, la filosofía estudia lo que es y al hacerlo no puede decir, sin equivocarse, que lo que es, no es.

¿Qué pensarían ustedes de un empresario que se contradijera? ¿Qué dirían de un empresario que no sabe qué es realmente y qué no lo es? ¿Se puede ser empresario con este desconocimiento de la realidad? ¿Es conveniente que un empresario conozca qué es la realidad en general, y profundice en ello?

<sup>21</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 86. (993b20 s.)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 85. (993a30 s.)

<sup>23</sup> Josef Pieper, *Defensa de la Filosofía*, 1973, Barcelona, Herder, p.82.

<sup>24</sup> Cfr. Carlos J. Mc Cadden, “Leibniz’s Principle of Contradiction is Not What Aristotle Called The Most Certain of All Principles”, en *Aletheia*, VII, 2003, Bern, An International Yearbook of Philosophy, Peter Lang AG, European Academic Publishers (1995-2001): 469-485.

### 3. Filosofar es pensar la realidad

Visto desde otro punto de vista, filosofar se puede entender como el pensar la realidad. En este sentido el trabajo de filósofo consiste en pensar. ¿Pero, en qué piensa el filósofo? La respuesta es simple, piensa la realidad. No en un aspecto particular de la realidad sino en la realidad como totalidad. El filósofo trata la realidad en general. Trata de penetrarla, de descifrarla.

Si ver es fundamental y no ver es grave, no entender es gravísimo. Los filósofos desean contemplar la verdad de la realidad, porque la realidad es verdadera. Estas dos cosas son verdaderas, lo que tenemos a nuestro alrededor no solamente existe sino que nos muestra lo que es. Las sillas en las que están ustedes sentados no sólo existen como sillas sino que son verdaderamente sillas y muestran su ser verdadero ser de sillas. Es decir, las sillas son y son inteligibles, se pueden entender.

Ésta es la pretensión, y ciertamente resulta espectacular. ¿Acaso la realidad se deja pensar? No tendrán razón los escépticos cuando dicen que es imposible conocer la realidad y en particular que es imposible conocer lo que cada cosa es. No será mejor concluir con Wittgenstein (1889-1951) que aquello “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.<sup>25</sup>

Yo creo que no, no hay que callar, sino que es necesario pensar y sobre todo, decir lo pensado. Pensar se puede definir como el movimiento en nuestra mente de nuestras ideas, imaginaciones y conceptos. Por muy raro que parezca, no hay un hombre que no piense, que no filosofe.<sup>26</sup> Un filósofo que piensa con seriedad no deja que sus ideas y conceptos floten libremente ante él, sino que los endereza rigurosamente a un fin. Y ese fin es saber. Así el pensamiento filosófico disciplinado se ordena a conocer.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 1995, London and New York, Routledge, p. 188.

<sup>26</sup> Cfr. J.M. Bochenski, *Introducción...*, *op. cit.*, p.23.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

Es obvio que no todo lo que pensamos nos lleva a la verdad. ¿Cómo puede el pensamiento convertirse en saber verdadero? Para esto se requieren dos condiciones: i) primero, tenemos que entender que los objetos que queremos conocer deben estar frente a nosotros. Si nos son dados, basta el abrir los ojos, o dirigir hacia ellos nuestra inteligente atención para conocerlos. Pues, si no nos son dados o si están ausentes, entonces por más que pensemos ningún objeto se podrá traer cerca.<sup>28</sup>

ii) La segunda condición debe tener en cuenta que el entendimiento humano no puede abarcar de golpe un objeto dado, es menester mirar cada aspecto, cada cara, una tras otra y compararlas entre sí. Así, vamos describiendo y conociendo poco a poco cada objeto que nos es dado, y eventualmente podemos estar en posibilidad de inferir, por medio de la deducción, otros conocimientos a partir de los primeros.<sup>29</sup>

De este modo, el pensamiento humano, o bien, capta su objeto de conocimiento, o deduce a partir de conocimientos previamente adquiridos. Por ello se dice que el filósofo induce o deduce.<sup>30</sup>

#### 4. Una invitación a filosofar y a hacer negocios

Para finalizar esta breve conferencia me gustaría invitarlos a filosofar. El ambiente propicio para filosofar es la “*escuela*, ‘escuela’ entendida en el sentido originario especial de la palabra [griega] *scholé*<sup>31</sup> [de donde viene Schule, school, scola, école], que significa tanto como un lugar de ocio. En medio de la sociedad humana tiene que existir un espacio preservado en el que se acallen las exigencias de las necesidades vitales y de la seguridad de la existencia; un espacio que esté resguardado frente a los fines y sujeciones de lo práctico y a cuyo abrigo

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Cfr. Aristóteles, “Segundos analíticos”, L. I, 1<sup>a</sup>, cap. 1, en *Tratados de Lógica* (El organón), 1977, México, Porrúa, “Sepan Cuantos...” n° 124, p. 155.

<sup>31</sup> scol É

puedan tener lugar [...] un preocuparse en general de ‘nada más que de la verdad’ ”.<sup>32</sup>

Este salón del Club de Industriales en este momento se ha convertido en una escuela, un lugar del ocio, porque es un espacio resguardado de lo práctico y a cuyo abrigo puede tener lugar un preocuparse en general de ‘nada más que de la verdad’. Este lugar no es normalmente usado como lugar de ocio (escuela), sino precisamente como un lugar en donde se niega el ocio, el Club de industriales es el lugar natural del *neg-ocio*. Pero los seres humanos negamos el ocio, hacemos negocios, para disfrutar del ocio, que es la máxima actividad humana; pues trabajamos para vivir y no vivimos para trabajar.

Déjenme terminar con una anécdota. En su libro *Vidas de los filósofos más ilustres*,<sup>33</sup> Diógenes Laercio (c. III d.C.) nos relata cómo el primer filósofo de que se tiene noticia, Tales de Mileto (c. VI a.C.), fue motivo de burla de una vieja que habiéndolo “sacado de casa para que observase las estrellas, cayó en un hoyo; y como se quejase de la caída, le dijo la vieja: ¡Oh Tales, tú presumes ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a los pies!”<sup>34</sup> Lo que quizá la vieja no sabía es que el primer filósofo de la cultura occidental no sólo contemplaba las cosas del cielo sino que también entendía cómo aplicarlas a otras cosas y entre ellas a los negocios. Tales quiso mostrar la facilidad con que podía enriquecerse, y como se dio cuenta de que iba a haber pronto una “gran cosecha de aceite [...] tomó *en arriendo olivares*, y ganó muchísimo dinero”.<sup>35</sup> Tales acertó severamente la aparente distancia entre la filosofía y los negocios. Y creo que a esto se debe una frase habitualmente atribuida a Kurt Lewin: “No hay nada más práctico que una buena teoría.”<sup>36</sup>

58

<sup>32</sup> Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, 1973, Madrid, Rialp, p. 47.

<sup>33</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, 1998, México, Porrúa, “Sepan cuantos...” n° 427.

<sup>34</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>36</sup> Cfr. Emmanuel Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica” (1793), en la selección de textos *En defensa de la Ilustración*, 1999, Barcelona, Alba Editorial, p. 241-89.

## VIAJE POR LOS ORIGINALES DE TOLSTÓI

---

*Selma Ancira\**

En la calle Prechístenka (de la Purísima), muy cerca de la catedral del Cristo Redentor, en uno de los barrios más antiguos y más bellos de Moscú, se encuentra el Museo Tolstói. Es un edificio de principios del siglo XIX con gruesas columnas blancas en el pórtico, un cuidado jardín y dos alas adyacentes. Una de ellas alberga una biblioteca con 140,000 volúmenes de y sobre Lev Tolstói. Allí, en la sala de lectura, hace apenas unos meses descubrí buena parte de los secretos que guarda la correspondencia del desconocido Lev Nikoláievich.

Cuando tomé la decisión de adentrarme en el mundo de sus cartas intuía que la labor sería faraónica. Durante los años que me dediqué a los diarios su correspondencia fue una constante en mi trabajo. En biografías y ensayos sobre el escritor se citan fragmentos de las cartas, se habla de los correspondientes, se dice que la correspondencia tuvo un papel muy importante en el desarrollo de Tolstói como escritor, y también como pensador y filósofo. Con frecuencia me pregunté por qué hasta ahora no existe en castellano una selección generosa y significativa de ese magnífico epistolario. La respuesta la encontré en Moscú. ¡Son más de diez mil las cartas publicadas hasta este momento!

\* Traductora del griego, entre otros, de Giorgos Seferis y del ruso de casi toda la prosa de Marina Tsvietáieva. Hace poco seleccionó y tradujo los *Diarios* de Tolstói publicados en España por Ediciones del Acanalado y en México por Editorial ERA.

Ya en la sala de lectura del Museo intento no dejarme intimidar por el número de páginas ni por la complejidad del material y comienzo la lectura con entusiasmo. Los destinatarios son los más diversos: Iván Turguéniev, el zar Alejandro II, el poeta Afanasi Fet, el filósofo Alexandr Herzen, la condesa Sofia Andréievna, el crítico Nikolái Strájov, la encantadora Alexandra Andréievna Tolstaia..., y años más tarde Romain Rolland, Iván Bunin, Rainer Maria Rilke, Máximo Gorki, el zar Nicolás II, Vladímir Chertkov, Bernard Shaw, Gandhi... ¡Qué riqueza! Cuántas ideas, cuántas reflexiones, cuántas anécdotas, sueños, viajes, proyectos, cuántas lecturas, cuánta vida brota de aquellas páginas tan bien anotadas, tan bien ordenadas, tan escrupulosamente reunidas y publicadas. Leo con avidez, tomo notas, intento encontrar también las cartas dirigidas a él, leo los tratados filosóficos y religiosos a los que hace constante referencia en sus letras. En fin, me sumerjo en un universo prodigioso que recrea, paso a paso, la vida del creador de Katiusha Máslova.

El trabajo avanza muy poco a poco. Cada año me depara un sinfín de sorpresas, de situaciones y de ideas que no quedaron registradas en sus diarios. Hacer una selección de esas cartas es, definitivamente, todo un reto.

60

Estoy en 1857. Tolstói viaja por primera vez al extranjero. Pasará seis meses entre Francia, Suiza y Alemania. En sus cartas habla con arrobo de París, donde se ha encontrado con Turguéniev. Es evidente que se ha dejado seducir por la capital francesa. Sin embargo, a comienzos de abril presencia una ejecución y cambia drásticamente de parecer respecto a la república francesa, de donde sale huyendo al cabo de dos días.

El 21 de julio, desde Zurich, le escribe a Vasili Botkin, un literato hoy olvidado pero entonces bastante conocido. Se disculpa por no haberle respondido antes, le cuenta sus planes de viaje, le refiere sus encuentros con Turguéniev y menciona un incidente recientemente acaecido en Lucerna, que él 'siente la necesidad de expresar en papel'. Ese incidente, el lector de hoy en día lo sabe, se convirtió en el relato *Lucerna*. Continúo la lectura de aquella carta y de pronto me tropiezo

con la siguiente frase: “En Lucerna atrapé la [1].– ¡A lo que me ha llevado la continencia! – ¡Me fui con la primera que pasó! Ahora estoy en tratamiento...”, etcétera. Me llama poderosamente la atención ese 1 entre corchetes. ¿Qué significa? Es evidente que se trata de una enfermedad venérea, pero ¿cuál? ¿Qué debo poner yo en mi traducción? Busco en las notas a pie de página que tan escrupulosamente acompañan cada una de las cartas. No hay ninguna referencia. Voy al detallado texto que precede cada volumen. No encuentro ningún comentario. Consulto en la edición que R. F. Christian, reconocido especialista y celebrado traductor al inglés, hizo de las cartas y leo: “I’ve picked up syphilis in Lucerne.” ¡¿Sífilis?! Ignoraba que Tolstói hubiera padecido esa enfermedad. Sorprendida, le pregunto a la bibliotecaria si sabe el significado de ese número 1 encerrado entre corchetes. Sí, sabe que eso indica que en el texto ha sido omitida una palabra, y nada más. Cree, sin embargo, que sabremos de qué palabra se trata si consultamos una edición publicada antes de la Revolución bolchevique. Va por el viejo libro. Abrimos 1857, buscamos julio. Encontramos el pasaje. Los corchetes están en su sitio, pero ahora encierran la siguiente frase: “dos palabras tachadas de puño y letra de Tolstói”. ¿Dos palabras? ¿No era una? ¿Qué palabras serán? Y... ¿cómo supo el editor que fue Tolstói quien las tachó? No, esto no sólo no aclara nada, sino que complica el cuadro.

Comento la solución por la que optó mi colega en su edición londinense y el desconcierto no se hace esperar: “¡En Rusia jamás se ha dicho que Tolstói hubiera padecido sífilis!” Me pregunto por qué. ¿Se deberá al falso pudor que reinaba en el mundo socialista? ¿Habrá sido negligencia del traductor al inglés? ¿Cómo habrán resuelto el problema los franceses que publicaron la selección de Christian, pero traduciendo las cartas directamente del ruso?

Recurro, con mi amasijo de dudas, a la directora de la biblioteca, quien coincide en que allí falta una palabra. Pero, ¿cuál? Habrá que averiguar. Saca de las estanterías distintas ediciones de la correspondencia. Las consultamos una a una. Las versiones se contradicen: una corrobora la falta de una palabra, otra dice que faltan dos, otra confir-

ma que el mismo Tolstói tachó aquel vocablo y otra más que aquella palabra falta por ilegible...

Recurrimos a la edición de Gallimard. Si el traductor tuvo en las manos los originales rusos no cabe duda de que se topó con el mismo problema que yo, y seguramente habrá recorrido un camino similar al mío para solucionarlo. Estoy pensando en esto cuando leo: “J’ai attrapé la syphilis à Lucerne.” ¿Buscaría Bernadette du Crest de qué se contagió Tolstói o simplemente reprodujo la versión inglesa?

Agotadas todas las posibilidades no queda más que consultar el original de aquella carta, pero los manuscritos se encuentran en ‘la habitación de acero’ y es viernes por la tarde. Habrá que esperar al lunes.

El lunes por la mañana llegué al Museo y encontré sobre mi mesa de trabajo un grueso volumen con el siguiente título: *Lev Nikoláievich Tolstói y la medicina*, escrito por Grigori Kulízhnikov, un médico que durante cuarenta años rastreó con ejemplar paciencia a lo largo de los trece volúmenes de diarios y de los treinta y un volúmenes de cartas del escritor cada padecimiento, cada malestar, cada una de las dolencias que el conde Lev Nikoláievich soportó durante sus ochenta y dos años de vida. Abro el libro y encuentro, en estricto orden cronológico, las mil y una afecciones del escritor: tosió, se resfrió, le salió un orzuelo, le dolía un diente, se lastimó un brazo, tenía el hígado inflamado, sufrió un mareo... ¡Es un libro de 640 páginas! Busco, pues, 1857, 21 de julio, con la esperanza de hallar la palabra eludida, pero Kulízhnikov no me ayuda: en esa fecha consigna una ‘enfermedad aguda de la uretra’.

En eso estoy cuando me entregan una fotocopia de la carta hecha en la ‘habitación de acero’. Ávida recorro el papel con la vista, pero la letra de Tolstói es indescifrable. ¡No consigo leer ni una sola palabra! Miro las líneas y no entiendo qué dicen. Busco la frase y no la encuentro. Afortunadamente acude en mi ayuda Tatiana Nikíforova, que se ha pasado la vida entre los manuscritos del escritor, y con ella a mi lado voy leyendo poco a poco, letra por letra: “En Lucerna atrapé la...” y una ‘t’. ¿T?, miro inquisitiva a mi interlocutora. Ella lo aclara de inmediato. Es la ‘t’ de *tríper*. Es decir: gonorrea. ¡Pero no sífilis! ¿De dónde

salió esa enfermedad? ¿Cómo pudo colarse en la traducción inglesa? ¡Y en la francesa! ¿Por qué?

A partir de ese momento cada vez que me encuentro con un sospechoso par de corchetes acudo a la señora Nikíforova y ella me responde con fotocopias hechas en la misteriosa ‘habitación de acero’.

Mi curiosidad con respecto a la ‘habitación de acero’ es cada día más grande. Muy pocos han estado allí, pero todos quisieran haberla visitado. ¿Podré entrar algún día? ¿Conseguiré la autorización? Transcurren las semanas. La ciudad reverdece de un día para otro, ya hay más horas de luz, huele a primavera y, animada por el espíritu que se respira alrededor, me atrevo a preguntar si me sería posible hacer una visita a la ‘habitación de acero’. Quisiera consultar la carta que Tolstói envió al zar Alejandro III solicitándole que otorgara el indulto a los asesinos de su padre. La respuesta es sí. Acompañada de la señora Nikíforova podré visitarla y hacer todas las consultas que mi trabajo requiera. Mi alegría no puede ser mayor.

Salimos del Museo y recorremos la calle Prechístenka, una de las más suntuosas y mejor conservadas de Moscú. Mi acompañante me comenta los edificios que vamos viendo. En esa hermosísima casa vivió Isadora Duncan con Serguéi Esenin. Ella daba sus clases de baile en los elegantes salones recubiertos de espejos. Más allá hay un magnífico palacio, ahora sede del Museo Pushkin, famoso aun en el siglo XIX por su exquisito buen gusto. Muy cerca se encuentra la casa de los científicos con su espléndido comedor estilo art-nouveau: uno de los lugares preferidos por los moscovitas para reunirse a comer o a tomar el té. Y así, de palacio en palacio, llegamos hasta el que fue el de Iván Morózov, el más célebre coleccionista ruso de arte europeo.

En 1903 Iván Morózov mandó construir este palacio con una habitación en la que se pudiera poner a salvo su valiosísima colección de pintura impresionista en caso de situaciones extremas. Después de la revolución de octubre, en 1921, el nuevo gobierno otorgó ese espacio al Museo Tolstói para que allí se conservaran los originales del escritor. Es una habitación blindada, con puertas y ventanas de acero y paredes extraordinariamente gruesas. En su interior se conservan todos los

archivos de Tolstói: más de dos millones y medio de páginas. Los originales en sus múltiples versiones tanto de sus textos literarios, como de los filosóficos, religiosos y pedagógicos. Sus diarios, sus cartas, sus cuadernos de apuntes... ¡Es extraordinario!

Tatiana Nikíforova quiere enseñarme más que la sola carta al zar que yo había pedido ver. Me propone hacer un viaje por los originales. ¡Un viaje por los originales de Tolstói! ¡Qué maravilla! Con un amor que roza la veneración, saca de uno de los cajones del centro de la sala una carpeta de cartón en la que está escrito ‘1838, redacciones escolares’. La coloca sobre la mesa y la abre. Desdobra el papel que protege el contenido de la carpeta y queda al descubierto un cuaderno sencillísimo. Lo saca, lo pone sobre la mesa y lo abre. Me explica que cuando Tolstói abordó por primera vez el tema de la guerra de 1812 tenía sólo diez años.

Eso nos lleva a hablar de *La guerra y la paz*. La historia de la creación de esta novela es fascinante. Corren incontables rumores a propósito de las muchas veces que Tolstói rescribió esta obra, de las muchas que su mujer la copió, de las diferentes versiones que se publicaron en vida del autor. Se decía que Tolstói había escrito siete veces la novela de principio a fin. ‘¡Qué trabajo de titanes!’, se comentaba. Son leyendas que siguen vivas y aún hoy los editores se preguntan: ¿qué versión ha de considerarse la definitiva? ¿Existe una versión definitiva? La polémica es ineludible. Tolstói trabajó en *La guerra y la paz* durante siete años, de 1863 a 1869, aunque la génesis de la novela, según testimonio de Sofia Andréievna, su mujer, se remonta a 1856. Me entusiasma poder ver esos manuscritos, esos borradores, esas diferentes redacciones. Mi guía comienza por el principio: me enseña las hojas de papel que contienen el plan de la novela: las características de los personajes, los esquemas de las escenas, de los distintos episodios, de algunos capítulos ya estructurados. Todo son tachones, flechas, indicaciones, asteriscos, correcciones. La búsqueda es evidente. Luego, de los armarios salen los borradores. Tolstói no está satisfecho con lo que escribe y rescribe, emborriona, garrapatea, corrige. Quince borradores atestiguan esta etapa de su trabajo. ¡Quince! ¡Es fascinante

estar en el laboratorio de Lev Nikoláievich y participar de sus dudas, de sus reflexiones!... ¿Qué lo habrá impulsado a eliminar esta escena que ya era parte de la novela? ¿Por qué este personaje ahora protagónico más adelante desaparece del texto? ¿Por qué este otro personaje que en un principio despierta la simpatía del autor, tres versiones después le es evidentemente antipático? Quisiera leerlo todo, quisiera estudiarlo todo...

Llegamos por fin a la primera redacción de la novela. Un copista ha puesto el borrador en limpio y ha dejado un margen amplísimo para las correcciones. Pero son tantas las correcciones que hay páginas y páginas añadidas al cuaderno del copista. La nueva versión vuelve a manos del copista. El proceso se repite muchas veces. Muchas. Y en cada nueva versión hay alguna sorpresa: personajes desconocidos, escenas que sólo se parecen a sí mismas, interesantes reflexiones filosóficas que en algún momento el autor consideró banales y dejó fuera de la redacción definitiva... “Pensar en el millón de combinaciones posibles y de entre ellas elegir sólo una es espantosamente difícil”, decía Tolstói. Me pierdo, ya no sé qué versión estamos viendo. Lo pregunto. “Es muy difícil saberlo, ya ve lo que es esto”, me responden.

