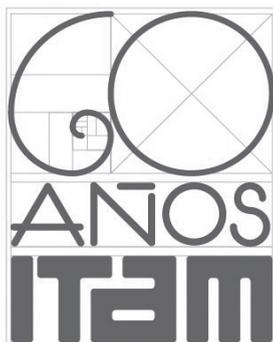


ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

77

VERANO 2006



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

77

VERANO 2006

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pedro Cobo

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Carlos Mc Cadden, Mathias Nebel, Franz Oberarzbacher,
José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo, Alfredo Villafranca

Departamento Académico de Estudios Internacionales

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

Departamento Académico de Redacción y Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
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,
Col. Progreso Tizapán
01080, 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

ÍNDICE

TEXTOS

1898. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REDISTRIBUCIÓN COLONIAL <i>José Ma. Jover Zamora</i>	7
--	---

VIDA AUTÉNTICA PERSONAL. EL APORTE DE EDITH STEIN <i>Bernard Schumacher</i>	57
---	----

SECCIÓN ESPECIAL

<i>LA ILÍADA</i> DE SIMONE WEIL <i>Nicola Chiaromonte</i>	81
--	----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Elsa Cross</i>	89
--	----

DOSSIER

<i>Premio Juan Rulfo a Tomás Segovia</i>	93
--	----

CREACIÓN

EL PAN DE PANAMÁ <i>Ana María Jaramillo</i>	121
--	-----

NOTAS

EL HUMANISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS <i>Sofía Reding</i>	131
---	-----

LOS FUEGOS FATUOS DE LA POLÍTICA EXTERIOR 'ACTIVA' <i>Carlos Arriola</i>	149
--	-----

RESEÑAS

PATRICIA VILLEGAS, <i>De alma enamorada</i> <i>Fernando Caloca</i>	163
MARIUS DE ZAYAS, <i>Cómo, cuándo y por qué el arte moderno llegó a Nueva York</i> , <i>Mauricio López Noriega</i>	167

1898. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REDISTRIBUCIÓN COLONIAL*

*José Ma. Jover Zamora***

1. El 98 español y los otros ‘noventa y ochos’

El año 1898 figura en nuestra historia contemporánea como una de esas pocas fechas, apenas tres o cuatro, plenas de significación. La búsqueda de una historia de tres dimensiones, justamente desconfiada ante las viejas interpretaciones monolineales que tanta importancia concedían a determinados eventos políticos clavados en el tiempo, ha relativizado el valor de muchas fechas, presentándolas como mero testimonio superficial de cambios estructurales más profundos, más extensos en el tiempo. No es éste el caso del 98. Podrá relativizarse el alcance del 98 como movilizador de una crítica –‘literatura del Desastre’– que, en realidad, estaba ya en marcha desde comienzos de la década con la obra de Lucas Mallada; e incluso todavía habría que rastrear su doble raíz en la recepción de un positivismo que entre nosotros va a tener un alcance principalmente crítico desde mediados de la década de los setenta, y en la conformación de una mentalidad y de una ideología ‘regenera-

* La presente edición y notas fueron realizadas por Raúl Figueroa Esquer, (RFE), sobre la base de la primera edición: 1979, Fundación Universitaria Española. El autor no sólo estuvo de acuerdo en esta nueva edición sino que mostró su entusiasmo de que “uno de sus artículos más queridos” fuese conocido por el público latinoamericano.

** Historiador español y miembro de la Real Academia de la Historia.

cionistas' que dan fe de vida en la España de los años ochenta. Podrá cuestionarse, como de hecho se ha llevado a cabo, el valor real del 98 como catalizador de una generación acogida a su denominación, pero que, desde luego, dista de comparecer en nuestra historia cultural con caracteres homogéneos referibles a los acontecimientos de aquel año. Podría explicarse la crisis del sistema político de la Restauración haciendo abstracción de la derrota y de la liquidación del imperio ultramarino. Pero siempre permanecerá evidente el hecho de que, en 1898, la posición internacional de España, la misma estructura territorial del Estado español, experimenta una radical mudanza, análoga –aunque no equivalente– a la que trajeron consigo los años de Utrecht y de Ayacucho.