Las galeradas también se conservan allí. Entrañables hojas salpicadas aquí y allá de signos tipográficos idénticos a los que utilizamos hoy en día. ¡No han variado un ápice! De signos tipográficos y... ¡otra vez de reflexiones e incluso de escenas que se incorporan al texto en esa etapa del trabajo, cuando el libro está a punto de irse a la imprenta! Para desesperación de sus editores, Tolstói llamaba a eso ‘mínimas correcciones’, y opinaba que sólo favorecerían a la novela. “Eso que tanto les gusta –decía– no sería lo mismo si no lo hubiera yo corregido tantas veces.”

El viaje continúa por las distintas versiones de *Anna Karénina*, las galeradas de *Resurrección*, los apuntes para *Hadzı-Murat*, los diarios, las cartas, la carta al zar y, finalmente, la última y muy conmovedora carta que Turguéniev, a sólo dos semanas de su muerte, envió a Tolstói. “Mi querido, mi muy estimado Lev Nikoláievich: Hace mucho tiempo que no le escribo porque he estado y estoy, literalmente, en mi

lecho de muerte. No podré recuperar la salud, ni siquiera vale la pena que lo piense. En realidad, sólo le escribo para decirle que me siento muy afortunado de haber sido contemporáneo suyo y también para expresarle mi última y más sincera súplica. Amigo mío, ¡vuelva a la literatura! [...] ¡Qué feliz me sentiría si supiera que hará caso a mi súplica! [...].”

¡Qué feliz me siento yo de haber realizado este viaje extraordinario a la génesis de *La guerra y la paz*, de haber recorrido de la mano del propio Tolstói el largo camino de su novela! ¡De sus novelas! ¡Qué afortunada me siento de poder elevarme hasta la altura necesaria para trasladarlo a mi lengua! ¡De trasladarlo al español como Tsvietáieva trasladaba a Rilke al ruso. De traducirlo entendiendo la traducción como un verdadero acto de amor.

Vuelvo al Museo por la fastuosa Prechístenka y sus palacios. Veo a Isadora Duncan reflejada al infinito en los espejos de sus salones de baile, oigo las procesiones pascuales partiendo de la catedral de Cristo Redentor hacia el monasterio de Novo diévichi, diviso a Tolstói alejarse caminando hacia su casa en Jamóvniki y llego al Museo consciente de haber vivido una experiencia única y agradecida por todos esos tesoros que Moscú no cesa de regalarme.

## CARMINA ANACREONTEA

---

*Mauricio López Noriega\**

Los *Carmina Anacreontea*, esas ‘encantadoras y dulces elegías amorosas’,<sup>1</sup> conforman una colección de poemas escritos en griego antiguo por autores anónimos que imitan a Anacreonte, poeta lírico del siglo VI a. de C. quien, por su talento, mereció en vida el honor de que se colocara una efigie suya en la acrópolis de Atenas. Henri Estienne (Stephanus) descubre la colección y la edita en París en 1554. El éxito es fulgurante; desde entonces hasta ahora, son innumerables las ediciones, reediciones, traducciones e imitaciones que se hicieron de estas poesías: Ronsard, Goethe, Quevedo, Góngora, Molière, Voltaire, Lodge, Herrick, Cowley, Leopardi, Bécquer, José Martí y Marguerite Yourcenar, entre otros, gustaron y se ocuparon de estos poemas.

Son sesenta poesías en metro llamado ‘anacreónico’ cuya temática trata de reproducir la del poeta clásico; se pueden percibir, en quienes la escribieron, influencias de los estoicos, de la segunda sofística y de algunos otros movimientos de menor importancia del helenismo tardío. La presencia de la naturaleza, el binomio irreconciliable juventud-senectud, la admiración por la belleza, el claro contraste con la poesía épica y las fuerzas que representan en la vida el amor y el vino, temas dominantes, otorgan a los poemas una nota universal, deleitable.

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

<sup>1</sup> Aulo Gelio, XIX, ix, 4: <I egeîa... erotica dulcia et venusta.

CARMINA ANACREONTEA

Su gracia, su ritmo, la materia tan accesible y humana, hicieron de esta colección un modelo fácilmente imitable para cualquier persona que sintiera afición por las letras, lo cual produjo que su influencia haya sido permanente y significativa en la historia de la literatura occidental. Su impacto alcanza incluso a la música: Cherubini, Carnicer, Blau-Chausmet.

No tengo noticia de una traducción completa de la obra en México; por motivo de espacio ofrezco aquí sólo una pequeña selección del conjunto. Traduje a partir del texto griego fijado por David A. Campbell, *Greek Lyric*, 1988, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, vol. II.

## II

¡Dénme la lira de Homero  
sin la cuerda de la muerte!  
Tráeme copas ya mezcladas  
como prescriben las leyes,  
para que, borracho, baile,  
y bajo un delirio leve  
del simposio las canciones  
entre liras yo celebre.  
¡Dénme la lira de Homero  
sin la cuerda de la muerte!

## VII

“Anacreonte, eres viejo”  
me importunan las mujeres;  
“mira, tomando un espejo:  
tu pelo ya inexistente,  
ya tu frente está desnuda”.  
Mas yo no sé, ciertamente,  
si mis cabellos están  
o se han ido para siempre.  
Yo sólo sé que al anciano  
más el jugar le conviene,  
jugar juegos placenteros  
cuando cerca está la Muerte.

## XIII

*¡Yo quiero amar, yo quiero amar!*  
A amar Eros me excitaba,  
mas yo no fui persuadido  
por mi cordura insensata.  
Levantando tanto su arco  
como su dorada aljaba,

Eros, sin dudar y al punto,  
a la guerra me invitaba.  
Sujetándome a los hombros,  
como Aquiles la coraza,  
y las lanzas y el escudo  
con Eros yo me enfrentaba.  
Él disparaba. Yo huía;  
Eros se desesperaba  
al mirar que ya sin flechas,  
vacía, su aljaba encontraba.  
En ese punto, a sí mismo  
se disparó como lanza:  
se hundió y me desbarató  
al clavárseme en el alma.  
Así, en vano porto escudo:  
¿a qué presentar batalla?  
¿a qué disparar afuera  
si llevo guerra en el alma?

#### XIV

70

Si de los árboles sabes  
enumerar frondas llenas  
y si sabes calcular  
olas en la mar entera,  
entonces, de mis amores,  
te nombro mi juez de cuentas.  
Y primero veinte amores  
más quince anota de Atenas;  
luego suma de Corinto  
de amores varias hileras,  
pues es de Acaya de donde  
son las mujeres más bellas.  
Suma además las de Jonia  
e incluso pon las de Lesbia,  
con las de Caria y de Rodas  
a dos mil sube la cuenta.

¿Qué me dices? ¿Te volviste  
pálido como la cera?  
No menciono aún las de Siria  
de Canobo ni de Creta,  
rica ciudad donde dicen  
que Eros sus ritos celebra.  
¿A qué enumerar también  
las de Cádiz? Oye, espera:  
faltan las de Bactria y de India,  
amores que mi alma lleva.

### XXI

Bebe la tierra negra,  
los árboles la beben;  
torrentes bebe el mar  
y el sol al mar; Selene  
bebe a su vez al sol:  
¿Por qué, amigos, no quieren  
que beba también yo,  
que beba y me serene?

### XXII

Dicen que Níobe, la frigia,  
se volvió piedra una vez;  
Filomela, golondrina,  
pájaro cierta vez fue.  
Para que siempre me mires  
un espejo quiero ser;  
túnica quiero volverme  
y así me lleves, mujer.  
Agua quisiera tornarme  
para bañarte la piel;  
perfume quiero volverme  
para ungirte así, mujer.

Y perla para tu cuello,  
para tus senos corsé;  
quisiera ser tu sandalia:  
sólo písame mujer.

#### XXIV

A los peces el nadar  
otorgó Naturaleza;  
a los caballos dio cascos  
y a las liebres ligereza.  
Dio fauces a los leones,  
a los toros cornamenta;  
a las aves el volar,  
dio al hombre la inteligencia.  
Nada quedó a las mujeres  
¿qué darles? Pues la belleza,  
contra lanzas, contra escudos,  
contra toda arma guerrera:  
vence al hierro, al fuego vence  
cualquier mujer siendo bella.

#### XXVII

En las ancas los caballos  
tienen de fuego una marca;  
y uno, a los varones partos,  
reconoce por las tiaras.  
Yo descubro a los amantes  
al punto con la mirada:  
pues llevan siempre una fina  
marca muy dentro del alma.

### XXXII

Sobre las plantas de loto  
y sobre los tiernos mirtos,  
habiéndome recostado,  
quiero disfrutar mi vino.  
Y que amarrándose el manto  
con un hilo de papiro,  
quiero que el Amor me sirva  
la bebida de Dionisio,  
pues, como rueda de carro  
corre la vida el camino.  
Yaceremos como polvo  
como polvo escaso y fino,  
y nuestros huesos jamás  
volverán a estar unidos.  
¿Por qué perfumar las piedras?  
¿Por qué alterar el destino?  
Mejor con suaves esencias  
perfúmame mientras vivo,  
y cíñeme la cabeza  
con rosas, vides y lirios.  
Llama después a mi amante  
porque sólo así consigo  
antes de ir a los infiernos,  
Amor, estarme tranquilo.

### XXXIII

Cuando ya en la media noche  
claro se ve el infinito,  
cuando bajo del Boyero  
la Osa Mayor va en camino,  
y yace el género humano  
por el cansancio vencido,  
Amor, tomando la aldaba,

golpeó fuerte a mis recintos.  
“¿Quién destruyendo mis sueños  
así golpea mis recintos?”  
Y me dijo el Amor: “abre,  
no temas, soy sólo un niño;  
en noches sin luna vago,  
muriéndome estoy de frío”.  
Me compadecí escuchando  
tal cosa y encendí un cirio:  
con alas, arco y aljaba  
me sorprendió ver al crío.  
Junto al fuego nos sentamos:  
yo lo secaba con brío,  
él calentaba sus manos  
yo enjugaba el pelo fino.  
“Venga, vamos a probar  
–me dijo al cesarle el frío–  
si está dañada mi cuerda  
si acaso mi arco sentido.”  
Tensa el arco y me dispara  
justo en el medio del hígado  
como un certero agujón  
como un agujón maldito.  
Y riendo a carcajadas  
“sé feliz –dijo– conmigo:  
mi arco continúa perfecto,  
tu corazón está herido”.

### XXXV

Cierta vez el Amor  
entre rosas jugando  
a una abeja dormida  
no vio, mas fue picado.  
Como le fuera herido  
el dedo de la mano

gritó y con Afrodita  
 corriendo fue, y volando.  
 “Perezco, madre, muero  
 –Eros dijo llorando–  
 una serpiente alada,  
 pequeña, me ha picado,  
 la cual abeja llaman  
 quienes labran el campo.”  
 “Si el agujón –dijo ella–  
 de la abeja has probado:  
 ¿cuánto crees que padecen  
 quienes sufren tus dardos?”

## XLII

Amo del hijo de Zeus,  
 Baco juguetero, las danzas;  
 amo sí, junto a un efebo  
 que me gusta y acompaña,  
 puedo hacer cantar mi lira  
 mientras se bebe y se baila.  
 Sin embargo, más que todo,  
 amo jugar con muchachas  
 habiéndome coronado  
 las sienes con mi guirnalda.  
 Mi corazón desconoce  
 la envidia negra y amarga;  
 huyo de los crueles dardos  
 de quien daña con palabras;  
 las riñas de los banquetes  
 odio con toda mi alma.  
 Deseo conducir mi vida  
 con sosiego y sin alarma,  
 y en las divertidas fiestas  
 bailar con bellas muchachas,  
 mientras al son de la lira  
 como agua el tiempo se pasa.

## LI

No huyas de mí porque ves  
mis canas, querida niña,  
ni rechaces mis amores  
por tu juventud sin ruina.  
Observa cómo también  
las guirnaldas se combinan  
con lirios blancos trenzados  
con rosas y con espinas.

## LVIII

Cuando el oro fugitivo  
que siempre, siempre, se escapa,  
me huye con rápidos pies  
no lo sigo: ¿quién le alcanza?  
¿Y quién, cuando odia algo  
busca tenerlo con trampas?  
Así, apartado del oro,  
las penas de mis entrañas  
ofrecí entregar al viento,  
al viento ofrecí entregarlas:  
ahora amorosas canciones  
saco de mi lira amada,  
y aprende así a despreciarlo,  
a burlarse de él mi alma.  
Mas, de nuevo, el fugitivo  
susurra palabras vanas  
y con sus preocupaciones  
mi mente toda emborracha;  
que yo le preste atención,  
que yo le escuche me manda;  
para que olvide mi lira,  
para que pierda la calma.  
Maldito y pérfido oro

¿crees que hechizan tus palabras?  
Pues más seguros que el oro  
mis cuerdas los deseos guardan.  
Tú has sembrado entre los hombres  
el amor a envidia y trampas,  
en cambio la lira mezcla  
copas de besos y camas.  
Y tú, cuando quieres huyes,  
tú cuando quieres te marchas;  
mas yo al canto de mi lira  
nunca jamás renunciara.  
Tú al extranjero falaz  
en vez de a las Musas amas:  
mas yo, que mi lira toco,  
llevo a la Musa en el alma.  
¡Que levantarás tu grito!  
¡Que tu resplandor brillara!

©ITAM Derechos Reservados.

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

A 400 años de la primera  
edición de *El Ingenioso  
hidalgo don Quijote de la  
Mancha*



## ARMAS Y LETRAS

---

*Juan Antonio Rosado\**

Toda gran literatura, como todo gran hombre, nos comunica la relación dialéctica entre lo metafísico y lo social. Así como no hay hombres solos, tampoco hay obras artísticas *solas*. Toda creación del espíritu, toda producción del intelecto se inserta en una tradición, en una cultura, de la que sólo puede escapar para morir en silencio. Mientras viva –gracias al lector que le da vida, pero también al traductor, al crítico, al pueblo mismo que se ha apropiado de ciertos referentes para llevarlos a otros planos– la creación seguirá dialogando con el entorno y con otras obras. El mismo ensayista suele propiciar estos últimos diálogos, al asociar, al establecer vínculos –a veces válidos, a veces productos de la imaginación crítica– entre obras diversas, de las que en ocasiones el autor no tuvo idea de su existencia. Y es que la cultura está hecha a base de sistemas de vasos comunicantes donde la interrelación de las obsesiones, de los temas, de las preocupaciones recurrentes e incluso de determinadas formas externas de la creación, no sólo pueden salir a flote sin que el creador se percate de ello, sino que incluso pueden provenir de espacios y tiempos insospechados de una manera más o menos directa. Tal es el caso, por ejemplo, del *Calila e Digna*, cuyos cuentos son adaptaciones del libro árabe *Calila wa Dimna*, que a su vez es una traducción de algunas partes del *Panchatantra* sánscrito de la India antigua. La idea ‘abismal’ de los cuentos dentro de cuentos se halla en el libro sánscrito y es retomada por sus descendientes ignorando a menudo su origen. Así es: no hay obras *solas* porque no hay nada que provenga de la nada, por más

81

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Centro de Lenguas, ITAM.

originalidad que pretenda poseer. Miguel de Cervantes (1547-1616), quien toma un gran número de elementos reales y librescos, no puede ser la excepción.

En este sentido, si es cierto que el autor de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605, 1615) deplora explícitamente una de sus fuentes más importantes –la novela de caballería–, también lo es que el *Quijote*, como obra literaria, va mucho más allá de esta condena. En principio, lo más probable es que Cervantes haya utilizado la argucia o el engaño de la condena a las novelas de caballería y de la figura del caballero idealista para distraer la atención de otros temas, mucho más profundos y por ello mucho más ‘peligrosos’. Como dice Victor Hugo en su libro sobre William Shakespeare: “La burla del ideal sería gran defecto en Cervantes, pero este defecto no es más que aparente; observad con atención y veréis que en su sonrisa hay una lágrima. En realidad, Cervantes simpatiza con Don Quijote, como Molière con Alceste. Es preciso saber leer en esos libros, y en particular en los del siglo XVI: a causa de las amenazas que pesaban sobre la libertad de pensar, hay en la mayor parte de ellos un secreto que es necesario abrir con una llave que se pierde con frecuencia.”

82 | No es casual que en el título del *Quijote* encontremos la palabra ‘ingenioso’. En su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Sebastián de Cobarruvias define el ingenio como una fuerza natural de entendimiento, que investiga lo que por razón y discurso puede alcanzarse “en todo género de ciencias, disciplinas, artes liberales y mecánicas, sutilezas, invenciones y engaños”. Con el *Quijote*, el ingenioso Cervantes quiere también distraer la atención de los lectores tontos, que sólo buscan diversión en su obra, donde se afirma claramente que todo libro debe divertir *pero también enseñar*. ¿Qué enseña esta producción fundamental del ingenio español? Muchas cosas, pero antes de pasar a esta obra y, en particular, a uno de los más importantes discursos –por sus repercusiones en el campo social y político– de don Quijote (el famoso discurso sobre las armas y las letras), no debemos escatimar una breve ojeada a las novelas de caballería, donde las

armas –al igual que en la antigua poesía épica– son representadas por las letras.

Cuando Christopher Keller propuso su famosa, aunque simplista y esquemática división de la historia occidental en Edad antigua, Edad media y Edad moderna, contribuyó a aumentar el prejuicio que atraparía y encasillaría en estereotipos hoy obsoletos a más de diez siglos de historia conocidos como Edad media. Ciertamente, un gran número de acontecimientos ocurrió durante diez siglos. Pero si Keller (o Cellorius) y los intelectuales del humanismo provocaron la visión de la Edad media como una etapa *oscurantista*, los románticos de finales del siglo XVIII provocaron otro prejuicio, tan fundado en la ignorancia como el primero. A pesar de esto, la visión ‘romántica’ de la Edad media como una época de caballeros sometidos a la dama y privados –en parte– de la belicosidad que siempre distinguió al *miles* o guerrero, no se originó de la nada.

Importantes cambios se manifestaron a partir del siglo X y XI, entre los que cabe destacar la imposición de una cierta idea de la institución matrimonial para obligar a los laicos a seguir las formas de vida que, según los sacerdotes, agradaban a Dios. Había que prepararse para el fin del mundo y la Iglesia pretendía ampliar su poder de organización a todos los ámbitos. Se debe tomar en cuenta el surgimiento del culto oficial de la virgen María debido a la amenaza de la secta de los cátaros, que empezaba a poner en jaque el poder político de la Iglesia en el siglo XII.

En ese siglo se impuso el celibato a los sacerdotes, reservado hasta entonces sólo para los monjes. En otros aspectos, con el advenimiento del feudalismo, que empieza a adquirir fisonomía precisa durante el siglo IX, el hombre al servicio de las armas ya era calificado en los textos como *miles* (guerrero), pero, bajo este vocablo, se advierte, latinizado, un término del habla: *caballarius*, caballero, que estaba sometido, ‘entregado’ al dueño del castillo y, por lo tanto, era parte de su ‘familia’. Se trataba de un guerrero ‘privado’ cuyos rasgos de belicosidad dejarán de ser lo único que lo caracteriza.

Además del sometimiento al ‘señor’ o al rey, el concepto de ‘amor cortés’, impulsado por los trovadores, será materia decisiva en la formación de las primeras novelas caballerescas hispánicas: la historia épica se transforma en historia ‘cortés’ sin perder del todo los elementos y rasgos épicos. No obstante, es una constante en muchas de estas obras la ruptura del caballero con el rey debida a los ‘malos consejos’ o ‘calumnias’ de los envidiosos, como ocurre en el *Cantar de Mio Cid* y en la primera novela caballerescas hispánica, *El caballero Cifar*, en las que el buen caballero se enfrenta a un ‘mal señor’. Con el tiempo, la monarquía se fortalecería nuevamente, lo que hizo que las novelas de caballería del siglo XIV no osaran ya referirse al rey como un ‘mal Señor’. Lo importante es que, en términos generales, desde *El caballero Cifar* encontramos tres temas decisivos: la *cortesía* como elemento amoroso, la *hagiografía* como elemento sacralizador, y la heroicidad del ingenioso caballero en pro del bien social o de un grupo determinado: el nivel erótico, el moralizante y la función político-social se hermanan a través de la representación épica.

84 | Para C. S. Lewis, el noble guerrero se transforma en caballero cuando hace su aparición el mundo de la corte y la llamada ‘cortesía’. El guerrero tiene entonces que adquirir las cualidades de la cortesía y el refinamiento, además de las que ya lo caracterizaban como combatiente. Johan Huizinga hace notar que “está embebida del ideal caballeresco la ideología de aquel grupo que vive en la esfera de la corte y de la nobleza”. Pero también, gracias a los modos y paradigmas de la cortesía, aparece –desde la literatura sobre el rey Arturo– otra cualidad del gran guerrero y vasallo leal que es el caballero: la belleza física, notable en Amadís de Gaula y también en los siete hijos de Isomberta, en *El caballero del cisne*.

Además de la ‘cortesía’, ausente en los cantares de gesta como el *Cid*, son notorias otras influencias literarias en las novelas caballerescas hispánicas, como la que ejerció, en menor medida, el ‘ciclo carolingio’ (sobre el rey Carlo Magno). Más importantes en este sentido fueron las novelas bizantinas –de aventuras, pérdidas, encuentros y desencuentros, tensión narrativa que resalta en el *Libro de Apolonio* (s. XIII),

manifestación del llamado mester de clerecía o de clérigos— y, sobre todo, el llamado ‘ciclo bretón’ o materia ‘artúrica’.

Si la literatura española, desde el *Cantar de Mio Cid*, se ha caracterizado por su realismo, será precisamente gracias a los textos de tema artúrico —a decir de varios críticos— que las novelas caballerescas hispánicas como *El caballero del cisne* adquieran elementos fantásticos y sobrenaturales. Es la injerencia de estos ingredientes lo que más provocará la famosa condena de Cervantes en el *Quijote*, pues la novela picaresca reivindicará un realismo contundente, que volverá a aparecer en la magna obra del autor complutense.

Es necesario reflexionar sobre la ‘condena’ cervantina, que ha producido también un prejuicio contra las lecturas favoritas del ingenioso hidalgo. En primer lugar, el erasmista Miguel de Cervantes *no* condena la novela caballeresca como género, ya que el sacerdote —en la quema de la biblioteca de Alonso Quijano— rescata varias novelas caballerescas y pastoriles, lo que implica que el autor sólo se hallaba en contra de lo que él consideraba como *malas* novelas. Cuando el cura decide quemar los cuatro libros del *Amadís de Gaula*, el barbero se opone: “he oído decir que es el mejor de todos los libros que de este género se han compuesto; y así, como a único en su arte, se debe perdonar” (*Don Quijote*, I, VI), a lo cual accede el cura. En cambio, la continuación del *Amadís*, escrita por su corrector (Garcí Rodríguez de Montalvo) y llamada *Sergas de Esplandián*, es lanzada al fuego. El mismo destino se reserva para otros textos menores, como el *Amadís de Grecia*, *Don Olivante de Laura* y el primero de la serie de los palmerines, llamado *Palmerín de Oliva*. En cambio, rescata el *Palmerín de Inglaterra* y, sobre todo, la *Historia del famoso caballero Tirante el Blanco*, “un tesoro de contento y una mina de pasatiempos” (*Don Quijote*, I, VI). El autor complutense, sin embargo, no menciona ni *El caballero del cisne* ni *El caballero Cifar*; los dos libros caballerescos hispánicos más antiguos de que se tenga noticia.

En la ‘Introducción’ a su *Antología de libros de caballería hispánicos*, José Amezcua afirma que es indispensable separar, ‘emancipar’ todos estos textos de la obra de Cervantes y estudiarlos de modo inde-

pendiente. Sólo así dejaremos de considerar a estas obras como textos ‘anacrónicos’: temas como el amor secreto y la sensualidad que allí se filtra, el doble matrimonio de Cifar –aunque resuelto por la vía moral de la castidad del caballero y la muerte de la segunda esposa– vislumbran claramente una flexibilidad de las normas que prefigura algunos aspectos del Renacimiento. En estas obras, el caballero cobra dimensiones *carнаles* y no tan sólo simbólicas o ideales. No por nada el medievalista Jacques LeGoff considera que el Renacimiento es una parte de la Edad media. En efecto, el término ‘Renacimiento’ pertenece, en sus orígenes, a la crítica de arte y fue acuñado por los historiadores del arte, quienes sólo se refirieron a esta manifestación cultural sin tomar en cuenta los demás aspectos de la vida (política, economía, ciencias...). En la literatura –manifestación cultural que desde el *Cid* y desde antes del *Cid* jamás se apartó, en términos generales, de su función política– hubo, sin dudas, un *renacimiento* anterior al de la pintura y la escultura.

Desvinculados de los prejuicios contra las novelas caballerescas, podemos apreciar en ellas una estructura *mítica* del héroe como portador de los valores explícita o implícitamente aceptados como positivos por el autor y por el contexto general de la época y la obra: cualidades espirituales inigualables conjugadas con la fortaleza física y el ingenio. Además, es notoria una cierta continuidad de temas míticos, como las condiciones del mismo nacimiento del héroe; por ejemplo, a Amadís se le coloca en un cesto y se le deja en un río, y a los siete infantes de Isomberta los cuida una cierva.

Afirma José Amezcuа que “los libros de caballerías fueron el primer experimento europeo para probar la elasticidad del género novelesco”. En este sentido, la lectura y el estudio desprejuiciado de estas obras son también indispensables para comprender el desarrollo, la evolución, la historia del arte de la novela en la cultura occidental.

No es ninguna casualidad que Cervantes haya dirigido su atención hacia los nexos entre la belicosidad (la acción de las armas) y las letras (el encierro, la pasividad física). Don Quijote –y no Alonso Quijano– se caracteriza, ante todo, por su vitalismo desenfrenado, por su apego

a los *fenómenos* de carácter social, como cuando protege al pastorcillo Andrés o libera –después de interrogarlos sobre el carácter de sus delitos– a los galeotes. El protagonista del *Quijote* es un hombre que *se niega a morir*. Este anhelo de ir más allá de los límites individuales que nuestro cuerpo, nuestro espacio y nuestra vida en general nos marcan, es precisamente la antítesis de la pasividad, del conformismo y del encierro. Como buen caballero, el ingenioso hidalgo don Quijote posee la energía suficiente para negarse a morir y proclamar su credo en sucesivos discursos de gran profundidad y de envergadura universal. Don Quijote está lleno de esta carga vital, caballeresca, que lo hace alejarse constantemente de la inmovilidad que representaría, por ejemplo, la muerte, a la que no teme por su mismo ímpetu. Cuando Sancho Panza habla del sueño y asegura que éste iguala al pastor con el rey y al simple con el discreto, coloca a todos los humanos en el mismo plano, sin distinción, y de ahí el gran valor social que incluye tal aseveración, pero a la vez reconoce que “sola una cosa tiene mala el sueño [...] y es que se parece á la muerte, pues de un dormido á un muerto hay muy poca diferencia” (II, 68). Sancho compara el sueño con la muerte, con la *pasividad absoluta*, con la inercia de la que don Quijote huye. La muerte, asunto que se trata en distintos pasajes de la magna obra, ha sido una de las grandes preocupaciones y motivos de reflexión en todas las culturas del mundo, ya que es precisamente el *terror a la muerte*, como asegura Oswald Spengler, el origen de las lucubraciones metafísicas, que surgen primeramente porque el ser humano es consciente de ser mortal. Las preguntas: ¿quiénes somos?, ¿por qué estamos aquí?, ¿hacia dónde vamos después de morir? son preguntas *universales*; carecen de tiempo y de espacio, y constituyen uno de los múltiples temas del gran diálogo mundial, de ese gran sistema de vasos comunicantes que une a obras como el *Poema de Gilgamesh*, *El libro de los muertos*, los *Vedas*, el *Bhagavad-Gita*, la *Biblia* o el *Popol Vuh* con cualquier otro libro o autor de cualquier época y lugar, aunque los enfoques y los tratamientos difieran. Si fuéramos inmortales no tendríamos necesidad de pensar en ello y ni siquiera, quizá, de crear cultura. Una obra profunda, sea de donde sea, no puede eludir los problemas

metafísicos y uno de éstos es precisamente la muerte: “sola la vida humana corre á su fin ligera más que el viento, sin esperar renovarse si no es en la otra, que no tiene términos que la limiten”, hace pensar Cervantes a Cide Hamete Benegeli (II, 53), su *alter ego*. Y el ingenioso Sancho le dice a su amo: “Es el caso [...] que como vuesa merced mejor sabe, todos estamos sujetos a la muerte, y que hoy somos y mañana no, y que tan presto se va el cordero como el carnero, y que nadie puede prometerse en este mundo más horas de vida de las que Dios quisiere darle; porque la muerte es sorda, y cuando llega á llamar á las puertas de nuestra vida, siempre va de priesa y no la harán detener ni ruegos, ni fuerzas, ni ceptros, ni mitras...” (II, 7). Pero don Quijote, vitalista por esencia, le responde: “Todo eso es verdad [...]; pero no sé dónde vas á parar”, como tratando de evadir el tema, como diciéndole de forma contundente y hasta molesta (por su obvedad): “¡uno debe *dirigirse* hacia algún lado y no quedarse en un mismo sitio!” Don Quijote posee una misión en la tierra: construir una sociedad justa y equitativa, hacer que la Edad de Oro renazca en la de Hierro; no puede pensar en morir ni en la muerte, sino en destruir la injusticia reinante. Nuestro héroe *se niega a morir sin antes haber obtenido la plena satisfacción*, lo cual se comprueba a lo largo de la obra, no sólo en las hazañas que realiza el hidalgo, sino en la misma energía que el personaje emana, en el tono con que habla, en sus discursos y, en fin, en todo su pensamiento. Recordemos cuando proclama: “Yo soy aquel para quien están guardados los peligros, las grandes hazañas, los valerosos hechos” (I, 20), ideas de un hombre lleno de esperanza y vitalidad.

Independientemente del vínculo entre acción y pasividad, en el fondo del famoso discurso sobre las armas y las letras yace, no la dicotomía, sino la *dialéctica* – eminentemente vitalista – entre cuerpo y espíritu. El Caballero de la triste figura alega que quienes sostienen que las letras ocupan un puesto superior a las armas se atienen a una falacia: que los trabajos del espíritu exceden a los corporales, y que, por consiguiente, las armas sólo se ejercitan con el cuerpo, lo cual es desmentido por don Quijote. Según él, quienes profesan las armas requieren actos de fortaleza, actos que necesariamente piden ‘mucho

entendimiento' para ejecutarlos. No se trata sólo de la fortaleza muscular, sino de astucia y pasión. Es indispensable para el guerrero el ánimo: en él se halla la totalidad cuerpo-espíritu, e incluso, a veces, el guerrero toma más del espíritu que del cuerpo. Tal actitud caballeresca y por tanto quijotesca, pretende la *integración* del hombre disgregado por la paulatina especialización de las áreas del conocimiento. Para comprobar lo anterior, leamos las siguientes palabras de don Quijote, referidas a la caballería andante:

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

Como vemos, don Quijote no pretende la separación o disgregación del conocimiento, sino la integración del espíritu por medio de la caballería. Pienso que ése, sin dudas, es uno de los mensajes del discurso sobre las armas y las letras. No obstante, alguien podrá argumentar que el caballero considera a las armas como el fin más noble, en tanto que ellas tienen por objeto la paz (“el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida”). Esto es cierto, pero también lo es el hecho de que don Quijote concluye que tanto las armas como las letras requieren, sin dudas, del espíritu. Diego Clemencín, en su *Comentario al Quijote*, advierte que la palabra ‘espíritu’ equivale, en el contexto del discurso que nos ocupa, a ‘entendimiento o ingenio’ (palabra emparentada con el francés *esprit*). Si entendemos ‘espíritu’ como el *nous* griego es entonces lo ‘intelectual’, lo que contiene la razón, un

principio pensante, íntimo, opuesto a la materia y que trasciende lo orgánico y el tiempo. Podríamos también considerar al espíritu como la actividad de la voluntad, que da forma a las cosas con la idea. El espíritu *crea* para que en los objetos aparezca la idea, *el mismo espíritu*.

Sin embargo, es necesario aclarar a qué tipo de ‘letras’ se refería Cervantes en el discurso de su héroe. Dice don Quijote: “Es el fin y paradero de las letras, y no hablo ahora de las divinas, que tienen por blanco llevar y encaminar las almas al cielo; que á un fin tan sin fin como éste ninguno otro se le puede igualar; hablo de las letras humanas, que es su fin poner en su punto la justicia distributiva y dar á cada uno lo que es suyo, y entender y hacer que las buenas leyes se guarden” (I, 37). En esta cita es claro que Cervantes habla más bien de los *juristas* y no de los escritores o literatos en el sentido actual de estas palabras. Evidentemente, el autor complutense estima más al soldado, al combatiente, que a los magistrados o juristas. En otra parte de su magna obra, leemos: “letras sin virtud son perlas en el muladar”, lo que significa que hay una escala de valores, una axiología, que debe subyacer bajo el ejercicio de la palabra escrita. Sin esos valores, las palabras se convertirían en pura forma, en un caparazón bello como una perla, pero sin contenido, vacío por adentro, como quienes escriben con una sintaxis perfecta, con una redacción y un estilo brillantes, pero que nada tienen que decir porque la intensidad vital del espíritu se ha ausentado o nunca existió. ¿Qué importan, a fin de cuentas, los minúsculos ‘errores’, las repeticiones innecesarias de alguna palabra o el mal uso de una coma en narraciones tan excitantes como las de Cervantes o Dostoievski? Hay algo que está más allá de la forma y que ignoran muchos estilistas a ultranza quienes evocan a Flaubert *sólo* por su perfección formal. La forma no es sino una trampa, un artificio para revelar los temas, las obsesiones, la vida misma, y hacer que el lector quede atrapado en esas preocupaciones vitales y las asuma casi como suyas. Eso es lo que han hecho los grandes autores, desde el anónimo del *Poema de Gilgamesh*, hasta la actualidad, pasando, por supuesto, por Valmiki, Vyasa, Homero, Lao Tsé, Kalidasa, Dante, Rabelais, Cervantes, Victor Hugo, Flaubert, Dostoievski... y tantos más.

Otro elemento importante que subyace en el discurso de las armas y las letras es, por supuesto, el erasmismo, entendido no como la acción del pensamiento en la paz, sino como la obtención de paz y la crítica a todo tipo de poder y a la corrupción que emana de él. No deben olvidarse las profundas raíces erasmistas de la obra del autor complutense, cuyo maestro –López de Hoyos– era quizá más erasmista que Erasmo.

En el *Elogio de la Estulticia*, Erasmo de Rotterdam no hace de lado a los jurisconsultos, a quienes compara con Sísifo y a quienes representa sumergidos entre papeles, glosas y comentarios: “Los jurisconsultos –afirma la Estulticia, protagonista de este libro– pretenden el primer lugar entre los doctos y no hay quien esté tan satisfecho de sí como ellos, cuando, a la manera de nuevos Sísifos, ruedan su piedra sin descanso, acumulando leyes sobre leyes, con el mismo espíritu, aunque se refieran a cosas distintas, amontonando glosas sobre glosas y opiniones sobre opiniones y haciendo que parezca que su ciencia es la más difícil de todas, pues entienden que cuanto más trabajosa es una cosa más mérito tiene”, descripción que me recuerda a algunas pinturas de Giuseppe Arcimboldo: *El librero* (ca. 1566), donde se representa a un hombre hecho literalmente de libros, pero sobre todo a aquellas otras, tituladas precisamente *El abogado*, en las que un pollo constituye el rostro de un abrigado hombre con boca de pescado y cuya barba es la cola de un pez. En su pecho lleva un sinnúmero de papeles y en su estómago varios libros. Esta imagen grotesca da una clara idea de lo absurdo que era el oficio de jurisconsulto para algunos humanistas y artistas del Renacimiento. Aquí, como ocurre con el *Quijote* y como ocurrirá con tantas obras satíricas, la risa oculta una lágrima.

Por último, no cabe duda que de *El Quijote* puede decirse –y se dirá– mucho más, no sólo en este año, en que la primera parte de dicha obra cumple 400 años, sino quizá en los próximos 400 años (o milenios), si el sistema solar, a pesar de la rapacidad y el parasitismo humanos, llega a sobrevivir para entonces.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## DON QUIJOTE Y LA MIMESIS POÉTICA

---

Marcela Solís-Quiroga \*

*Así que las descripciones de tiempos, lugares, palacios, bosques y semejantes, como sean con imitación y verosimilitud, serán poemas: y no lo serán si de imitación carecen.*

Pinciano<sup>1</sup>

Mucho se ha reflexionado, a lo largo de la historia de la cultura, sobre el proceso de la creación literaria para tratar de dilucidar, en la medida de lo posible, cuáles son los artilugios de los que se vale el escritor para estructurar cada uno de los mundos representados en una obra, llámese novela, cuento, poema o ensayo. Dichas reflexiones no son más que el producto de un análisis con un enfoque determinado y parcial, que no nos revelará en su totalidad los misterios que el proceso creativo entraña ni los que son inherentes a la obra misma. Muchos han sido los interesados en descubrir aquello que le otorga un carácter universal a textos que, como *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605, 1615) son considerados parte del acervo cultural básico. Pero, ¿a qué se debe que la magna obra de Miguel de Cervantes siga vigente a pesar del paso del tiempo y del cambio de ideologías. Para algunos, la universalidad y vigencia del arte literario radica en los temas, en el contenido de un texto; para otros, en cambio, en el tratamiento de éstos, en la forma de expresar lo

93

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

<sup>1</sup> Pinciano López, *Philosophia Antigua Poética*, 1951, Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, p. 265.

que se desea dar a conocer, en el estilo, en aquello que, sin que el lector se percate, renueva cada lectura, haciéndola única e irrepetible. En lo personal, creo que ambos planos, forma y contenido, garantizan el flujo de interpretaciones de un texto.

En el caso del *Quijote*, se entrelazaron un sinfín de características y elementos literarios, históricos, filosóficos y estéticos, que hicieron que esta obra ganara popularidad, trascendiera toda clase social y fuera adaptada y traducida a múltiples idiomas. Los filólogos, investigadores de la literatura o críticos literarios no se cansan de indagar sobre esta obra y su peculiar protagonista, don Quijote, ya que, a diferencia de otros textos incluidos en el 'canon literario', no deja de producir nuevas sensaciones y pensamientos, interpretaciones, dudas, corajes, sonrisas y lágrimas. El estilo cervantino, dado su espíritu lúdico, siempre nos parece moderno; su prosa nos atrapa en un laberinto de magia y realidad, nos interroga sobre la esencia de los acontecimientos del pasado y del presente, así como sobre las posibilidades del destino humano en el futuro, pero, sobre todo, nos produce un placer que rebasa lo estético para impregnarnos aún más de esas contradicciones y paradojas que le dan sentido a cada uno de los avatares de don Quijote. Por ello, resultaría ingenuo imaginar a Cervantes tratando de ceñirse a las reglas y esquemas poéticos en boga, ya que si bien es cierto que el escritor pertenece a una tradición literaria determinada, también lo es el hecho de que reinterpreta la tradición.

Cervantes era un hombre inconforme con su época. No es gratuito que haya tomado como pretexto la parodia de las novelas de caballerías para denunciar, veladamente y bajo la bandera retórica de 'enseñar divirtiendo', la decadencia de ciertos valores que se consideraban, en los siglos XVI y XVII, como 'absolutos y verdaderos'. En el *Quijote* se hace notar, mediante la figura del caballero andante, del hombre idealista y poco convencional, del 'loco', la relatividad de la realidad, la subjetivación de lo aparentemente objetivo. Don Quijote nos muestra que la noción de realidad es polivalente y cambiante desde su condición libresca e imaginaria, en la que lo más importante es lo imprevisible, la confusión, el juego, los límites poco marcados entre lo real y lo

ficticio. Por ello, por la condición de poeta inherente al idealista y platónico don Quijote, en el presente ensayo centraré mi atención en el primer capítulo de la novela cervantina, donde se anuncian los motivos por los que Alonso Quijano perdió la cordura y se deja entrever cuál será la base de las distintas percepciones de la realidad adoptadas a lo largo de la novela.

Este primer capítulo, aunque constituye una muestra diminuta de lo que significa la obra en sí, al mismo tiempo nos presenta elementos interesantes de análisis, como la locura, el acto de leer y el desdoblamiento del lector, la importancia de la verosimilitud en la creación literaria, entre otros; pero, sobre todo, nos invita a profundizar en la percepción platónico-quijotesca de la realidad, en la que ésta es un reflejo que impide el conocimiento de la verdad, en la que la *mimesis* es la imitación de la apariencia, asumida, en ocasiones, como ‘verdad’, y en otras, como fantasía. Por tal motivo, en las siguientes páginas reflexionaré en torno a la conexión que existe entre la percepción de la realidad de don Quijote en el primer capítulo y la noción intrínseca a ésta: la *mimesis* poética –según Aristóteles y Pinciano.

Desde el primer capítulo de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, don Alonso Quijano, al haber perdido la cordura, se desenvuelve tanto en el ámbito de lo real como en el de lo imaginario. El hecho de que el hidalgo haya perdido las nociones de realidad por leer en exceso novelas de caballerías es un indicio del proceso que todo lector ha pasado cuando se introduce en el universo literario; de las simpatías y antipatías que se establecen con los personajes debido a su corporeidad y a la encarnación de su ser, así como a la abstracción y el esfuerzo mental que toda obra exige para su comprensión. Una lectura sin la concentración necesaria no cobra vida, se convierte en un mero papel con manchas ininteligibles de tinta. En este sentido, el paso que da don Quijote de lo ‘real’ a lo ‘ficticio’ se reitera cuando el caballero andante abre una nueva novela y se interna –como nosotros lo hacemos cuando leemos sus hazañas– en el mundo fantástico en que viven los caballeros, quienes, a pesar de no comer ni dormir, se le figuran cada vez más reales:

Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pependencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo.<sup>2</sup>

La locura de don Quijote es la de quienes imaginan, sienten y viven la literatura con esa intensidad que se asemeja a la de la existencia misma; es el delirio que sufre toda persona capaz de identificarse con otra y de asumir los conflictos internos o externos de los personajes como propios. No es gratuito que Cervantes describa a don Quijote como un hombre de constitución física débil, a quien se le conocía por sus múltiples sobrenombres, en un lugar indeterminado de la Mancha: el hidalgo ‘Quijada’ o ‘Quesada’, como en un principio nos lo presenta el narrador. La locura de don Quijote se relativiza; su peculiaridad, entonces, consiste en no estar dentro de los parámetros de la normalidad: transgredir los valores sociales –que dentro de la ficción se hallan en una crisis que corresponde a la realidad extratextual– y preferir el mundo novelado al propio para efectuar los cambios que cree convenientes en su entorno.