8 | El estudioso de la política internacional de España en el siglo XIX sabe bien la medida en que ésta última viene condicionada por la misma estructura territorial, anómala y difícil, de la monarquía española. Una metrópoli peninsular, y un conjunto de archipiélagos dispersos por todo el mundo: las Baleares y las Canarias; las plazas de soberanía en el Norte de África, destinadas a funcionar como islas adosadas al continente africano; las islas del golfo de Guinea; Cuba y Puerto Rico en las Antillas; el inmenso archipiélago de las Filipinas; los tres archipiélagos –Carolinas, Marianas, Palao– del Océano Pacífico... Un conjunto para cuya defensa hubiera sido necesario un poderío económico, un poderío naval y una política de alianzas de que España careció durante todo el siglo XIX; un conjunto cuya defensa había de resultar literalmente imposible tras los cambios que en la política mundial traen consigo los años setenta y ochenta de la pasada centuria, con el despegue de las grandes potencias imperialistas, con el desarrollo de la competencia entre las viejas y las nuevas potencias industriales, con la lucha feroz por los mercados y por el dominio de las rutas, con la aparición de un nuevo derecho internacional imbuido de darwinismo político, con la frenética carrera hacia un reparto del mundo en beneficio de las grandes potencias del momento: Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos en primer plano; Francia y Rusia en un plano en cierto modo secundario, en virtud de su menos avanzado nivel de industrialización.

Después del 98, cambian la estructura territorial y la posición internacional de España. Dejando a un lado sus poco relevantes posesiones en el golfo de Guinea, la zona de intereses españoles pasa a circunscribirse a la región del Estrecho de Gibraltar considerada en sus límites más amplios, desde las Baleares a las Canarias. Quedan en ella las plazas de soberanía en África del Norte, y queda también la expectativa de una participación en el reparto de Marruecos, expectativa convertida en realidad cuando, en abril de 1904, Francia y Gran Bretaña sienten los pilares definitivos, por medio de su *entente cordiale*, para un reparto del África mediterránea entre británicos, franceses, italianos y españoles. La historia se apresurará a demostrar que, en la política internacional de los albores del siglo XX, la posición de España, incluso en esta área tenida por doméstica, distaba de ser segura o exenta de pesadas servidumbres. La importancia estratégica de la región, especialmente para los intereses franceses y británicos por razones obvias, condiciona férreamente una política exterior que habrá de moverse en la órbita de la *Entente* y que como tal quedará definida en los Acuerdos de Cartagena (1907), menos de una década después de Cavite.¹ Por lo demás, son sobradamente conocidas tanto la pesada carga que el gobierno y el pueblo españoles asumieron con la ocupación de la zona de protectorado atribuida a España en Marruecos, como la decisiva influencia que los problemas africanos estaban llamados a ejercer en la historia española durante los rudos años que median entre la ocupación y el abandono del Norte marroquí.

Dos etapas bien definidas, bien diferenciadas, en la historia internacional de España: antes y después del 98. No sin fundamento, pues, se ha visto en este año un momento decisivo en el hacerse de la España contemporánea. Ahora bien, si nos acercamos a la imagen que este año ha proyectado sobre nuestra historiografía, advertiremos su polarización exclusiva sobre tres protagonistas: España, Cuba, los Estados Unidos. En efecto, tanto para la historiografía clásica española relativa

¹ El autor se refiere a la destrucción de la armada española por la estadounidense en el puerto de Cavite en Filipinas el 1º de mayo de 1898, (RFE).

al período, como para la conciencia histórica de nuestro pueblo, 1898 es sencillamente el año resolutorio de la ‘guerra de Cuba’, merced a una ‘intervención de los Estados Unidos’ que conduce a una fulminante confrontación hispano-norteamericana seguida de la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. A este esquema se circunscribe, por ejemplo, la exposición hecha por Jerónimo Bécker en el tomo III de su *Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX*, por más que no deje de ponderar escrupulosamente la actitud que cada una de las potencias europeas asume, a través de sus cancillerías y de sus órganos de opinión respectivos, ante el conflicto armado entre España y los Estados Unidos. La dudosa neutralidad británica, la amistosa actitud de Austria-Hungría y de Rusia, la actitud del imperio alemán, amistosa y realista a un tiempo, las esperanzas puestas en una Francia que acabará interponiendo sus buenos oficios tras la derrota española, se manifiestan así como posturas individualizadas frente a un binomio referencial: los Estados Unidos y España.²