Pero, ¿acaso la transgresión y la evasión, así como la imaginación y la fantasía es propia y exclusiva de los locos? No. Sin embargo, los extremos a los que llega don Quijote lindan con una percepción del mundo aparentemente desligada de la realidad, de modo que, a veces, si miramos sus acciones desde el punto de vista meramente racionalista, nos parecen absurdas y ridículas. En cambio, en muchas otras ocasiones, nos sorprende que el discurso de este personaje esté tan bien estructurado que devela un profundo conocimiento de la psicología y comportamientos humanos, que nos hace reflexionar sobre los grandes temas que siempre han asediado al hombre: el poder, la riqueza, la

<sup>2</sup> Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha I*, “Capítulo primero. Que trata de la condición y ejercicio del famoso hidalgo don Quijote de la Mancha”, 1991, México, Edición de J. Jay Allen, REI, p. 100.

muerte, la sobrevivencia... En este sentido, la contradicción entre un discurso bien articulado racionalmente y otro empapado de fantasías e imaginación no existe en don Quijote, sino que es parte de su mirada fragmentaria hacia lo que le rodea. Una vez que asumimos que don Quijote es la creación encarnada de un hombre al que se le “secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio”,<sup>3</sup> no nos extrañan sus bruscos cambios en el modo de percibir su ‘realidad’ o ¿su eterna ficción? De hecho, la duda que nos asalta a cada momento es si lo que está ocurriendo en la novela es ‘verdad’ o ‘ficción’; es decir, si la ficción que estamos leyendo no es la envoltura de nuevas ficciones que se pierden y confunden en el cosmos de la ilusión. Esta duda es la prueba de que don Quijote es un personaje verosímil que hace que nos interroguemos por nosotros mismos, por nuestro modo de *ser* y *existir* en el mundo. La verosimilitud de un personaje no depende de lo extraliterario, sino de la articulación exacta entre el entorno, el lenguaje, las situaciones e ideas, así como la lógica interna del personaje trenzada en cada una de las lógicas noveladas. La locura ‘quijotesca’ es —como señala Erich Auerbach— “la que conjura y desata todo el juego; es ella la que hace del mundo real y cotidiano un divertido escenario”.<sup>4</sup>

Así, el enredo, los personajes y las ideas que se conjugan en una narración resultan un conjunto inseparable para que el texto adquiriera un significado pleno. Al respecto, señala Antonio Cándido que, aunque el personaje constituye el elemento más comunicativo en el arte de novelar, sólo es posible comprenderlo cabalmente en su entorno.<sup>5</sup> Por tal motivo, el problema de la verosimilitud vinculado a las afinidades y diferencias entre un ser ‘real’ y uno ‘ficticio’ cobran una gran relevancia en la recepción, nos invitan a reflexionar sobre nuestro fragmentario modo de contemplar el mundo, a confrontarlo con aquello que nos permite aprehender la esencia de un personaje de ficción: el hecho de que es el retrato de un microcosmos que podemos contemplar en su totalidad.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>4</sup> “La dulcinea encantada”, en *Mimesis*, 1996, México, FCE, p. 331.

<sup>5</sup> Cfr. Antonio Cándido, *El personaje de novela*, México, Siglo XXI, en prensa.

La representación, el volver a presentar, es lo más importante en las manifestaciones artísticas. Ese volver a presentar es justamente lo que Aristóteles llamó *mimesis* en su *Arte poética*: imitar para recrear, para conocer lo que nos resulta ajeno, haciéndolo nuestro. La *mimesis*, dice Aristóteles, es la inclinación natural del hombre y la primera fuente de conocimiento.<sup>6</sup> El arte, al ser netamente humano, participa de esta inclinación: la “poesía –señala Pinciano– no es otra cosa que arte que enseña a imitar con lengua o lenguaje”.<sup>7</sup> La diferencia entre imitar a la naturaleza, como hace el niño, e imitar el mundo, como pretende el arte, radica no sólo en los recursos de los que éste se vale para retratar, sino, sobre todo, en la pretensión totalizadora del artista, quien no busca elaborar un retrato de los objetos, pero sí de los posibles y multicolores mecanismos que relacionan lo objetivo con lo subjetivo. Cuando ese retrato cobra vida por sus propios medios, entonces resulta verosímil. En don Quijote, el eje que le da coherencia y verosimilitud a sus acciones es su condición de loco, ya que de una persona que ha perdido el ‘juicio’ se espera cualquier reacción, hasta lo inimaginable: la racionalidad unida a la pasión extrema. Baste recordar la racionalidad de don Quijote aplicada a la selección del nombre que su caballo llevaría a lo largo de su devenir andante, así como la pasión que motivó al hidalgo para llevar a cabo dicha empresa:

... así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar *Rocinante*, nombre, a su parecer, alto, sonoro y significativo de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo.<sup>8</sup>

Por otra parte, es innegable que sin una estructura fuerte y sin el uso adecuado de las palabras, un mensaje deja de ser claro y efectivo en términos de comunicación. La mayor parte del primer capítulo del *Quijote* está dedicado a la reflexión en torno al proceso de lectura, a la

<sup>6</sup> Cfr. Aristóteles, *El arte poética*, 1986, México, Espasa Calpe, Colección Austral, p. 31.

<sup>7</sup> Pinciano López, *op. cit.*, p. 279.

<sup>8</sup> Miguel de Cervantes, *op. cit.*, p. 102.

experiencia estética y cognoscitiva de los personajes que guiarán el camino del héroe en su locura. Asimismo, nos presenta el nacimiento del caballero andante, así como de su dama, Dulcinea del Toboso, quien, en realidad “llamábase Aldonza Lorenzo, y a ésta le pareció [a don Quijote] ser bien darle título de señora de sus pensamientos; y buscándole nombre que no desdijese mucho del suyo, y que tirase y se encaminase al de princesa y gran señora, vino a llamarla *Dulcinea del Toboso*, porque era natural del Toboso; nombre, a su parecer, músico y peregrino y significativo, como todos los demás que a él y a sus cosas había puesto”.<sup>9</sup>

Resulta interesante cómo el hidalgo, antes de llamarse a sí mismo don Quijote, y de nombrar ‘Rocinante’ a su caballo, busca que su mundo –incluido su nombre– tenga coherencia con la literatura, con los libros de caballerías. De este modo, Alonso Quijano es creador y actor de su propio personaje, al querer imitar –realizar una *mimesis*– a los caballeros andantes de las novelas. Lo curioso es que Alonso Quijano es la representación de un hidalgo ocioso que de tanto leer quiere *imitar* las aventuras imaginarias de los escritores que, a su vez, pretendían mostrar un aspecto de lo humano, la valentía, por medio de la *mimesis* de los modelos caballerescos. En este sentido, podemos afirmar que don Quijote representa la *mimesis* de la *mimesis* poética, y que en la obra se saben articular a la perfección los recursos retóricos y narrativos que, al final, contribuirán a producir una verosimilitud de carácter unitario. La importancia de nombrar adecuadamente el mundo que rodearía al nuevo caballero andante muestra que imitar no es calcar un modelo, sino hacer de éste un boceto que debe retocarse y modificarse hasta obtener lo deseado. Lo mismo que hizo don Quijote con su mundo, Cervantes lo realizó en su magna novela, y ambos demiurgos fueron rebasados por su propia obra. Ya críticos como Auerbach lo han señalado:

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 103.

Un libro como el *Quijote* está llamado, por fuerza, a desembarazarse de las intenciones de su creador, para vivir una vida propia; presenta una nueva faz a cada época que se complace en él.<sup>10</sup>

El *Quijote* pretendía mostrar la complejidad de las relaciones humanas que, en general, se extiende al juego poético-retórico de la intertextualidad. La lectura era una actividad de ocio y, por tal motivo, necesitaba recurrir a la amenidad y a la diversión, pero también a las ideas que le pudieran otorgar armas al lector para que descubra los diversos significados de la obra. Cuando el narrador afirma que “con estas razones perdía el pobre caballero el juicio y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para solo ello”,<sup>11</sup> alude a la búsqueda de esos significados e incluso exalta irónicamente la figura de Aristóteles, quien tenía como prioridad desentrañar el sentido de la realidad. Don Quijote, como lector voraz, no sólo se sentía parte de la historia de ficción y disfrutaba de las aventuras, sino que también buscaba hallar en ellas un sentido, una enseñanza de vida. El ingenioso hidalgo creaba y recreaba sus mundos, sin olvidar nunca que la pura imaginación no es suficiente para crear fantasías, sino que resulta indispensable ordenar impresiones e intuiciones, fundir razón y pasión en un acto creativo: mimetizarse en la figura del demiurgo que se crea y destruye al mismo tiempo... el inevitable espejo de nuestros días.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 333.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 98.

# DON QUIJOTE Y SANCHO PANZA LA HISTORIA DE DOS ESTRUCTURAS ÉTICAS

---

*Alfredo Villafranca\**

*Teresa Martínez\*\**

*Su ceguera nos duele.  
Con un caballero, una débil armadura  
y un cuerpo no menos frágil,  
no se puede implantar el fin objetivo, ideal,  
que se ha apoderado de su pensamiento.  
Aquí, encontramos, los lectores,  
la tragedia de nuestra propia nada.*

Agustín Basave

La obra de Cervantes, más comentada que leída, ha arrojado análisis y exégesis diversas, ya sea desde la perspectiva literaria como histórica, cultural y hasta sociológica por la riqueza que significa en sí misma.

Así, los *Entremeses*, *Cuentos* y *Poemas* del Manco de Lepanto cobran dimensión de trascendencia en el Quijote. Las andanzas del Caballero de la triste figura, en particular, han sido sometidas a la interpretación moral de un modelo de deber ser heroico y coherente del Quijote y una crítica de la inmediatez y banalidad de la actitud de su escudero Sancho Panza. Don Quijote de la Mancha representa el deber ser del idealismo y Sancho Panza la futilidad superficial y la vida fácil sin más proeza que comer y beber.

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

\*\* Candidata a la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

Los dos personajes centrales de la novela, reiteradamente, son analizados como estereotipos moralmente opuestos: la heroicidad con causa, frente a la simpleza con sentido común.<sup>1</sup> De ese modo, ante la ingenuidad del hidalgo, Sancho parece un truhán que se une a su causa por la firme promesa de ser gobernador de una isla, ganarse unos pesos o, tal vez, por alejarse de las exigencias de su mujer, Teresa Panza. Sancho sólo parece un tipo capaz de mentir, con la conciencia de la locura de su señor.

Otros estudios<sup>2</sup> han argumentado que el caballero manchego y su escudero no son moralmente dos tipos perfectos, si lo fueran se alejarían de las figuras humanas contingentes, paradójicas y dotadas de pasión, magistralmente descritas por Cervantes.

Es menester por tanto, proponer una lectura paralela entre Sancho y Don Quijote, hasta topár con las estructuras éticas que sostienen las acciones de uno y otro; indagar los principios fundamentales de su conducta y ubicarla dentro de un código moral. La pretensión es salvar la valía de Sancho y don Quijote, por su estructura moral, en la medida en que ambos ejercen acciones moralmente evaluables, y aparentemente contradictorias entre sí. No obstante, tales morales son congruentes con un sistema ético que las sustenta. Caballero y escudero tienen su propia moral porque cada uno de ellos la hace descansar sobre una ética distinta.

- Señor, yo soy hombre pacífico, manso, sosegado, y sé disimular cualquiera injuria, porque tengo mujer e hijos que sustentar y criar [...]
- [...] Sábetelo amigo Sancho –respondió don Quijote–, que la vida de los caballeros andantes está sujeta a mil peligros y desventuras, y ni más ni menos está en potencia (próxima) de ser los caballeros andantes reyes y emperadores [...]<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Nicolás Díaz de Benjumea, *La verdad sobre el Quijote. Novísima historia crítica de la vida de Cervantes*, p. 124.

<sup>2</sup> Apud Agustín Basave, *Filosofía del Quijote. Un estudio de antropología axiológica*, 1988 (2), México, Espasa Calpe, (Austral, 1289), p. 172.

<sup>3</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Círculo de Lectores, 1976, España. Notas de José Ma. Castro Calvo, p. 121-3.

A guisa de ejemplo de este aparente desencuentro de moralidad, tomemos como telón la presencia de Dulcinea, quien según Unamuno<sup>4</sup> “simboliza la gloria que persigue don Quijote”. Tras algunas aventuras, el Caballero de la Triste Figura –como lo nombra Sancho–<sup>5</sup> repara en hacer penitencia en nombre de su amada, y hacerle saber a la afortunada, que el valiente caballero, en mitad de la Sierra Morena, le dedica cada respiro y cada sacrificio.

Amadís fue el norte, el lucero, el sol de los valientes y enamorados caballeros, a quien debemos imitar todos aquellos que debajo de la bandera del amor y de la caballería militamos [...] y una de las cosas en que más este caballero mostró prudencia, valor, valentía, sufrimiento, firmeza y amor fue cuando se retiró, desdeñado de la Señora Oriana a hacer penitencia en Peña Pobre [...] Así que me es más fácil imitarle en esto que no en hender gigantes, descabezar serpientes, matar endriagos, desbaratar ejércitos, fracasar armadas y deshacer encantamientos [...]<sup>6</sup>

La manera de enterar a Dulcinea de la penitencia por la que pasa su caballero es enviarle una sentida carta en manos de su escudero. Sancho Panza olvida la carta en lo alto de la sierra y, con mala memoria y mejor ingenio, parafrasea para el barbero y el cura –amigos de don Quijote–, un nota que va de la comicidad al absurdo, sabiendo que la *Alta y sobajada, digo soberana señora*<sup>7</sup> no es más que una labradora ordinaria, que la locura de su amo embellece, y quien nunca tiene noticia del Caballero de la Triste Figura y las aventuras que libra en su honor.

A su regreso, Sancho es confrontado por don Quijote, y miente con sagacidad, pues afirma haberse hecho escuchar por la destinataria, reconociendo que ha perdido la carta. En complicidad con los

<sup>4</sup> Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, 1990, México, Cátedra-Red Editorial Iberoamericana, p. 173.

<sup>5</sup> Cervantes, *op. cit.*, p. 150.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 199-200.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 257.

amigos del caballero, cuenta la supuesta reacción de Dulcinea a las noticias de su señor, de ningún modo la concibe como la delicada damisela de la mente del Quijote, pero la realidad con la que la describe es evadida con facilidad por el héroe manchego.

- Llegaste, ¿y qué hacía aquella reina de la hermosura? A buen seguro que la hallaste ensartando perlas, o bordando alguna empresa con oro de cañutillo, para este su cautivo caballero.
- No la hallé –respondió Sancho– sino ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa.
- Pues haz cuenta –dijo don Quijote– que los granos de aquel trigo eran granos de perlas, tocados de sus manos.[...]
- No era sino rubión –respondió Sancho.
- [...] Pero pasa adelante: cuando le diste mi carta, ¿besóla? ¿Púsosela sobre la cabeza? ¿Hizo alguna ceremonia digna de tal carta, o qué hizo?
- [...], y díjome: “Poned, amigo, esa carta sobre aquel costal; que no la puedo leer hasta que acabe de acribar todo lo que aquí está”.<sup>8</sup>

En el capítulo décimo del segundo libro, don Quijote decide buscar a su doncella, pero esta vez pide a Sancho que la haga venir con él, demanda que complica el escenario del escudero, quien no tendrá bastante con inventar que se ha hecho escuchar por la doncella.

Como es de esperar, Sancho tiene que mentir otra vez, haciendo pasar a una labradora del camino por la sin par Dulcinea.

- De ese modo –replicó don Quijote–, buenas nuevas traes.
- Tan buenas –respondió Sancho–, que no tiene más que hacer vuesa merced sino picar a Rocinante y salir a lo raso a ver a la señora Dulcinea del Toboso, que con otras dos doncellas suyas viene a ver a vuesa merced.
- ¡Santo Dios! ¿Qué es lo que dices, Sancho amigo? –dijo don Quijote. Mira no me engañes, ni quieras con falsas alegrías alegrar mis verdaderas tristezas.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 258.

- ¿Qué sacaría yo de engañar a vuesa merced –respondió Sancho–, y más estando tan cerca de descubrir mi verdad? [...] <sup>9</sup>

La locura de don Quijote no alcanza a disimular que no está frente a su doncella sino ante una labradora ordinaria. Culpando a los encantadores de esconder la belleza de Dulcinea en la simpleza de tal mujer, don Quijote se hace de un nuevo sufrimiento, pues su dama ha sido encantada y él tendrá que rescatarla. Sancho, que sabe bien que Dulcinea no es sino un invento de su amo, no hace aclaración alguna. Los duques –que han aparecido en el capítulo treinta del segundo libro– participan del engaño e inventando la aparición sobrenatural de Merlín, príncipe de la magia, sentencian que la única posibilidad de salvar a Dulcinea radica en tres mil y trescientos azotes que por voluntad se dará Sancho, quien se ha creído el encantamiento. Tras larga resistencia, Sancho accede a negociar la salvación de su señora, ya por las súplicas del Quijote, o por su disposición a darle lo que pida. El acuerdo favorece a ambos, don Quijote volverá a ver a su hermosa doncella y Sancho por fin logrará ser gobernante de una isla.

- Pues en verdad amigo Sancho –dijo el duque– que si no os ablandáis más que una breva madura, que no habéis de empuñar el gobierno [...]. En resolución Sancho, o vos habéis de ser azotado, o os han de azotar, o no habéis de ser gobernador. <sup>10</sup>

La lealtad de Sancho a su amo parece a toda prueba, no obstante, los azotes son un dolor que no quiere enfrentar. El amo lleva la cuenta de los azotes, confiando en el sacrificio de Sancho y en el resultado que tendrá, al tiempo que el escudero los reparte entre los árboles y sus carnes, sin faltar a la promesa de salvar a su señora, ni desgarrar sus posaderas tras tanto golpe.

En esta línea narrativa es fácil calificar a Sancho como bellaco, truhán y tramposo sólo porque miente. Las intenciones de este hombre

<sup>9</sup> *Idem*, p. 489.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 648.

llo de simpleza no parecen ser las de sacar un mejor provecho de su amo; simplemente consiente en hacerle saber la dosis de verdad que le sacará de apuros. Los criterios éticos de Sancho no son etéreos, ni apuntan a una perfección inalcanzable; lo suyo es salir al paso de cada circunstancia cotidiana con la llaneza de quien diariamente apuesta su escasa hacienda.

Nuestro andante caballero, en cambio, suspira y tal vez sólo aguarde escuchar lo que de antemano confirme sus certezas sobre una bienamada señora, cuya existencia es tan imaginaria como su condición de caballero andante. Enderezar entuertos, deshacer agravios, rescatar honores y otras tantas noblezas manifiestan el temple de ánimo siempre listo a mirar más allá de las propias fuerzas. Tales empeños surgen de la buena intención, pero no siempre resultan en actos eficaces, cuando no los ajusta al sentido de la realidad, de modo que casi todos sus alardes justicieros terminan en lamentables desaguizados.

Pareciera que el ejercicio de la mentira y de la ingenuidad son irreconciliables, no obstante ambas coexisten girando en torno a Dulcinea. Así, durante la obra vemos la ingenuidad del caballero que termina en imprudencia y la simpleza del escudero que evade, tanto como puede, el dolor que vendrá con cada aventura andada con su señor. ¿Quién de ellos alcanza una moral más excelente?, ¿el que enfrenta la realidad con mentiras sagaces, o el que se cobija en realidades de ensueño? Y más aún, ¿qué tipo de estructura fundamental –ética– justifica mejor tales morales?

La historia de las ideas da cuenta de los distintos modos de resolver tales preguntas; así se han generado varios sistemas racionales para justificar el sentido de la conducta y quehacer humanos. Pese a sus diferencias, cada sistema ético se afianza de un sentido y éste da a cada sujeto ético, el fundamento de su propia y singular conducta a través de un proyecto de vida y sin más juez que su propia conciencia.<sup>11</sup> Así, Cervantes define el proyecto de vida de Alonso Quijano:

<sup>11</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 1990, Madrid, Alianza-Fundación Zubiri, p. 416.

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballos a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama.<sup>12</sup>

La estructura ética que define a don Quijote, es la que evoca al individuo que se vuelca con el prójimo, sea éste un joven en apuros o una doncella burlada, entregándose de tal modo que arriesga sin parar la vida.

El proyecto de vida de don Quijote, corresponde a la estructura de la ética narrativa, la cual, se desarrolla a partir de una coherencia épica literaria de la vida legitimada por una causa que da razón tanto a la alegría como al dolor y por la que se ha de arrojar el hombre a la muerte misma, es una recuperación de la pregunta esencial por lo bueno y por la felicidad.<sup>13</sup>

Para el Caballero de la Triste Figura, cada aventura, cada riesgo, cada cuenta ajena que decide saldar, tiene tras de sí un ideal más alto, la esperanza de que Dulcinea tenga noticia de su valía, y la certeza de que su nombre lo guardará la historia como el de otros héroes.

A don Quijote, poco le importa que todas las batallas lo enfrenten con su locura, si encomendado a su doncella, no permite que coexista a su condición de caballero, injusticia alguna. Cada azote recibido, las palizas, los dientes perdidos, la sangre derramada, no le toman mayor lamento que la angustia de pensar que su Dulcinea ha sido encantada.

<sup>12</sup> Cervantes, *op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> Emmanuel Mounier, "El personalismo", en *Obras III*, 1990, Salamanca, España, Sígueme, p. 522.

Hacia el final de la obra, vemos un hidalgo fatigado, cabizbajo y vencido, no por el Caballero de la Blanca Luna<sup>14</sup> –último adversario de don Quijote–, sino por la creciente sospecha de haber perdido a su doncella, es decir, a su ideal.

Moribundo recupera la cordura, por la que tanto rogaron sus amigos, pero al mismo tiempo perdemos al valiente caballero, al hidalgo invencible.

Sancho, por su parte, encarna un horizonte ético distinto, pues tiene bien puesta la mirada en expectativas más tangibles:

En resolución, tanto le dijo, tanto le persuadió y prometió, que el pobre villano se determinó de salirse con él y servirle de escudero. Decíale entre otras cosas, don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura, que ganase, en quítame allá esas pajas, alguna ínsula, y le dejase a él por gobernador della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino.<sup>15</sup>

El escudero construye su proyecto de vida a partir de la promesa de una isla que gobernar, y es cómplice de aventuras, unas con más fantasía, otras con más absurdo, pero en todas permanece. Sin ocultar su cobardía y revelándose como un bonachón lleno de refranes –que no siempre cobran sano lugar–, Sancho Panza representa la estructura ética de tipo situacional, que de acuerdo con Mounier “es asumir el carácter condicionado de la libertad. Las situaciones [...] no son obra nuestra. Las situaciones nos piden una respuesta sin dar tiempo a elaborarla, sin estar previstas por esquemas [...] allí donde la tentación de la pereza empuja por inercia a una solución ya elaborada”.<sup>16</sup>

La ética situacional, se define por la elección de lo correcto y legítima desde su reflexión el bienestar más próximo por obligatoriedad,

<sup>14</sup> El Caballero de la Blanca Luna resulta ser el Bachiller Sansón Carrasco, amigo de Alonso Quijano, y su aparición es parte de un plan para hacer volver a don Quijote a la tranquilidad de su hogar.

<sup>15</sup> Cervantes, *op. cit.*, p. 74.

<sup>16</sup> Mounier, *op. cit.*, p. 527.

que por supuesto implica la coherencia del hombre y su circunstancia coyuntural.

Así, Sancho es blanco de manteos, dietas insufribles, malos días y noches peores, resolviendo de manera cotidiana, ganar una maleta de camisas, algunas monedas, un burro de la hacienda de su señor y, por siete días, el arduo trabajo de ser gobernador. Su astucia, algunas veces, le permite salir al paso de las imprudencias de don Quijote, y asume la misión tácita de dotar de realidad las andanzas de su amo. Consciente de sus limitaciones, Sancho concede en dudar de las historias de caballería encarnadas por el manchego, cuando para el resto no son más que producto de una mente trastornada.

El gobernador de Barataria, parece otro Sancho, uno que escuchó los consejos de su amo; prudente, justo, y paciente. Pero pocos días fueron bastante, para hacerle saber que gobernar no era trabajo fácil o, al menos, no uno al que él estuviera dispuesto.

A la luz de dos estructuras éticas distintas, ambos personajes son morales, toda vez que guardan coherencia con su base ética, el uno soportada en un ideal que orienta el discernimiento a partir de su causa, y el otro que se apoya para ejercer su libre albedrío en un equilibrio de la conciencia con las exigencias de la coyuntura.

Aunque pareciera que ambos perfiles éticos se edifican en forma paralela, la distancia que guardan es mínima, por momentos difusa, pues estos personajes se implican de tal modo, que terminan reflejándose uno en el otro.

El balance final de este encuentro de éticas en diálogo, comunica una enseñanza que en nuestros días se vuelve imprescindible. La crisis actual que arroja el siglo XX, donde los contenidos de la moral tradicional de occidente, han sido cuestionados severamente por la diversidad cultural, el pluralismo de las ideas y la tolerancia marcada por las buenas intenciones, aspira a tejer principios universales que incluyan una plataforma de común denominador para equilibrar, al menos como propuesta, las aspiraciones de felicidad y justicia de una humanidad que anhela la paz y el bien común. Así que no parece lícito reducir la ética al conjunto de deberes que uno tenga que cumplir,

pues los deberes sólo adquieren sentido para quien ha fraguado su carácter. El tema no es de modo inmediato ¿qué se debe hacer? sino ¿porqué debo hacerlo? No son los contenidos de la ética sino la estructura de la ética misma, son las normas que internamente obligan al individuo desde su conciencia.<sup>17</sup>

Tal cuestionamiento sitúa al hombre contemporáneo en un vagabundeo incierto, huérfano de paradigma que dé sentido al dolor y al goce, al sufrimiento y a la alegría, a la vida y a la muerte misma. ¿Quedará algún deber ser que emprenda la simiente de la heroicidad y la aventura del vivir a Quijote y a Sancho? La humildad reflexiva de cómo entender hoy a Cervantes y sus lances caballerescos, recupera el deseo de saber ser feliz y saber ser justo, aspectos que requieren entrenamiento de la actitud, sabiduría moral y ética. Una reformulación que dota de significado a la rutina y despierta el sentido de la aventura de hacer habitable un mundo inhóspito.

Dos personajes tan distintos son al final de la obra uno sólo, con y a pesar del mundo, lo que cuestiona con severidad la vigencia de estructuras morales rígidas e inexorables.

Antes de abrazar su muerte, don Quijote refleja el realismo que nunca tuvo y Sancho se aferra a la ilusión que ve partir:

- Perdóname, amigo, de la condición que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído, de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo.
- ¡Ay!- respondió Sancho llorando [...] vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizás tras de alguna mata hallaremos a la señora Dulcinea desencantada, que no haya más que ver.”<sup>18</sup>

Hasta aquí quedan dos vidas que, después de todo, se volvieron una sola. Ahora queda coexistir, con coherencia, sin moral infalible.

<sup>17</sup> Apud Carlos Díaz, *Vocabulario de formación social*, 1995, España, Edin, p. 160.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 858-9.

## ARMADURAS

---

*Fabio Morabito\**

Los dos caballeros andantes se encuentran una mañana a la altura del recodo del río, en un pequeño claro que parece estar hecho ex profeso para una lucha con la espada. Son las once de un día despejado de primavera, una hora y una estación ideales para un duelo. Un poco más tarde, a las doce o a la una, cuando el sol pega fuerte, las armaduras se calientan como un horno y es un suplicio moverse dentro de ellas.

Tan pronto como los dos caballeros se ven, se bajan de sus caballos, amarran las riendas a un árbol y toman su posición en el claro. No hay mucho que decir, excepto pronunciar en voz alta el nombre del señor al que sirve cada uno, que a menudo es el mismo de ambos contrincantes, lo que no obsta para que luchen, bien porque cada uno lo pronuncia a su modo, eligiendo las partes del apellido que más le gustan (suelen ser apellidos ostentosos e interminables), o bien porque, a causa de los nervios por la inminencia del duelo, cada combatiente apenas oye lo que grita el otro. A continuación desenvainan las espadas y se asestan los primeros golpes, cuyo estruendo, afirman los poetas, “hacen que se estremezca la espesura”. En realidad, el primer intercambio de golpes es más que nada para entrar en calor y medir las fuerzas. Una regla tácita en este tipo de encuentros establece que hay que evitar dar muerte al adversario enseguida, pues se trata de una lucha de cierto nivel, no de una riña callejera, por lo que es recomendable que no dure menos de diez minutos, y lo ideal es entre veinte minutos y media hora. Si después de media hora la lucha continúa, es probable que los

\* Poeta y escritor mexicano.

contrincantes sean un par de ineptos, así que tampoco es bueno que el duelo se alargue más de ese lapso. Es verdad que Orlando y Agricane protagonizaron un encuentro que duró dos días, pero eran Orlando y Agricane, el mejor paladín cristiano contra el campeón de los moros, ni más ni menos. Otra regla implícita establece el derecho de ambos contrincantes de suspender el duelo si ocurre algo que los inhabilite momentáneamente para la lucha, desde una torcedura de tobillo hasta un simple ataque de tos. En pocas palabras, hay que vencer limpiamente al rival, en paridad de fuerzas, sin ventajas de ningún tipo. Así, cuando al caballero *A* se le desprende la hombrera izquierda por un espadazo que le asesta el caballero *B*, el duelo se interrumpe. ¡*Arimortis!*, profiere *A*, y *B*, ante esa exclamación, baja su espada y la apuntala contra el suelo en señal de tregua. Mientras *A* se agacha a recoger la hombrera desprendida, *B* aprovecha la pausa para tomar un trago de agua de su cantimplora. Tratándose de una hombrera caída, lo que exige cierto tiempo para repararse, *B* elige un asiento a la sombra de un árbol, desde donde observa cómo *A* intenta volver a fijar la pieza a su armadura. Cada caballero lleva siempre consigo unas cuantas herramientas y piezas de repuesto, y *A* no es la excepción. Tiene una bolsa donde guarda un martillo, unas pinzas de presión, varios remaches y alambres de diferente grosor y longitud, y mientras trabaja para volver a fijar la hombrera en su lugar, *B* se acerca para echar un vistazo a su bolsa de herramientas, curioso de ver si *A* tiene alguna cosa que a él le falta. Las reglas de la caballería no prohíben intercambiar piezas de recambio; es más, ven con buenos ojos ese pequeño comercio paralelo a las luchas, que contribuye al mejor equipamiento de cada caballero andante y eleva por lo tanto la calidad de los tenzones, que es cómo llaman estos caballeros a sus duelos con otros caballeros.

*B* le pregunta a *A* si no le sobra un poco de alambre de  $\frac{3}{4}$ , y *A* interrumpe el arreglo de la hombrera, abre su bolsa y extrae un trozo de alambre fino, que le enseña a *B*. Éste, después de observarlo, le pregunta cuánto quiere por él. *A* le responde que media talega de pan, *B* propone un cuarto y, después de regatear unos minutos, cierran el trato. *B* camina hacia su caballo, saca el pan de su bolsa de provisiones

y se lo entrega a *A*, luego se quita el casco, extrae el alambre oxidado que asegura su visera y lo sustituye con el alambre que el otro acaba de venderle. Es una operación sencilla que le lleva menos de diez minutos. Ensayo la movilidad de la visera, comprueba que ha dejado de rechinar y vuelve a ponerse el casco. *A* ha logrado fijar la hombrera en su sitio, le da unos golpecitos con la espada para comprobar su firmeza y parece estar satisfecho del resultado. Ya están listos para reanudar el combate. ¡*Arivivis!*, exclama *A*, y suelta el primer golpe con la espada, que *B* para sin dificultad. Luchan durante cinco minutos sin que ocurra nada relevante. Se trata de un combate equilibrado, donde cualquier error puede ser fatal, y los dos, conscientes de ello, miden cuidadosamente sus movimientos. ¡*Arimortis!*, exclama de pronto *B*, y le muestra a *A* su pernera suelta, que oscila desprendida a la altura de la rodilla. *A* apuntala su espada en el suelo, *B* se acerca a su montura y abre su bolsa de herramientas, en busca de una pernera de repuesto, pero no la encuentra y le pregunta a *A* si le sobra una. *A* le reclama a *B* que cómo es posible que haya iniciado un tenzón sin tener otra pernera a la mano. ¡Haberlo dicho desde un comienzo cuando se encontraron, y él ni siquiera se habría tomado la molestia de bajarse del caballo! *B* lo escucha sin inmutarse. Sabe que *A* tiene dos perneras en su bolsa, porque las vio cuando el otro componía la hombrera, y se lo dice, ofreciéndole media talega de pan por cualquiera de ellas. Tres cuartos de talega, replica *A*. *B* acepta, va por el pan y le entrega la cantidad pactada a *A*, quien le entrega una de sus perneras de repuesto. *B*, entonces, se sienta en el suelo con su bolsa de herramientas al lado y empieza a fijar la nueva pernera a su armadura, trabajando con martillo, alambre de  $\frac{3}{4}$  y remaches de una pulgada. La operación le lleva una buena media hora, tiempo que *A* emplea en dormir a la sombra de un árbol. Cuando ha terminado, *B* lo despierta. ¡*Arivivis!*, le dice, y *A*, medio dormido, se pone de pie, se encasqueta el yelmo y reanudan el combate. Pero ya es mediodía, el sol pega fuerte, los dos sudan copiosamente dentro de los hornos de las armaduras y sus espadaos se han vuelto torpes y desganados. Por suerte, el espaldar de *B* se cae y tienen que volver a interrumpir la lucha. Hace un calor insoportable, y los

114 dos corren hacia sus cantimploras para tomar agua. Luego *B* encara el feo asunto del espaldar, que es un incidente serio. No tiene espaldar de repuesto, pero *A* no podrá reprocharle nada, porque sólo un tonto cargaría con un espaldar de refacción. *B* sabe que lo único que puede hacer es reparar la pieza dañada, y se arrepiente de haber postergado una y otra vez la compra de una armadura nueva. Lleva quince años con la misma y en los últimos tiempos sólo le ha dado preocupaciones; en cada duelo se le aflojan los remaches y con más y más frecuencia tiene que recurrir al alambre para fijar las piezas que se caen. Lo hace con disgusto, debido al aspecto oprobioso que produce una compostura con alambre, pero ¿qué puede hacer? Hace unos días se topó con un caballero andante y le pareció que el otro, al ver el estado de su armadura, se siguió de frente, fingiendo que no lo había visto. A nadie le gusta medirse con un adversario impresentable. A decir verdad, tampoco la armadura del otro era gran cosa; es más, ahora que mira la armadura de *A*, le parece que es muy semejante a la del caballero aquel, y la armadura de *A* es casi peor que la suya, llena de remiendos y de piezas de recambio que gritan a los cuatro vientos su condición de reparaciones urgentes. Tal por cual, piensa *B*, y ruega en sus adentros que nadie los vea pelear. *A* se ha acercado para mirar la magnitud del daño, y su expresión lo dice todo. Se ha dado cuenta de que la cosa va para largo. *B*, que no tiene pinzas de presión desde que se las dio a otro caballero andante a cambio de cinco remaches nuevos, le pide prestadas las suyas a *A*, que va por ellas y, de regreso, se sienta en el suelo junto a *B*, que está visiblemente de mal humor. *A* le propone a *B* que, mientras *B* trabaja con el martillo y las pinzas, él, para no estarse con los brazos cruzados, puede hacer unas perforaciones en el peto de *B*, en los puntos donde irán los remaches que deben fijar el espaldar al resto de la armadura. Deprimido por la rotura del espaldar y con ganas de mandar por un tubo la orden de la caballería y volverse un labriego cualquiera, *B* acepta el ofrecimiento de *A*, se quita su peto y se lo entrega. Un rato después, mientras todo procede aparentemente en plena armonía, *B* tiene un arrebato de cólera y empieza a soltar unos martillazos tremendos sobre su espaldar, hasta doblarlo por completo. ¿Estás loco?, grita

A, y le agarra un brazo para arrancarle el martillo, pero *B* se resiste, de los jalones pasan a la lucha y acaban revolcándose sobre la hierba, trenzados en un apretón de lámina, pernos y alambres, hasta que *B* logra zafarse y, recobrándose de su momentáneo ataque de locura, suelta el martillo, se pone de pie y, mirando abochornado a su rival, grita: ¡Odio esta armadura, últimamente me paso más tiempo reparándola que luchando!

A no dice nada. Está de cuatro patas, buscando en el pasto unas tuercas que se le cayeron mientras se revolcaba con *B*. Como son muy pequeñas y su vista no es muy buena, le pide a *B* que lo ayude. *B* se agacha y empieza a buscar en el pasto. Tardan un rato en encontrarlas. Dos de ellas corresponden a las clavículas, y *A* no podrá fijarlas en esa parte sin quitarse toda la armadura, así que le pide a *B* que se las atornille. *B* coge las pinzas de *A*, se coloca atrás de éste y comienza a fijar las dos tuercas en el espaldar de su adversario. No aprietes muy fuerte, le recomienda *A*, y *B*, que se ha quedado observando las pinzas que tiene en la mano, dice: Estas pinzas son idénticas a unas que tenía, y le pregunta a *A* dónde las consiguió. *A* le responde que las obtuvo de otro caballero andante, que se las cambió por unos remaches nuevos que le hacían falta. *B*, entonces, observa con más atención la armadura de *A*. ¿No nos hemos visto antes?, le pregunta. *A* voltea para mirar la cara de *B*, lo mira a los ojos y responde: Lo dudo, la tierra es demasiado grande para que dos caballeros andantes de nuestro nivel se encuentren dos veces, aunque en este mundo todo es posible.

Una vez que termina de ajustar las dos tuercas a las clavículas de *A*, *B* vuelve a sentarse en su lugar para reanudar la reparación de su espaldar roto. Bajo sus golpes expertos, el espaldar va recobrando poco a poco su forma. Ahora que se fija en el martillo de *B*, a *A* le parece un martillo conocido y le pregunta a *B* cómo lo obtuvo. *B* le responde que un caballero andante se lo cambió por una visera que le urgía. *A*, entonces, toma su casco y se lo enseña a *B*. ¿Una visera como ésta?, le pregunta, y *B*, después de mirar la visera, responde que sí, que era una visera muy parecida a la de *A*. Entonces *A* observa la cara de *B*, que ha vuelto a concentrarse en el espaldar, y le dice: A mí también me parece

que nos hemos visto antes. Dicho lo cual, reanuda sus perforaciones, pero la sospecha de haberse topado anteriormente con *B* le impide concentrarse. Mira el caballo de *B* de pies a cabeza. Todos los caballos se le hacen iguales. De hecho, apenas se fija en ellos, y hasta el suyo, a pesar de que es la única compañía que tiene, le parece un caballo más, y si alguien le hiciera la broma de cambiárselo por otro parecido, probablemente no se daría cuenta. Así es esto del oficio más solitario del mundo. Cuando no se lucha, se sueña con luchar, y queda poco tiempo para observar lo que lo rodea a uno. Con todo, se tienen ojos y memoria, y es inevitable fijarse en ciertas regularidades. Este lugar, por ejemplo, piensa *A*, este recodo de río con los dos sauces en la orilla; juraría que ya estuvo aquí, no una sino varias veces, y le parece que antes era un río caudaloso y de aguas limpias, y ahora su nivel ha bajado, sus aguas son cafetosas y arrastran mucha basura. Decide comentárselo a *B*, y *B*, sin dejar de dar golpes a su espalda, le contesta que estaba pensando en lo mismo. ¿Y no te parece que el río era más limpio que ahora, sin tanta basura?, le pregunta *A*, y *B* hace un gesto afirmativo. Luego cada quien vuelve a concentrarse en lo suyo. Aunque ninguna regla se lo prohíba, los caballeros andantes son reacios a las charlas. Para charlas, las lavanderas. Por cierto, piensa *A*, hace muchos años que no se ven lavanderas en las orillas de los ríos.

116

Atontados por el calor y por el martillar regular de *B*, a los dos les gana el sueño, algo muy frecuente entre los caballeros de armadura, quienes, se calcula, pasan casi dos tercios de su vida dormidos. Mientras duermen, *C* aparece en el claro. Viene a pie, jalando las riendas de un burro. Mira a *A* y *B* dormidos en el pasto, ve la pieza dañada en manos de *B*, amarra el burro en el mismo árbol donde están sujetos los caballos de *A* y *B* y luego camina hacia éstos, golpeando las manos para despertarlos. *A* y *B* se levantan empuñando sus espadas, todavía medio dormidos, y *C* abre sus brazos para tranquilizarlos. Veo que tienen algún problemita, dice, señalando las piezas sueltas de la armadura de *B*, y añade: Tienen suerte, traigo algo que les puede interesar, y camina hacia el burro y baja del lomo de la bestia un gran costal, que deposita con mucho trabajo en el suelo. Acérquense, dice *C*, abriendo el costal,

y *A* y *B*, circunspectos, adelantan unos pasos sin soltar sus espadas, no obstante que *C*, que viene sin armadura y viste como aldeano, se vea inofensivo. Quedan asombrados ante lo que ven. El costal está lleno de piezas de armaduras. *C* esparce el contenido sobre el suelo con habilidad de comerciante. Hay espaldares casi nuevos, petos y golos en excelente estado, canilleras sin una abolladura, viseras y cascos de todas las formas y tamaños. Tienen suerte, dice *C*, tengo toda la mercancía rebajada a mitad de precio. *A* y *B*, que nunca han visto tantas refacciones juntas, dejan sus espadas en el suelo y cada uno toma una pieza, la observa con atención, se la acerca al cuerpo, luego toma otra, se la prueba, la suelta y toma otra más. Hay tantas como para equipar a cuatro caballeros de pies a cabeza. *B* encuentra un espaldar de su tamaño y le dice a *C* que le dará tres cuartos de talega de pan para esa pieza, más cinco remaches. *C* lo mira con sorna: Qué pan ni que nada, te lo dejo en treinta ducados, y eso por ser ustedes personas distinguidas. *B*, que no ha entendido, contraataca: ¡Medio odre de vino, nunca te han ofrecido tanto por un espaldar, medio odre, ni una gota más! ¿Qué no entiendes? rebate *C*, aquí se paga con ducados, señores, no nos pasemos de listos, veintiocho es mi última oferta. Y al ver que *A* ha cogido unas hombreras y no deja de mirarlas embelesado, se dirige a él: ¡Te dejo esas dos piezas en dieciocho ducados, una verdadera ganga, pero no acepto pagarés!, y *A*, que hasta ahora no ha abierto la boca, pregunta tímidamente: ¿Qué son los pagarés?, ante lo cual *C* lo mira, intentando adivinar la intención oculta de su pregunta. Me están tomando el pelo, ¿verdad?, dice sonriendo, me topé con un par de bromistas, vaya, y, cambiando de tono: Está bien, señores, me quiero deshacer de estos cacharros viejos, no lo voy a negar, pero tampoco voy a regalárselos, así que cooperemos como personas civilizadas que somos. Denme cien ducados, escucharon bien, cien ducados, y se quedan con todo. Pero *A* y *B* lo miran sin abrir la boca, pues tienen una noción muy vaga del dinero y ninguno de ellos ha tenido jamás un ducado en el bolsillo. Sus días han transcurrido lejos de aldeas y mercados, en los márgenes sombreados de los ríos, en medio de valles y bosques, y han obtenido su sustento en su mayor parte de los frutos

silvestres recogidos aquí y allá o de algún labrantío encontrado en sus vagabundeos. *C* los mira de palmo a palmo. Pasada la euforia del regateo, repara ahora en sus barbas de meses, en sus uñas sucias, en el estado escandaloso de sus armaduras y, de repente, les arranca de las manos el espaldar y las hombreras y empieza a guardar todas las piezas que están regadas en el suelo dentro del costal, mientras blasfema entre dientes. *A* y *B* ven cómo cierra el costal, cómo lo carga sobre el lomo del burro, desamarra la bestia y se aleja entre los árboles. Lo miran pasmados. Cuando dejan de oír el tintineo metálico de su mercancía, comprenden que se ha ido de verdad. Se miran y, sin decir nada, regresan junto a sus cosas, donde reanudan su labor de compostura, a la que se aplican con el ánimo en los suelos, sobre todo *B*, que no deja de comparar su espaldar deforme con el que le mostró hace poco el hombre del burro. Golpea desganado con el martillo, de pronto deja de hacerlo, mira a *A* y exclama: ¡Este espaldar no tiene remedio, terminemos lo nuestro a cómo dé lugar, con él o sin él! *A* no está de acuerdo, le dice a *B* que jamás ha luchado contra un guerrero que carezca de espaldar y no tiene intención de comenzar ahora. Entonces quítate las dos hombreras, le dice *B*, así estaremos a la par y terminaremos de una vez por todas. *A* cree que *B* se ha vuelto loco, pero no quiere pasar por cobarde. Como quieras, responde, y no sólo se quita ambas hombreras, sino también los dos brazales, y *B*, para no ser menos, renuncia a colocarse el peto y se arranca el faldar, y ambos recogen sus cascos y van a colocarse en sus sitios. *A* nunca ha luchado en condiciones tan paupérrimas y ruega que nadie los vea. Él y *B* se ponen sus cascos y desenvainan las espadas, se bajan las viseras y *B*, que fue el último que interrumpió el duelo, exclama: ¡*Arivivis!*, después de lo cual se lanzan una contra el otro. La lucha, bajo el calor de las dos de la tarde y con las armaduras en aquel estado, es ríspida, desaliñada, ininteligible. Una de las perneras de *A* vuela por el aire, pero ninguno de los dos se detiene, y el duelo prosigue. También la gola de *B* se desprende de un espadazo, pero *B* no grita ¡*Arimortis!* y sigue luchando con aquel trozo de hierro balanceándose horriblemente sobre el pecho. Ni siquiera se detienen cuando un fendiente de *B* hace volar el casco de *A*, un

percance que detendría un duelo entre caballeros en cualquier parte del mundo; al contrario, el golpe sólo sirve para enardecer el ánimo de *A*, que arremete contra *B*, pero éste consigue esquivar su golpe, y *A*, impulsado por la furia de su arremetida, pierde el equilibrio y se cae. *B* no le da tiempo de levantarse, lo alcanza de un salto y logra poner la punta de su espada sobre el cuello de su enemigo. Tirado en el suelo, jadeante y con la punta de la espada de *B* en la garganta, *A* se queda quieto y aterrado, esperando el desenlace. Cada uno sabe cuál es el siguiente paso. Pero *B* parece dudar, mira a *A* como si lo viera por primera vez y le dice: Juraría que nos hemos visto antes. *A* replica: Te equivocas, un verdadero caballero andante casi nunca pisa un mismo sitio dos veces. *B* arruga el ceño y comprende que, con esa frase, *A* le está dando venia para que lo mate. Si el mundo se ha empequeñecido de golpe, haciendo que se encuentren a menudo como dos lavanderas, sólo hay una manera de preservar su grandeza de antaño: no tienen que volver a verse. Y *B*, cerrando los ojos, hunde el hierro en la garganta de *A*.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## NOTAS

### EL DIÁLOGO: PLANTEAMIENTO DE ALGUNOS PROBLEMAS\*

*Franz Oberarzbacher\*\**

Después de escuchar las disertaciones acerca del diálogo de los profesores Carlos de la Isla y José Barba, poco, o más bien nada, queda por decir; bastaría sencillamente con citarlos. En todo caso, lo que se diga será mera exégesis y comentario.

En este previo entendido acepté el encargo del Dr. Carlos Mc Cadden de hacer mención de algunos problemas que encara, las más de las veces, la propuesta de un verdadero ejercicio dialógico en el sentido indicado por los profesores citados, es decir, interpreto, como una exigencia que se corresponde a la prodigiosa apti-

tud de cada ser humano de convertirse en un mistagogo del otro, que deriva en una dinámica exploratoria nunca concluida y cuya característica distintiva llamamos cultura.

Pues bien, lo que representa, a mi juicio, uno de los obstáculos más desafiantes para que el diálogo sea practicable conforme a las caracterizaciones en las conferencias mencionadas, es la enorme dificultad, y quizás aún la imposibilidad, de reconocer los verdaderos soportes que gobiernan en cada individuo su actividad selectiva, interpretativa, valorativa y sus consecuentes expectativas y aspiraciones.

Todo nuestro conocimiento acerca de lo que llamamos realidad, independientemente de si este conocimiento es científico, filosófico,

\* Texto leído ante el cuerpo de colegas en un ciclo de charlas en torno al método dialógico.

\*\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

religioso, basado simplemente en el sentido común o en una experiencia alucinatoria, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, formalizaciones e idealizaciones. Pues, ¿cómo y qué es la ‘realidad’, con independencia de nuestra estructura de conocimiento y expectativa de sentido? Por otra parte, real es para cada quien sólo lo que logre atraer su atención, de suerte que al caducar la atención caduca también su realidad. De ser efectivamente así, la realidad estaría constituida para cada individuo por el sentido y no estrictamente por la estructura ontológica, de suerte que lo que defina como real, lo es para él en sus consecuencias.

Así que en términos estrictos parecería ingenuo referirse a una realidad de la que no se supiese a qué expresión, de qué ideal de conocimiento corresponde. Pues, ¿acaso no se trata en cada caso de una realidad interpretada, incluida la del propio sujeto que hace de sí mismo su propia interpretación? Ocurre que cada quién interpreta entonces la realidad desde la perspectiva de la interpretación que hace de sí mismo.

Que todo es interpretación, explica Heidegger comentando a Nietzsche, incluye desde luego al propio enunciado que lo afirma. Pero obviamente también al enunciado que en estos mismos términos pre-

tendiese refutarlo. La ‘refutación’ mutua podría prolongarse indefinidamente, pero no se haría sino confirmar continuamente lo que ya había sido afirmado desde su inicio. Dicho con otras palabras, cualquier intento de desterrar el carácter interpretativo del conocimiento humano, no conseguiría otra cosa que generar otra interpretación.

En esta perspectiva, la misma crítica de las facultades del conocimiento podría incluso parecer un despropósito. ¿Pues de qué modo estaría cualquier medio de conocimiento en aptitud de criticarse si para hacerlo está forzado de emplearse a sí mismo? Así que la ‘realidad’ entregada a la jurisdicción de los medios de conocimiento está irremediablemente sujeta a su propia legalidad.

Otro tanto rige también para los signos lingüísticos. Las palabras son esencialmente metáforas, metonimias, sinécdoques, tropos y figuras, es decir, obras de arte con las que el hombre juega el juego de enunciar las infinitas variaciones de sentido o de expresar lo que en rigor es inefable. En una sugerente versión mitológica el Hijo de la Virgen pregunta a su Madre, ¿y quién es mi Padre? Ella contesta: Yo misma soy tu Padre y Tú no eres diferente a Él.

¿Qué consecuencias se derivan de la afirmación de que todas las

palabras son tropos? Entraña, desde luego, una crítica radical contra toda forma de realismo lingüístico, pero ¿es el realismo lingüístico la garantía última del diálogo, o lo es más bien la propia crítica radical en la medida que abre la perspectiva de un nuevo paradigma que es el de la interpretación?

Que cada hecho lleva adherido un horizonte interpretativo quiere además decir que cada hecho es sometido a un régimen de significatividad, que dicta la actividad selectiva que cada sistema instaure y que de manera análoga opera también en cada individuo.

Aunque cada individuo defina la realidad desde su propia perspectiva, entre otras razones porque cada uno tiene una biografía que es única y, por tanto, un campo de significatividad irreductible, está, no obstante, implicado también en una dimensión intersubjetiva que hace posible, así sea sólo fragmentariamente, integrarse a un mundo compartido, en la medida que logre desde luego asimilar las construcciones tipificadas como referencia básica en su proceso de socialización.

Lo hasta ahora dicho contribuye a comprender por qué cada individuo ingresa en cualquier sistema y en cualquier relación social apenas con un 'fragmento' de sí mismo, por lo que se halla a la vez siempre dentro

y fuera de uno y otra. En otras palabras, el mundo de cada persona es siempre a la vez parcialmente privado y parcialmente común, es decir, cada individuo está —formulado en los términos de A. Schutz— instalado simultáneamente en estratos de significatividad variable.

Quiero ser insistente en señalar que las construcciones tipificadas, es decir, las definiciones institucionales de realidad, nunca agotan todos los posibles dispositivos de significatividad porque a lo ya señalado hay que agregar además que todo objeto y todo dato son infinitamente complejos, de suerte que cada definición acerca de uno y otro implicará fatalmente instalarse en algún registro reduccionista o de abstracción. Establecer luego la equivalencia entre abstracción y objetividad y convertir seguidamente ésta en el fundamento inapelable que rechaza por principio cualquier crítica, tiene como derivación intencional mostrar también los límites para todo posible diálogo.

Un discípulo se presenta a un maestro para pedirle que lo instruya. El maestro lo invita a sentarse y le ofrece a continuación un cuenco de té de acuerdo con el complejo ritual que preside la ceremonia. Cuando la infusión está preparada, la vierte en el cuenco del visitante y continúa haciéndolo aún cuando el líquido

empieza a desbordar. Al fin, el discípulo, alarmado trata de detenerlo advirtiéndole que la taza está llena. Entonces el maestro contesta: “como este cuenco, tú has desparramado pensamientos estrechos. ¿Cómo puedo enseñarte si no estás dispuesto a despojarte de la rigidez de las costumbres perceptivas y a depurar tus preconstrucciones intelectuales con las que te confinaste a un mundo presupuesto?”

N. Luhmann diría que en rigor la objetividad es simplemente una forma de afrontar la complejidad bajo la condición de una selectividad forzosa o la instauración de un modelo de abstracción, es decir, el significado de la objetividad se reduce a una representación de la selectividad.

En las sociedades modernas tiene además lugar una creciente diferenciación funcional que arroja efectos heterárquicos en la medida que moviliza perspectivas heurísticas que hacen de la diferencia preponderantemente un sistema de oposiciones donde la negación ocupa como momento de la relación el lugar de privilegio.

La diferencia se invoca entonces como justificación para poner en marcha una agresividad flotante que se hace visible como insaciable codicia, o como belicosidad, o como fanatismo, o como intolerancia, etc.

El diálogo como ejercicio hermenéutico que aspira a comprender el origen de la diferencia de sentido no es ciertamente aceptado como privilegiado principio rector de la convivencia. A mi parecer en gran medida es así, por la extrema dificultad, que se traduce frecuentemente en la incapacidad, de diagnosticar y comprender el estatuto mismo de la diferencia. Y si, además, cada persona limita su intento de comprensión de las otras solamente por analogía de sí misma, se bloquea obviamente una posible intercambiabilidad de perspectivas. En el caso de no haber efectivamente puentes que hagan posible una subjetividad recíprocamente accesible, se convierte al otro simplemente en objeto.

Me parece que es pertinente traer a colación la descripción que C.G. Jung hace de la constitución psíquica del ser humano. Expuesto muy esquemáticamente, el mapa psíquico de cada individuo está constituido por dos zonas: una zona consciente, en la que son distinguibles un aspecto personal y otro colectivo; y una zona inconsciente, en la que son igualmente discernibles una dimensión personal y otra colectiva. Cada individuo está además dotado de cuatro funciones que son la sensación, el pensamiento, el sentimiento y la intuición. Y cada función está a su vez provista de dos disposiciones,

a saber, la extrovertida y la introvertida.

El modo como se combinan o articulan las funciones y disposiciones es en cada individuo diferente en razón de cuál sea la función que predomine y el orden de subordinación de las otras y según cuál sea la disposición más acentuada.

Según Jung, la forma de percibir y experimentar depende justamente de cada específica articulación de las funciones y disposiciones, lo que hace que las discrepancias entre los individuos resulten las más de las veces sorprendentes e incluso enigmáticas.

La anécdota que relata la conversación de dos monjes shintoístas en el pequeño puente sobre un estanque con peces, puede quizá ilustrar lo que expone el esquema de Jung. “Mira como saltan los peces por todas partes; en esto consiste su goce”, dice uno. “¿Cómo puedes saber en qué consiste el goce de los peces sin ser un pez?”, contesta el otro. Y el primero responde: “¿cómo puedes, sin ser yo, saber que no sé en qué consiste el goce de los peces?”

Se ha insistido mucho, sobre todo recientemente, en la importancia del diálogo en cuanto a su capacidad de incidir en la construcción de un redimensionamiento de los proyectos políticos y en la demanda de un régimen de significatividad, particu-

larmente en determinados contextos y condiciones de crisis social que son las crisis de ausencia de identificación social, las crisis de metas colectivas, las crisis de consenso.

Sin embargo, en contextos culturales donde predominan visiones acentuadamente dualistas del mundo, decir diálogo parecería significar básicamente sólo una fórmula de compromiso, pues no es su característica propia tener la virtud de integrar las diferencias, los opuestos y el conflicto creativamente, de implicarse en una relación creativa con lo que es caracterizado como contrario.

Si la diferencia deriva siempre en un modo de ver según una medida, entonces diálogo ha de ser una ejercitación en la desmedida, ha de ser la ciencia que indaga, descifra y comprende el origen de la diferencia de sentido, ha de ser un grandioso ejercicio hermenéutico y el arte para edificar creativamente interrelaciones con lo contrario, con apoyo de una indispensable y fundamental disposición afectiva. Pues, ¿qué hace la ostra cuando, a pesar de su contrariedad e incomodidad, se introduce arena en su morada?: ¿la transforma en una hermosísima perla!

¿Asumir creativamente la diferencia y los posibles conflictos que suscita? Dado que todos los hombres son morales, “obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona

y en la de los demás, siempre como un fin y nunca meramente como un medio”, es la conocida máxima que Kant postula para salir al paso a esa pregunta.

Por otra parte, el principio de contradicción es sólo el principio lógico de la diferencia, pero no el fundamento de demostración del sujeto mismo. Así que hacer valer la contradicción como característica fundamental de lo real es indigencia intelectual porque lo que es la condición de todo pensamiento no es reductible a ningún pensamiento.

Hubo una lombriz que un día arrastrándose en el césped, se encontró con una bellísima representante de su propia especie y al instante se sintió irresistiblemente atraída por ella. Pensando que había llegado el momento de poner fin a su soledad le susurró dulcemente a su oído: ¡cá-sate conmigo y te haré feliz y serás afortunada! Al no recibir una respuesta inmediata siguió insistiendo. Finalmente su congénere salió de su reserva y le contestó: ¡calla ya de una vez, no ves que soy tu propia cola!

Tanto la perspectiva subjetiva como la objetiva son modalidades de cómo la Conciencia se asume a sí misma como sabida en un juego de correspondencias entre la identidad que se exterioriza como diferencias y la de éstas reencontrándose en la identidad.

Franco Berardi refiere que en años recientes se han llevado a cabo investigaciones que apuntan a la hipótesis de que la mediatización de la comunicación y la consiguiente escasez en la relación directa pueden producir patologías en la esfera afectiva y emocional. Por primera vez en la historia humana, estamos en presencia de una generación que ha aprendido más palabras y ha oído más historias de la televisión que de su madre.

Los trastornos de la atención se multiplican en forma alarmante, pues son ya millones de niños que están en terapia por este motivo. Se sospecha que la constante excitación mental provocada por los aludes semióticos que no pueden ser paralelamente procesados termina por desarrollar una saturación de los circuitos de recepción que se traduce a su vez en psicopatologías de la relación. En la raíz de la saturación está una auténtica deformidad de los formatos. El formato del universo de los emisores ha evolucionado multiplicando su potencia, mientras que el formato del universo de los receptores no ha podido aparentemente sostener su mismo ritmo.

Lo que se ha producido es un desfase entre el universo de los emisores y el de los receptores, situación que convierte la comunicación en un proceso asimétrico y trastor-

nado. Se diagnostica una discracia entre ciberespacio, en ilimitada y constante expansión, y cibertiempo.

El ciberespacio es una red que puede ser acelerada sin límites, mientras que el cibertiempo está ligado a un organismo psicossomático cuyos tiempos de elaboración parecen ser relativamente más lentos.

Paul Virilio sostiene que la velocidad es el factor decisivo de la historia moderna. Gracias a la velocidad, se ganan las guerras, tanto las militares como las comerciales. Y desde que los objetos, las mercancías y las personas han podido ser sustituidas por signos, por fantasmas visuales transferibles por vía electrónica, las fronteras de la velocidad se han derrumbado y se ha desencadenado el proceso de aceleración más impresionante que la historia humana haya conocido.

Pero el vértigo de los intercambios informativos está produciendo literalmente una devastación psíquica porque ningún individuo humano está en condiciones de asimilar consciente y reflexivamente la inmensa y creciente masa de información que entra en sus ordenadores, a pesar de que es indispensable conocer y ela-

borar esta información para poder tomar decisiones, si se quiere ser eficiente, competitivo, ganador.

Y como se difunden los trastornos emocionales se difunden los psicofármacos (antidepresivos, euforizantes, reguladores de humor, somníferos, etc.).

Esta epidemia ataca cada vez más el centro del sistema social, y el centro del sistema social lo es ciertamente la comunicación cara a cara, vívida, donde es el diálogo el que hace las veces de soporte semiótico en el que se encuentran signos y expectativas de sentido.

Este señalamiento no pretende en modo alguno poner en entredicho todas las ampliamente celebradas ventajas y beneficios de las tecnologías informativas, sólo se limita a constatar que la sustitución del ejercicio dialógico por información puede tener consecuencias ruinosas en la medida que el otro es inhabilitado como interlocutor sin posibilidad de réplica, es decir, emplazado solamente a una función receptiva y pasiva.

Si lo expuesto merece algunas o muchas críticas, las agradezco sinceramente de antemano.

## EL ALMA DE STALIN

*Jesús Silva-Herzog Márquez\**

El ayer es una pregunta. Lo que ha pasado es tan incierto como lo que no ha sucedido. La memoria, dice Paz, es un jardín de dudas, un camino de ecos, un espejo lodoso. Recordar es atender murmullos, sombras de pensamiento, rumores, fantasías y tachaduras.

El tiempo no cesa de fluir,  
el tiempo  
no cesa de inventar,  
el tiempo  
no cesa de borrar sus invenciones,  
no cesa  
el manar de las apariciones.

En la cesta del pasado, Octavio Paz busca la higuera de su infancia, la constitución de su país, el sentido del arte, el paso de las civilizaciones, la niñez de su amada, las variaciones de la poesía. La búsqueda de sí mismo y de los otros como una expe-

dición por el tiempo. La memoria es la linterna que permite rastrear la tradición de la crítica o atrapar a los alacranes de la familia. Dije memoria y no Historia porque en Paz parece desdoblarse el recuerdo en dos fórmulas enemigas. La memoria es pasado vivificado en imágenes; la Historia es pasado concluso. Como dos formas de remembranza; la memoria y la historia combaten: la poética contra la política del pasado. Si la Historia nos condena, la memoria nos salva.

\*

Todos los ensayos de Paz están empapados de memoria. En cada uno de ellos hay una reflexión sobre el origen y la transformación que observa: un cuadro, un poema, un imperio. Más que en sus ensayos, la imagen del demonio de la historia se dibuja con fuerza en su poesía, sobre todo en su poesía de madurez. Partamos de su distancia en relación con Joyce: La historia no es una pe-

\* Departamento Académico de Derecho, ITAM.

sadilla.<sup>1</sup> No lo es porque no encuentra el consuelo del despertar. No podemos desprendernos de la historia pellizcándonos el brazo; existimos en ella y gracias a ella. Pero la historia puede ser, si no un sueño macabro, sí una horca de fierro. En eso se convierte cuando el curso del tiempo es detenido en los pozos de la ideología. Por eso Paz escribe en “Aunque es de noche”: “Alma no tuvo Stalin: tuvo historia.” Quien cree haber descifrado los secretos del pasado se adhiere pronto a la causa de la tiranía. La historia, dice unas líneas después en el mismo poema, es ‘discurso en un cuchillo congelado’.

Su gran amigo, el poeta inglés Charles Tomlinson, escribió un poema que adopta la misma imagen: Stalin y sus sicarios, empuñando el pioleto de la historia. Se trata de versos que tienen precisamente un epígrafe de Paz y que el propio poeta mexicano ha traducido y comentado en un breve ensayo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Eso decía al recibir el premio Tocqueville, en 1989. Cuarenta años antes, en *El laberinto de la soledad* decía justamente lo contrario: “La historia tiene la realidad atroz de una pesadilla; la grandeza del hombre consiste en hacer obras hermosas y durables con la sustancia real de esa pesadilla. O dicho de otro modo, transfigurar la pesadilla en visión, liberarnos, así sea por un instante, de la realidad disforme por medio de la creación.” (114)

<sup>2</sup> “El asesino y la eternidad”, en OC IX, 104.

Yo golpeo. Yo soy el futuro y mi arma,  
al caer, lo convierte en *ahora*. Si el relámpago se helase,  
quedaría suspendido como este cuarto  
en la cresta de la ola del instante...  
y como si la ola jamás pudiese caer.

Soy el futuro; mi puñal instala el porvenir en el mundo. La historia se vuelve para el tirano un perfecto sustituto de la conciencia. Ahí desembocan todas las teorías que sostienen la inevitabilidad histórica: en la eliminación de la responsabilidad individual. La operación intelectual la describió Isaiah Berlin: si la historia ha sido convertida en lógica, la única sensatez consiste en adherirse a la razón victoriosa. Quienes estén de ese lado serán sabios; quienes se coloquen en frente serán los retrógrados que deben ser eliminados. Por eso decía el historiador de las ideas que, cuando se adopta la mecánica de la necesidad histórica, el juicio moral es un absurdo. Atila, Robespierre, Hitler, Stalin son terremotos: fuerzas naturales que tenían que irrumpir en la historia. Censurar sus crímenes es tanto como sermonear a las lechugas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Isaiah Berlin, “La inevitabilidad histórica”, en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Alianza Universidad.

Esta forma de capturar el pasado es la “trampa mortal en que cae fatalmente el fanático que cree poseer el secreto de la historia”. El crimen adquiere entonces dignidad filosófica: el exterminio de una categoría de hombres es un deber de quienes han aprendido las lecciones del tiempo. El pasado se vuelve un manual de exterminio, un precedente del campo de concentración. Popper llamó historicismo a todo esto: el libreto revelado de la historia que convierte a muchos hombres en material de desecho.

Al propio Paz lo embriagó el alcohol de la historia:  
El bien, quisimos el bien:  
Enderezar el mundo.  
No nos faltó entereza:  
Nos faltó humildad.  
Lo que quisimos no lo quisimos con inocencia.  
Preceptos y conceptos,  
soberbia de teólogos:  
golpear con la cruz,  
fundar con sangre,  
levantar la casa con ladrillos de crimen,  
decretar la comunión obligatoria.  
Algunos  
se convirtieron en secretarios de los secretarios del  
Secretario General del Infierno.  
La rabia  
se volvió filósofa,  
su baba ha cubierto el planeta.  
La razón descendió a la tierra,

tomó la forma del patíbulo  
–y la adoran millones.

\*

Podría decirse que, junto con la preocupación por el lenguaje, la poesía de Paz está marcada por una preocupación a propósito de la historia. La inquietud estuvo presente siempre, pero se intensificó en la madurez del poeta. La historia y con ella la política penetran la poesía de un hombre de ciudad, de un escritor que siempre quiso conversar con sus semejantes: “he escrito sobre la historia y la historia en nuestro siglo asume la forma de la política. El ‘destino’ de los antiguos tiene la máscara de la política en el siglo XX”.<sup>4</sup> Y la política del siglo XX es el cuento de un fracaso: Hitler, Stalin, Franco; dos guerras mundiales, totalitarismos, imperios, terrorismo, bombas, dictaduras, genocidios. El recuento retrata la historia como un sinsentido, una locura, un vacío: “Ser tiempo es la condena. Nuestra pena es la historia.”

Todo lo que pensamos se deshace,  
en los Campos encarna la utopía,  
la historia es espiral sin desenlace.

Y, sin embargo, en la historia  
que es demencia, crimen, absurdo,

<sup>4</sup> *Conversar es humano*, entrevista con Enrico Mario Santí, en OC XV, p. 545.

está también la esperanza. Los contrarios, una vez más, se besan. Así la historia aparece, ya no como coartada, sino como iluminación. Más que historia, memoria. Si la política de la historia pretende arrojar el pasado al territorio de la naturaleza, la poética de la memoria baña el pasado en las aguas de la imaginación. Ahí se revelan las relaciones ocultas entre las cosas. El historiador, dice Paz, ha de tener algo de científico y mucho de poeta. El hombre de ciencia va a la caza de leyes, de reglas que expliquen la reiteración. El poeta, por el contrario, se vuelca en lo único, en lo irreplicable. Por ello el oficio del historiador está entre un mundo y otro. Estudia lo irreplicable, buscando la sábana que lo envuelve.

El historiador no descubre, no inventa; rehace el pasado. Bucear el pasado es otra manera de ejercer la crítica. No se trata de acercarse a nuestra historia para comprendernos, sino de aproximarnos al pasado para liberarnos. En la crítica de la historia se despliegan las posibilidades de la libertad. Esa fue la tarea de Paz cuando reconstruyó el pasado de México, ese país asfixiante que lo fascinó siempre. Buscar detrás de los hechos, ver detrás de los muros, detrás del gesto y sus máscaras. El poeta busca los símbolos con los que el tiempo y el espacio nos guían el ojo. “La historia de México —escribe

en su ensayo sobre Sor Juana— es una historia a imagen y semejanza de su geografía: abrupta, anfractuosa. Cada período histórico es como una meseta encerrada entre altas montañas y separada de las otras por precipicios y despeñaderos.”<sup>5</sup> Entre un siglo y otro está el abismo; una barranca entre una década y otra. La conquista se empeña en enterrar el mundo precolombino; la independencia y, sobre todo, el proyecto liberal triunfante pretenden romper con el universo católico de la Nueva España. Dos negaciones frustradas. A pesar de la quema de los ídolos y la destrucción de los códices, el mundo indio sobrevivió —relativamente. A pesar de las nuevas reglas y constituciones, el mundo novohispano sobrevivió. Las negaciones son infructuosas.

El universo es un baúl de símbolos que la imaginación ha de exhumar. Cuando, en el *Laberinto de la soledad*, Paz pretende reconstruir el sentido de la conquista cierra los ojos e imagina. No acude, como historiador de disciplina, al polvo de los documentos ni a la tinta seca de las cartas. Rompiendo todas las reglas de la historiografía, el poeta se coloca en el universo de Moctezuma e imagina su drama.

<sup>5</sup> Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 1982, México, FCE, p. 24.

¿Por qué cede Moctezuma? ¿Por qué se siente extrañamente fascinado por los españoles y experimenta ante ellos un vértigo que no es exagerado llamar sagrado: el vértigo lúcido del suicida ante el abismo? Los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída.<sup>6</sup>

El párrafo indignará a los historiadores de diploma. No hay asomo de prueba o documento que sostenga las afirmaciones de Paz. El poeta no pretende apresar la realidad histórica; busca evocar su imagen. Para entender el sentido de la imagen histórica hay que acudir a los escritos de Paz sobre la poesía. En primer término, las imágenes históricas de Paz expresan *su* experiencia de la historia: son auténticas. Para decirlo con dos títulos de un mismo poema, el *pasado en claro es tiempo adentro*.<sup>7</sup> En segundo lugar, estas imágenes encuentran una lógica en sí

mismas: tienen la verdad de su propia existencia: la imagen “vale sólo dentro de su propio universo”. Por último, la imagen también habla del mundo y tiene un fundamento objetivo. La imagen poética de la historia es una forma legítima y poderosa de capturar la realidad. No es narración detallada de eventos, escenarios y desenlaces; es la presencia instantánea y total de un tiempo ido. Momentos comprimidos. La imagen tampoco se pierde en explicaciones. La reconstrucción de la historia no es nunca calca del pasado; es algo muy distinto: su recreación.<sup>8</sup>

La poesía convierte el pasado en presencia. Ésa es una de sus funciones como memoria de los pueblos. “La poesía exorciza el pasado; así vuelve habitable el presente.” Cuando la historia es alumbrada por la poesía, todos los tiempos están en este ahora. “El poema es la casa de la presencia. Tejido de palabras hechas de aire, el poema es infinitamente frágil y, no obstante, infinitamente resistente. Es un perpetuo desafío a la pesantez de la historia.”<sup>9</sup> Contra el plomo de la historia, el aire de la memoria.

<sup>6</sup> *El laberinto de la soledad*, en OC VIII, 107.

<sup>7</sup> Como cuenta Paz en sus cartas a Gimferrer, el primer título de *Pasado en claro* era precisamente *Tiempo adentro*.

<sup>8</sup> Aquí sigo el capítulo sobre la imagen de *El arco y la lira*, en OC I.

<sup>9</sup> OC I, p. 27.

## RESEÑAS

Gilles Lipovetsky y Elyette Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, 2004, Barcelona, Anagrama, 205 p.

La evaporación de las ideologías y la muerte de los valores representan para la mercadotecnia el mejor momento para gobernar a los sentidos del ser humano. Es la posmodernidad cuyo demiurgo se recrea bajo los olores del café *Starbucks* o en los goles que falla Beckham; es la democratización de los deseos quienes asisten a las tiendas departamentales a comprar la marca que les ayudará a diferenciarse de los demás (Heidegger diría que se trata de una trampa pues en el intento de diferenciarse se construye la masa); es el lujo que se pone a las órdenes de la imagen personal; son los arquitectos de la imagen quienes gobiernan a los gobernantes.

*El lujo de lo eterno*, escrito por Gilles Lipovetsky y Elyette Roux se convierte, involuntariamente, en la reflexión socio-mercadológica de *No Logo* de Naomi Klein quien explicó magistralmente la razón del despoblamiento de las fábricas: la competencia en la mente de los consumidores y el nacimiento de la primera arma autodestructiva, pero a la vez simpática, el *zapping*. Los dueños de los tenis *Nike* contrataron a Michael Jordan para que *posicionara* el nombre de la marca en la memoria de los potenciales compradores (en mercadotecnia quien no está *posicionado* está *muerto*). A cambio, era necesario convertir lo tangible (sueldos, seguridad social y compensaciones a los trabajadores) en intangible (maquiladoras, no hay seguridad social, trato salvaje). Son las marcas de lujo las que cuidan la debilidad del ser humano; lo orientan, lo fortalecen. La mercadotecnia es la hija mejor portada de la economía debido a la enorme sensibilidad que posee por las aspiraciones de la demanda. La lógica mercadológica es sencilla: el mundo se forma de segmentos poblacionales (eufemismo de globalización), no por países. En ellos hay gente con dinero y sin dinero pero a todos

los une la aspiración. Para algunos de ellos, existen las tiendas departamentales en donde, como escribe Lipovetsky, se banaliza el acceso al lujo y lo desmitifica. Para ello, qué mejor que los franceses para crear el mejor remedio clasemediero, el *prêt à porter*, el consuelo mágico de las emociones reprimidas por la realidad. “Los grandes almacenes ofrecen una ilustración a gran escala de ese semilujo democrático. En la segunda mitad del siglo XIX, surgen almacenes basados en nuevos métodos comerciales (precios bajos y fijos, entrada libre, diversidad de la gama de productos, publicidad) y que apuntan a estimular el consumo de las clases medias. Al bajar los precios, los grandes almacenes consiguieron ‘democratizar al lujo’, más exactamente, transformar ciertos tipos de bienes antaño reservados a las élites acaudaladas en artículos de consumo corriente, promover el acto de compra de objetos no estrictamente necesarios.” “Las fachadas –continúa Lipovetsky– rematadas por cúpulas, las estatuas, el estilo ornamental, los domos dorados transforman los grandes almacenes en un mundo centellante, en un espectáculo mágico monumental y comercial, en “palacio de cuento de hadas”.

El aburrimiento posmoderno permite que la mimetización se detone por la casualidad del ocio engañado. Así lo vivió el ciclista estadounidense Lance Armstrong, ganador en seis ocasiones del *Tour de France* cuando se colocó en su muñeca una pulsera amarilla. Meses después pensó que la pulsera amarilla podría ser un imán para recaudar fondos contra el cáncer con el que él mismo luchó y venció años atrás. La pulsera amarilla viajó en el *tren de alta velocidad* que es la globalización y se convirtió en el arquetipo de la moda llamada *Livestrong*. En poco tiempo la pulsera transformó su misión inicial en una especie de lujo que encendió a las emociones globales de la sociedad desigual. Entramos en los terrenos de la moda como metáfora de lo *in y chic*. Una pulsera amarilla habla por el individuo que la porta: ‘soy moderno, solidario, juvenil, deportista y un largo etcétera’. Como lo señaló Simmel, en palabras de Lipovetsky, “la moda conjuga siempre el gusto por la imitación y el gusto por el cambio, conformismo e individualismo, aspiración a fundirse en el grupo social y deseo de diferenciarse de él, aunque sea en pequeños detalles”. En la consagración de los goces privados se encuentra el derecho democrático de la felicidad.

Si intentamos rescatar a la filosofía de los griegos, nos encontramos que el lujo precipita la inquietud del alma y extermina las alegrías de la sencillez. ¿Pero qué sujeto posmoderno puede evitar la seducción de las tiendas de lujo al alcance de la clase media, como la de perfumes Sephora en París

o Louis Vuitton, en el corredor apologeta de emociones de Presidente Mazaryk, en la ciudad de México? ¿Por qué reprimir el deseo de parecer millonario en un mundo cuya aspiración no mira hacia la utopía pero sí al auto-engaño?

Lipovetsky recuerda que lo superfluo y la apariencia han sido temas estudiados desde Platón a Polibio, de Epicuro a Epicteto, de San Agustín a Rousseau, de Lutero a Calvino, de Mandeville a Voltaire, de Veblen a Mauss. Sin embargo, durante los casi veinticinco siglos que vieron pasar a los pensadores de marras, la globalización y la mercadotecnia no existían bajo las fórmulas de la actualidad. Antes, un político era un explorador de ideas sociales y un defensor de sus convicciones. Hoy, un político se somete a un conjunto de cosmetólogos quienes le dicen que el camino más corto hacia la fama es vivir en la casa de *Big Brother*, pues al hacerlo se recrea en un personaje simpático cuyos albures explican su plan de trabajo. Éste fenómeno se resume en lo que Castoriadis denomina la sociedad de la insignificancia; es decir, la mediocridad de las artes y el horrible tedio literario acompañan en nuestra sociedad un acontecer histórico cuyos signos distintivos son la mentira, el miedo, la violencia y la ignominia. Hoy, “el cliente es quien manda y el artesano ejecuta en la sombra”. Bajo esta reflexión de Lipovetsky, el político escucha atentamente la tiranía de las encuestas que preguntan: 1. ¿Usted votaría para presidente de la República por el político Jorge Kawachi? 2. ¿Está usted de acuerdo con que Jorge Kawachi se deje ver en Las Vegas con la escultural Ninel Conde? Si como dice Lipovetsky, el lujo está más al servicio de la promoción de una imagen personal que de una imagen de clase, tendríamos que reformular las preguntas de la encuesta. 1. ¿Está usted de acuerdo con que Jorge Kawachi se deje ver en Las Vegas con la escultural Ninel Conde en una megalimusina *Mercedes Mayback* de seis metros de largo cuyo costo es de 300,000 euros? 2. ¿Usted votaría por el político más carismático, Jorge Kawachi? Como se observa, en las encuestas, el orden de las preguntas sí altera el sentido de las respuestas.

En el texto de Lipovetsky se encuentra una especie de juego entre el ser y el tiempo; define al lujo como el ensueño, lo que embellece el decorado de la vida. La perfección hecha objeto por obra del genio humano. Y termina explicando que el sexto sentido del ser humano es el tiempo. Un siglo XX cuyo vector vital de la vida cruza por la aspiración al lujo. El lujo a la mano. “Esa importancia de la relación con el tiempo se prolonga, con la única diferencia de que aquello a lo que apuntarán los ‘modernos’ ya no será la

eternidad en la otra vida, sino la supervivencia profana, la inmortalidad en la historia, la gloria duradera del propio individuo, de una familia, de un nombre en la memoria de los hombres. La dimensión de eternidad del lujo se ha laicizado.”

En el ensayo de Lipovetsky, “Lujo eterno, lujo emocional” se percibe la inercia proveniente de sus libros anteriores *La era del vacío*, *El imperio de lo efímero*, *El crepúsculo del deber* y *La tercera mujer*, pero ahora el propio autor explora el mundo de la mercadotecnia desde sus entrañas. Como mejor ejemplo está el haber aceptado prologar un libro de Guadalupe Loaeza, una experta *maquillista* de la posmodernidad.

De la segunda parte del libro se encarga Elyette Roux, titular de la cátedra LVMH (Louis Vuitton-Moët Hennessy) en la École supérieure de sciences économiques et sociales (Essec) y profesora asociada en el Institut d’administration des entreprises de Aix-en-Provence. A diferencia de Lipovetsky, quien disecciona el matrimonio entre las emociones y el lujo, Roux explora los hitos catárticos de la mercadotecnia a partir del ‘valor’ que una marca transfiere a un consumidor. “El lujo no tiene nada que ver con la razón, sino con el exceso y con las emociones extraordinarias e intensas”. Ante la fuga de la razón preexiste su sucedáneo a través de las emociones que despierta una marca. Se trata de una competencia entre marcas de lujo por ganar la angustia del ser humano, que sin ellas, no es nadie. Ese ‘nadie’ abandona el anonimato de la masa cuando de una botella de champagne Dom Pérignon, Veuve Clicquot o Canard Duchêne emergen las burbujas de felicidad.

Si el alma no se asombra al recorrer la Place des Vosges en París en el magnífico barrio El Marais entonces las emociones estarán de fiesta si recorren la avenida Montaigne; si la plaza que acoge la casa del autor de *Los miserables* no despierta a la perplejidad entonces, de la avenida de las marcas, surgirán los iconos Dior, Yves Saint Laurent o Armani.

“Mientras que los productos de consumo corriente responden a beneficios de tipo funcional, las marcas de lujo remiten a beneficios simbólicos y, cada vez más, a beneficios llamados ‘experienciales’, es decir, que implican en el cliente “una búsqueda de experiencias y de emociones fuertes excepcionales”. La imagen de una marca corresponde entonces al conjunto de las asociaciones almacenadas en la memoria del consumidor. Para valorizar el capital de la marca, estas asociaciones deben satisfacer imperativamente los siguientes criterios: ser favorables, ser fuertes y ser únicas. La mercado-

tecnia de una marca de lujo ha de contribuir a destacar seducción, emociones, placer, estética, en el sentido etimológico del término, es decir, lograr que el cliente experimente y sienta una emoción.

*El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, se convierte en un libro indispensable para coser los tiempos de la posmodernidad con los nihilistas.

FAUSTO PRETELIN  
Departamento Académico de  
Estudios Internacionales, ITAM

Los siguientes textos fueron leídos por sus autores durante la presentación del libro, celebrada el 28 de abril de 2004 en el Auditorio Raúl Baillères Jr., ITAM.

Raúl Figueroa Esquer y Agustín Sánchez, (coordinadores), *México y España en el siglo XIX. Diplomacia, relaciones triangulares e imaginarios nacionales*, Morelia-México, 2003, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto Tecnológico Autónomo de México, División Académica de Estudios Generales y Estudios Internacionales, 309 p.

**H**asta hace unos pocos años, las relaciones entre México y España en el siglo XIX eran muy poco estudiadas. La presentación de este libro coordinado por Raúl Figueroa Esquer y Agustín Sánchez es una prueba de que esta situación ha cambiado. Por muchos años, sólo los estudios de Harold Sims y Flores Caballero sobre la expulsión de los españoles a finales de la década de los años veinte, habían abordado un aspecto de la compleja relación entre mexicanos y españoles en esta época.

Por razones de método, el Dr. Figueroa me invitó a participar en esta presentación, centrandome en los artículos de Marco Antonio Landavazo, “La imagen del rey español y la política mexicana, 1810-1833” y del Dr. Miguel Soto, “Imágenes y estereotipos durante la expulsión de los españoles en México.” Acepté con todo gusto la invitación de mi amigo y colega, pero le advertí que yo nunca he sido muy bueno para el análisis de los imaginarios, quizás por mi deformación en el estudio de las instituciones políticas.

Octavio Paz en un famoso artículo decía que México es el más indígena de los países hispanoamericanos, pero al mismo tiempo también es el más español. Es muy posible que de esta dualidad surgieran actitudes e imaginarios contradictorios hacia España y los españoles. Lo cierto es que entre 1808 y 1833 se dan una serie de acontecimientos nada favorables a las buenas

relaciones entre mexicanos y españoles: el golpe de estado a Iturrigaray de Yermo, una devastadora guerra de Independencia, con un gobierno español que controlaba militarmente a la Nueva España, a excepción de espacios muy cortos de tiempo, en que estuvo vigente la Constitución de Cádiz. Después del movimiento de Iturbide, la presencia por cuatro años de los españoles en San Juan de Ulúa, los ataques a Veracruz, el estado de guerra en el Golfo de México y el intento de reconquista de 1829 de Barradas, como muy bien lo señala el Dr. Miguel Soto en su artículo, provocaron un estado de tensión entre los dos países, y una situación poco favorable a los españoles residentes en México.

La expulsión de españoles, decretada parcialmente en diciembre de 1827 y en su totalidad en marzo de 1829 fue una consecuencia lógica del creciente antiespañolismo que se fue generando en nuestro país desde el año de 1808 y que a pesar del intento del Plan de Iguala de neutralizarlo, esto no fue posible, no obstante la fuerza que en el imaginario colectivo tenía todavía la figura de Fernando VII, como el Dr. Landavazo afirma en su trabajo.

Los estudiosos de la cultura novohispana, incluso han encontrado raíces muy antiguas a este conflicto. El maestro Jorge Alberto Manrique, en su escrito sobre el criollismo novohispano, presenta un soneto anónimo, que recogió en 1604 Baltazar Dorantes de Carranza, por demás ilustrativo:

Viene de España por la mar salobre  
A nuestro mexicano domicilio  
Un hombre tosco, sin ningún auxilio,  
De salud falto y de dinero pobre

Y luego que caudal y ánimo cobre  
Le aplican en su bárbaro concilio  
Otros como él, de César y Virgilio  
Las dos coronas de laurel y roble

Y el otro, que agujetas y alfileres  
Vendía por las calles, ya es un conde  
En calidad, y en cantidad un Fúcar;

Y abomina después del lugar donde  
Adquirió estimación, gusto y haberes  
¡Y tiraba la jábega en San Lúcar!

Esta confrontación entre criollos y españoles debió de haber sido una historia de larga duración, que sin duda hizo crisis en las primeras décadas del siglo XIX.

José Mariano Beristáin de Souza, una vez que estalló la revolución de 1810, fue uno de los escritores más adversos al movimiento de Hidalgo. Este criollo escribió, a finales de 1810 y principios de 1811, quince diálogos para defender con pasión la postura del gobierno español y condenar el movimiento de Dolores. El diálogo cinco me parece muy interesante porque tiene una simetría asombrosa con el poema de Baltazar Dorantes, pero a la inversa. Ahora habla el español, a través del criollo españolizado y defiende la forma de actuar del venido a México que logra una posición por su trabajo.

Beristáin habla de una 'rivalidad maldita' entre criollos y gachupines. Está, por lo tanto, en contra de estos apelativos. El gachupín es el español europeo y el criollo es el español americano. Lo importante es que ambos son españoles. No hay diferencias entre ellos. El diálogo enseguida pasa a otra idea importante: los americanos heredaron sus posesiones y negocios de los españoles europeos. El propósito es contrastar la laboriosidad de los españoles frente a la pereza de los criollos.

[el americano] luego se cansa de cultivar sus tierras y mantenerlas; y lo que quiere es venir a México a vivir como un Señor, y vende sus bienes raíces, y consume luego su importe, como sólo Dios sabe; y viene a dar en la miseria o en la medianía, ¿qué culpa tienen los Europeos? ¿Y de quién sino de sí mismos, deben quejarse los Americanos?

El criollo sigue el camino contrario del español venido a México. De la opulencia, por su indolencia llega a la miseria, mientras que el español de la miseria, por su trabajo llega a la opulencia. Y el diálogo cierra con un paralelismo con el antes citado soneto:

¿Habrá mayor sandez que incomodarse porque un Europeo dice que los melocotones de acá no pueden compararse con los de Aragón, que las peras de Toro son mejores que las de San Ángel, y que las verduras de México no tienen la sustancia que las de Castilla? Porque a éste no gusta la chirimoya, y porque aquél haga asco del zapote negro, de la granadita y del pulque, ¿por eso lo hemos de calificar de nuestro enemigo? ¿Y no probar el atole, las tortillas, ni los tamales ha de ser luego señal de que no ama a los Americanos?

La intención de este erudito de llegar a un público amplio, al usar el diálogo, un lenguaje popular asequible a todo el mundo; la insistencia en esta rivalidad entre criollos y españoles, me hace suponer que ésta iba más allá del imaginario colectivo y tenía un fundamento en la realidad.

La guerra de Independencia, sin duda alguna, radicalizó el conflicto entre criollos y españoles. José María Luis Mora señaló en su obra que una multitud de escritores de poca instrucción, durante ese período se dedicó a propagar fábulas con el objetivo de aumentar el odio hacia los españoles. Según Mora, este odio, desde un principio de la revolución de Hidalgo, se generalizó hasta convertirse en un sentimiento popular.

El escritor liberal, al parecer, quiere demostrar que este sentimiento fue sólo obra de una propaganda interesada. Sin embargo, páginas adelante reconoce la barbarie que se vivió en esta guerra, que indudablemente contribuyó al mayor distanciamiento entre criollos y españoles: “La monotonía de sitios y batallas, sorpresas y derrotas que todas se parecen unas a otras; las ejecuciones repetidas entre los prisioneros que se hacían por ambas partes; la sangre que se derramaba a torrentes, y la superficie toda del suelo mexicano convertido en un solo campo de batalla, que presentaba en todos sus puntos el aspecto de la desolación más completa, lo mismo que la muerte dada y recibida sin descanso ni intermisión...”

El Dr. Landavazo analiza cómo el movimiento de Iturbide, con el *Plan de Iguala* y los *Tratados de Córdoba*, llega a conciliar a los diferentes intereses para lograr la consumación de la Independencia. El *Plan de Iguala* resucita la figura de Fernando VII, a quien se invita a ocupar el trono del Imperio mexicano. Los *Tratados de Córdoba* ofrecían también garantías a los españoles, tanto si decidían quedarse en la nueva nación o emigrar a España. Sin embargo, algo había cambiado entre el *Plan de Iguala*, 24 de febrero, y el *Acta de Independencia* del 28 de septiembre de 1821. El *Plan de Iguala* decía: “Trescientos años hace la América Septentrional de estar bajo la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima.” El *Acta de Independencia* no tenía ya esta visión tan positiva de la madre patria: “La Nación Mexicana, que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia, ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido.” Ni siquiera el promotor de la unidad entre españoles y mexicanos dejó de señalar, en un documento tan trascendental como el *Acta de Independencia*, las quejas del criollismo resentido.

Entre finales de 1821 y principios de 1822, las Cortes españolas y Fernando VII desconocieron los Tratados de Córdoba. Las relaciones entre México y España y entre mexicanos y españoles entrarían en su época más conflictiva. Paralelamente, como lo explica el profesor Landavazo, la imagen de Fernando VII en el imaginario colectivo terminaría por esfumarse —a Dios gracias, agregaría yo. Los grupos políticos definirían sus posiciones a partir de 1822. Un elemento sustancial de esa definición estaría en la posición respecto a los españoles y a España. La coronación de Iturbide, en mayo de 1822, aclararía las posiciones políticas. El principal grupo de oposición al emperador lo sería el partido borbonista, que seguiría pensando en la monarquía con un miembro de la casa real española. Su oposición a Iturbide sería sin concesiones y contribuiría sustancialmente a la caída del emperador en abril de 1823. Los iturbidistas jamás perdonarían la acción de los borbonistas en contra del caudillo. Es bien sabido también, que un buen número de los borbonistas estaban asociados a la logia masónica del rito escocés.

La caída de Iturbide llevó a un realineamiento de los grupos políticos. Nadie se atrevería a invocar la monarquía como forma de gobierno. Todos se convirtieron de alguna forma en republicanos, aunque divididos en diferentes proyectos. Un nuevo congreso dominado por los federalistas y apoyado por las provincias más importantes empezaría a funcionar a finales de 1823. Parecía que el antihispanismo quedaba relegado a un segundo plano en las mentes de los políticos.

Sin embargo, cuando todo entraba en un proceso pacífico hubo una revolución en Cuernavaca en contra de los españoles, y el 23 de enero de 1824 un levantamiento del general José María Lobato que puso en conmoción a la ciudad de México y a las autoridades. El *Plan* de Lobato pedía la remoción del Poder Ejecutivo y la destitución de los españoles de sus empleos. El gobierno pudo controlar el movimiento de Lobato y el Congreso siguió redactando la Constitución federal, pero a raíz de dicho movimiento el tema de los españoles entró de lleno en la arena política. Los españoles no tendrían un momento de respiro sino hasta el año de 1836.

Los años de 1825 y 1826 han sido definidos por la Dra. Josefina Vázquez como los de la ‘buena voluntad’. El sistema federal comenzaba a funcionar y todos cooperaban a ello. Sin embargo, en septiembre de 1825 se fundó la logia masónica del rito de York para contrapesar la influencia de la logia

escocesa. A esta nueva logia acudieron los liberales de ideas más radicales y un buen número de los antiguos iturbidistas.

El partido yorkino incluyó en uno de sus postulados un fuerte antihispanismo que se manifestaría años más tarde en las leyes de expulsión. Este odio a los españoles era un factor muy manipulable, que podía influir en grupos más amplios de la sociedad: se decía que los españoles sólo habían traído desgracias a la nación y seguían ocupando puestos de influencia en el gobierno, en el ejército y contaban con un instrumento poderoso en la logia contraria de los escoceses. Aquí coincido totalmente con el Dr. Miguel Soto, cuando nos explica en su artículo cómo la prensa de la época, favorable a los yorkinos, participó ampliamente en darle una expresión nítida a un imaginario, que como hemos comentado, existía en estado latente desde muchos años atrás.

Los yorkinos asaltaron los puestos en 1826. El Congreso para el bienio de 1827 y 1828 estaría dominado por ellos. Además, existía ya una opinión pública favorable a tomar medidas drásticas en contra de los españoles. Pasamos aquí del imaginario colectivo a las acciones concretas. Había terminado la era de la buena voluntad.

La absurda conspiración del padre Arenas fue un buen pretexto para destruir al rito escocés, castigar a los ejecutores de Iturbide, lanzar de sus puestos a los españoles y exigir la expulsión de los españoles en general. El 10 de mayo el Congreso sancionó una ley por la que los españoles perdían sus cargos o empleos de la administración pública, civil, militar y eclesiástica, a excepción de los obispos. En el receso del Congreso las cosas empeoraron, a partir de agosto se intensificaron las peticiones armadas por la expulsión, y la legislatura de Jalisco decretó la primera expulsión de españoles el 31 de agosto de 1827. Varias legislaturas estatales siguieron el camino de la de Jalisco y el Congreso nacional se vio 'forzado', a dar una ley general de expulsión. La ley fue sancionada el 20 de diciembre de 1827 y sólo contemplaba una expulsión parcial. El partido yorkino estaba triunfante y el escocés se sentía derrotado, sin quedarle más recurso que la asonada militar.

El año siguiente, el país se precipitó a la ruina. La elección a la presidencia, ganada por Manuel Gómez Pedraza, no fue respetada y el motín de la Acordada terminó con el orden constitucional del país. El Congreso anuló la elección de Gómez Pedraza y validó la elección de Vicente Guerrero, pasando por alto la Constitución. Como lo señala acertadamente el Dr. Soto en su artículo, el motín de la Acordada tuvo tintes antihispanistas muy fuertes.

Los yorkinos tocaron un fibra muy sensible. El asalto al Parián, donde se encontraba el poder económico de los comerciantes españoles, fue una lección que los políticos de aquella época tuvieron siempre en sus mentes. ¿Con qué facilidad se podía movilizar a las masas para fines políticos utilizando los imaginarios adecuados?

Después de la Acordada el problema seguía vigente, la opinión pública pedía ahora una expulsión general de españoles. Los yorkinos pensaban que había llegado el momento de generalizar la expulsión y la estrategia que les convenía era pasar la ley antes de que Guerrero tomara la presidencia el 1 de abril, ya que cualquier ley de proscripción es conflictiva y desprestigia a los que la elaboran. La ley fue sancionada el 20 de marzo de 1829, en los últimos días del caótico gobierno de Guadalupe Victoria. Esta ley era menos flexible y más general que la de 1827. Sin embargo, las condiciones políticas de marzo-abril de 1829 no permitían hacer una aplicación rigurosa. El Congreso sancionó el 21 de abril una aclaración a la ley de expulsión de españoles. Por ella, a los españoles exceptuados por cualquiera de las dos cámaras no les correría el término para salir del país determinado por la ley. Los estudios del profesor Harold Sims han demostrado que un buen número de españoles lograron permanecer en el país, a pesar de esta ley.

La invasión de Isidro Barradas, que zarpó de Cuba el 5 de julio y capituló en Tampico el 11 de septiembre de 1829, llevó a los dos países a su nivel de confrontación más abierta. El presidente Vicente Guerrero obtuvo facultades extraordinarias para enfrentar la invasión. Llama la atención, que el caudillo del Sur no utilizó estas facultades para empeorar la situación de los españoles residentes en el país. La explicación que podemos encontrar se encuentra en el hecho de que la situación política del país se había complicado, y al parecer los grupos opositores a los yorkinos y posiblemente sectores de la sociedad pensaban que el grupo radical se había excedido en su política antihispanista.

Personas sensatas pensarían en este sentido. Carlos María de Bustamante, quién luchó con los insurgentes y sufrió persecución y años de prisión por el gobierno español se manifestó contrario a la expulsión en términos muy lógicos. Diría el Congreso: “¿Qué es lo que forma esencialmente la felicidad de los pueblos? Es sin duda su mayor población de gente útil, rica, laboriosa, principalmente cuando la extensión de su área es inmensa como la de la República mexicana. Luego la primera obligación de los gobernantes de este pueblo, deberá ser fomentar lo más posible esta población; y

si en vez de obrar de este modo la disminuye ¿no la destruye? Es claro que sí... He aquí lo que puntualmente sucederá con esta ley de expulsión que ahora discutimos como en adelante demostraré.”

La caída del gobierno de Vicente Guerrero llevó al poder a un grupo contrario a los yorkinos con un programa de orden y progreso. En la década de los años treinta, el tema español dejó de ser importante en el debate interno. El conflicto se desplazaría a los problemas de la Iglesia, del federalismo frente al centralismo y de la amenaza del expansionismo norteamericano. La muerte de Fernando VII en 1833, como lo refiere el profesor Landavazo abría una posibilidad de reconocimiento por parte del gobierno español. Por fin se sepultaba la imagen del ‘Deseado’ en la conciencia de los poquísimos mexicanos que la tuvieran.

El anhelado reconocimiento llegó en diciembre de 1836. No resisto la tentación de citar un bello pasaje del imponderable de D. Carlos María de Bustamante al conocer la noticia del reconocimiento español. En la sesión secreta del 1 de mayo de 1837 el Congreso aprobó, casi por unanimidad en todos los artículos, el *Tratado de Amistad y Paz* con el reino de España, celebrado el diciembre anterior. Al terminar la votación, Bustamante con lágrimas en los ojos dijo lo siguiente: “Doy gracias al cielo porque me ha dejado llegar a este fausto día y porque su Providencia me ha conservado para que sobreviva a este grande acontecimiento. ¡Qué pocos han logrado esa dicha! Yo vi comenzar la revolución y la he visto concluir...”

Felicito a los autores que participaron en la elaboración de este libro, y especialmente a los coordinadores Raúl Figueroa Esquer y Agustín Sánchez. Nuestra relación con la madre patria debería de ser prioritaria en el presente. Nuestro acercamiento a la historia nos permitirá en el futuro superar los imaginarios que hemos construido a lo largo de los siglos, la mayoría de ellos muy alejados de la realidad. Esto servirá para llevar una relación más madura con España y con los españoles. Muchas gracias.

REYNALDO SORDO CEDEÑO

Departamento Académico de  
Estudios Generales, ITAM

Agradezco al Instituto Tecnológico Autónomo de México y muy especialmente a mi amigo y colega, el doctor Raúl Figueroa Esquer, el haberme invitado a presentar el libro *México y España en el siglo XIX. Diplomacia, relaciones triangulares e imaginarios nacionales* junto con los distinguidos maestros que nos acompañan.

A la vez, quisiera señalar que mi participación en esta mesa se limitará a comentar los dos artículos que conforman el bloque “La diplomacia y la creación del nuevo escenario bilateral”, por ser este tema el más cercano a las investigaciones en que me he especializado.

El trabajo de Agustín Sánchez Andrés, como lo indica su título “De la independencia al reconocimiento. Las relaciones hispano-mexicanas entre 1820 y 1836”, se centra en los quince años que pasaron entre la proclamación de la independencia de México y su reconocimiento por parte de España. El autor revisa las distintas etapas que recorrieron ambos países en la búsqueda de una solución a los problemas planteados a raíz de la independencia de la otrora colonia. Así, se detiene en los proyectos que se propusieron durante el Trienio Liberal (1820-1823) para crear una Confederación Hispano-americana –y no una “confederación hispano-mexicana” tal y como lo apunta el título del apartado. Pasa luego a analizar los proyectos de reconquista durante la segunda restauración fernandina (1823-30) para detenerse a explicar cómo, a partir de 1830, el propio Fernando VII inició una política de distensión. Llega así a la última etapa en que nos muestra cómo, tras la muerte del rey, fueron las propias circunstancias de la vida política interna española las que abrieron el camino de la reconciliación, para finalmente culminar, si bien a través de una serie de arduas negociaciones diplomáticas, en la firma del Tratado de Paz y Amistad en diciembre de 1836, mejor conocido como el ‘Tratado de Madrid’.

Del trabajo de Sánchez Andrés me interesa resaltar dos puntos. El primero es la atención que da a las distintas propuestas que se hicieron en el seno de las Cortes en Madrid, a lo largo de 1821 y 1822, para crear una Confederación de monarquías hispanoamericanas vinculadas dinásticamente y con intereses comerciales comunes. O sea, una especie de ‘commonwealth’, tal y como lo había planteado el conde de Aranda a Carlos III en fecha tan temprana como 1783 y que Inglaterra llevó a cabo con sus antiguas colonias a principios del siglo XX. Es interesante conocer que estas propuestas partie-

ron no solamente del sector liberal radical español sino de varios diputados mexicanos a las Cortes, quienes pensaron, en un primer momento, en la posibilidad de crear un reino mexicano independiente dentro de un marco confederal hispanoamericano. Sin embargo, esta idea se vino abajo en las propias Cortes por la complejidad que presentaba una negociación en bloque y así la mayoría de los diputados consideró más conveniente hacerlo con cada antigua colonia por separado. Esta posibilidad se esfumó totalmente cuando, en 1823, la restauración absolutista de Fernando VII puso fin al régimen constitucional en España y a los intentos dirigidos a alcanzar un acuerdo consensuado respecto a la independencia de la América hispana, ya que Fernando tuvo sólo como objetivo la reconquista de sus antiguas colonias.

El otro punto que creo es interesante resaltar del artículo de Sánchez Andrés es el buen manejo que hace tanto de las condiciones políticas internas de México y España como del complicado contexto internacional, lleno de tensiones, en que se desarrollaron las negociaciones entre ambos países. Así, el autor nos traslada de México a Londres, de Madrid a Cuba, pasando por París y aun Washington, sin dejar de lado al resto de los países hispanoamericanos con quienes, como lo dijimos más arriba, nuestro país buscó adoptar una postura común en sus negociaciones con España. Para ello, el autor utiliza documentación de primera mano y una extensa bibliografía secundaria que le permiten adentrarse en aquel complicado telón de fondo.

Si bien el trabajo de Sánchez Andrés es prácticamente una transcripción del primer capítulo del libro *Una historia de encuentros y desencuentros. México y España en el siglo XIX* y en este sentido es poco novedoso, el artículo de Raúl Figueroa Esquer es inédito. En efecto, “La creación de la red consular española en México, 1838-1848” constituye un primer acercamiento a un tema que, hasta ahora, había sido descuidado en el estudio de las relaciones diplomáticas entre México y España y que resulta fundamental para entender en toda su amplitud las relaciones entre ambos países.

El autor, basándose en una minuciosa investigación de los documentos del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid, nos refiere las distintas gestiones de los primeros cónsules nombrados en México y de las desavenencias y los tropiezos que tuvieron con los ministros plenipotenciarios por la falta de definición respecto a las competencias de unos y otros. Así, se detiene en el análisis de los desencuentros entre el primer plenipotenciario español en México, Ángel Calderón de la Barca, y el cónsul

general, Agustín de Letamendi; entre el segundo plenipotenciario, Pedro Pascual de Oliver y el cónsul general en turno, Francisco Preto y Neto, quien es recordado en México mucho más que el plenipotenciario, por haber sido el fundador de la Beneficencia española, institución que perdura hasta hoy en día. Otro estudio de caso nos muestra los desacuerdos entre el tercer ministro plenipotenciario, Salvador Bermúdez de Castro y el cónsul español en Veracruz, Telésforo González de Escalante. Siguiendo con su investigación, el autor nos lleva a otra serie de fricciones, ahora entre el consulado general y los cónsules de algunos puertos, como Tampico y Campeche, y aun entre aquéllos y los vicecónsules, diplomáticos cuyo nombramiento se debía, la mayor de las veces, al propio ministro plenipotenciario.

Los estudios de caso presentados por Figueroa Esquer nos permiten llegar a una serie de conclusiones preliminares sobre la representación diplomática española en México, a los pocos años de haber sido establecida. La primera de ellas giraría en torno a que, a pesar de que había disposiciones y reglamentos, puesto que él mismo pone una cita del tratado *Atribuciones consulares, o, Manual para los cónsules de España en países extranjeros*, [sic] escrito en 1835 por el segundo cónsul general nombrado en México, Agustín de Letamendi, es evidente que en la práctica fueron ignoradas. Una segunda conclusión podría versar sobre el desencuentro ideológico entre los distintos miembros de la representación diplomática debido a los constantes cambios de gobierno en España. Esto queda muy bien ilustrado con el caso del cónsul Francisco Preto y Neto, quien siendo un liberal radical, tuvo que habérselas con Salvador Bermúdez de Castro en México y con el gobierno de Ramón Narváez, de corte conservador, en España, por lo que sus políticas iban a contracorriente. Una tercera conclusión sería el constatar cómo el ministerio de Estado, una vez nombrado el cuerpo diplomático de allende los mares, se despreocupaba de él, ya que la mayoría de las veces no daba respuesta a los problemas que se le planteaban y cuando lo hacía, su contestación llegaba demasiado tarde. Con esto eludía su papel de árbitro en los desencuentros de su personal diplomático, cuyos nombramientos, muchas veces por favoritismos, se habían generado en el Ministerio de Estado. Una cuarta conclusión podría ser la de que, ante la falta de respuesta de Madrid, la tendencia del ministro plenipotenciario fuera la de actuar cada vez más como el jefe directo del cuerpo consular, por lo que no es de extrañar que Bermúdez de Castro sostuviera que, como representante de la reina y jefe de todos sus agentes en la República Mexicana, no le tocaba dar

a nadie cuenta de los motivos de sus órdenes, siendo el obedecerlas 'la imprescindible obligación' del cuerpo consular. Actitud que resulta totalmente prepotente. Una quinta conclusión giraría en torno a las finanzas, puesto que nos encontramos con quejas constantes tanto sobre la parquedad de las remuneraciones como respecto a la demora en recibir las.

Todas estas conclusiones preliminares nos llevan a constatar que los desencuentros al interior del personal diplomático no podían más que repercutir en las difíciles relaciones, no sólo entre la legación y los propios españoles en México sino entre nuestro país y España. Creemos que si bien el estudio de las instituciones es importante en sí mismo, éstas sólo cobran vida cuando las contemplamos a través de los hombres concretos que las personificaron en un determinado momento histórico, por lo que queremos alentar a Raúl a continuar con sus investigaciones sobre el cuerpo consular, ya que evidentemente es una parte de la historia diplomática que ha sido relegada y que arrojará luz sobre la compleja red de intereses económicos, sociales y políticos en la diplomacia española establecida en nuestro país y aún entre dicho cuerpo y la sociedad mexicana.

ANTONIA PI-SUÑER  
Facultad de Filosofía  
y Letras, UNAM