Que la atención a la guerra de Cuba, a la intervención norteamericana y a la actitud de las potencias aisladamente consideradas no agotaba, ni mucho menos la problemática del 98, fue algo que puso lúcidamente de manifiesto Jesús Pabón en un breve estudio sobre *El 98, acontecimiento internacional*, publicado en 1952.³ Los prestigios castizos de nuestro 98, la contemplación de su coyuntura a la luz exclusiva de una historia irremisiblemente ‘diferente’ son cosas que quedan fuera del juego tras este preciso análisis de una situación internacional: la situación internacional en que hubo de integrarse, como un elemento más, la desigual confrontación hispano-norteamericana. A mi entender, desde el punto de vista de una historia de las relaciones internacionales, las dos ideas fundamentales que aporta el ensayo de Pabón son éstas. En primer lugar, la necesidad de ver en la ‘actitud de las potencias’, no un mero conjunto de posiciones autónomas e individualizadas, sino

² Jerónimo Bécker, *Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX. (Apuntes para una historia diplomática)*, 1924-1926, Madrid, Jaime Ratés, t. 3, 1868-1900.

³ Reeditado posteriormente: Jesús Pabón, *Días de ayer. Historias e historiadores contemporáneos*, 1963, Barcelona, Alpha, p. 139-95.

manifestaciones de un concierto europeo que traba entre sí –ligándolos o contraponiéndolos– los intereses de estas mismas potencias, y que decide, por encima de filias y de fobias nacionales, la actitud a adoptar frente a una España marginada del mismo concierto europeo por razones históricas que aquí no son del caso, y frente a unos Estados Unidos que Gran Bretaña –pieza clave del concierto indicado– no está dispuesta a desafiar. En consecuencia, para explicarse el 98 es preciso partir, no tanto del complejo de relaciones bilaterales mantenidas por el gobierno de Madrid con cada una de las demás potencias, como de la posición ocupada por el contencioso hispano-norteamericano en un contexto internacional presidido por las grandes potencias. En segundo lugar, merece ser destacada, en el análisis de Pabón, la idea de que no es España el único país que padece ‘su’ 98. Pabón enumera, en efecto, un 98 portugués (el Ultimátum británico de 1890), un 98 japonés (la imposición por parte de Rusia, Alemania y Francia, de la renuncia a Liao-Tung, en 1895), un 98 británico (retroceso en Venezuela, frente a la resuelta actitud norteamericana, en 1896), un 98 francés (retroceso de Fashoda, en 1898, frente a la presión británica). Por nuestra cuenta añadiríamos a esta relación de ‘noventa y ochos’ otros dos que no figuran, ciertamente, entre los menos significativos: el 98 italiano determinado por la derrota militar de Adua, en Abisinia (1896), llamada a desencadenar en Italia una oleada de pesimismo y frustración análoga a la producida en Portugal por la crisis del Ultimátum, o en España por la derrota frente a los Estados Unidos. Y ese otro 98 portugués no consumado, vergonzantemente mantenido entre los tules de la diplomacia secreta, que amagó en la convención anglo-alemana de 30 de agosto de 1898, encaminada a un eventual reparto de las colonias portuguesas.

11

2. El imperialismo ante las fronteras del Reparto

Podemos adoptar como punto de partida esta notable concentración, sobre la década de los noventa, de una serie de eventos de política

internacional que, en términos generales, constituyen otras tantas frustraciones coloniales. Esta pluralidad de ‘noventa y ochos’ –utilizando por última vez la terminología de Pabón– sugiere la presencia de tres condicionamientos en las relaciones internacionales de la mencionada década:

- En primer lugar, la añeja Doctrina Monroe es llevada a sus últimas consecuencias en beneficio de la gran potencia imperialista del hemisferio occidental. Gran Bretaña se ve obligada a admitir la reserva del mundo americano a favor de una hegemonía no compartida: la de Estados Unidos.
- En segundo lugar, la gran marea de la expansión colonialista, que tan formidable avance había dado en la década anterior, parece haber llegado a unas fronteras allende las cuales quedan comunidades autóctonas, no occidentales, que un acuerdo tácito o expreso entre las grandes potencias, o bien consideraciones objetivas de orden económico o militar, mantienen por lo pronto al margen de toda posible ocupación o reparto. China y Abisinia, por ejemplo, quedan, de momento, excluidas del reparto del mundo que las potencias imperialistas están llevando a cabo. Lo mismo cabe decir de la mayor parte del África mediterránea, y en particular de Marruecos.
- En tercer lugar, viejas y nuevas potencias coloniales comienzan a encontrarse por los caminos del mundo; el mundo sometido a las iniciativas coloniales comienza a quedarse pequeño. Portugueses y británicos entran en competencia en el corazón de África del Sur; británicos y franceses se encuentran en Sudán y llegan a la conclusión de que no hay sitio, allí, para ambos; británicos y alemanes piensan, por un momento, en un reparto del imperio colonial portugués que disminuya la tensión entre sus respectivos impulsos expansivos; Gran Bretaña presidirá el reparto, entre norteamericanos y alemanes, de los archipiélagos españoles de Asia oriental y del Pacífico.

En suma: si las potencias de la vieja Europa habían llevado a cabo en la época del capitalismo liberal una serie de expediciones en busca de mercados, de prestigio político o de conquistas territoriales sin encontrar antagonista, porque el mundo era ancho y, gracias al

propio desarrollo técnico, fácilmente dominable; si a partir de los años ochenta este reparto del mundo había sido llevado a cabo sistemáticamente y mediante acuerdos concertados entre las grandes potencias –Conferencia de Berlín, 1884–,⁴ a comienzos de los años noventa la expansión colonialista de anglosajones y germanos, de franceses y de rusos, ha encontrado su frontera. El reparto político de África está consumado, a excepción de Abisinia –problema de difícil solución por sus implicaciones estratégicas– y de los países del África mediterránea (Egipto, Marruecos, Tripolitania y Cirenaica), cuyo *status* definitivo requerirá difíciles negociaciones entre las potencias. El imperio británico asentado sobre ambas orillas del Océano Índico ha alcanzado, también, sus fronteras y sus zonas de fricción con Rusia, con China, con Francia. El reparto de Oceanía es un hecho, a reserva de lo que pueda ocurrir a las débilmente defendidas posesiones españolas. En suma, la expansión imperialista ha llegado a un punto en que no basta ya el envío de unas lanchas cañoneras, el establecimiento de unas guarniciones y la comunicación a las demás potencias de una toma de posesión para ensanchar sus dominios. La frontera deja de ser campo abierto a la iniciativa de los poderosos del mundo, para convertirse, aquí y allí, en un *limes* imposible de traspasar sin previa negociación y transacción con otro poderoso.

Y, sin embargo, las fuerzas que determinaran y alimentaran la expansión mundial de las grandes potencias no sólo seguían vivas, sino que tendían a hacerse más y más poderosas y apremiantes. La concurrencia entre las grandes potencias industriales –Gran Bretaña y Alemania en primerísima línea–, la avidez de mercados reservados en exclusiva conforme va generalizándose la práctica del proteccionismo, el desarrollo de las industrias navales y de armamento, la misma evidencia de que la conquista y ocupación de territorios había dejando de ser materia de iniciativa autónoma para convertirse en materia de una difícil negociación que sólo la fuerza podía respaldar, son otros

⁴ La Conferencia de Berlín realizó el reparto de África entre las principales potencias europeas. Tuvo inicio el 15 de noviembre de 1884 y culminó el 26 de febrero de 1885, (RFE).

tantos condicionamientos de la política colonial de los años noventa, que contribuyen a perfilar la fisonomía internacional de esta década.

En estas condiciones y conclusa en líneas generales la distribución del mundo, sólo había una manera de satisfacer la persistente voracidad de las grandes potencias mundiales: la redistribución. Como es sabido, la historiografía marxista suele ver en la primera guerra mundial (1914-1918) ‘la primera guerra de redivisión del mundo’,⁵ contemplando el logro de la misma, en el sentido apuntado, por medio de la redistribución de las antiguas colonias alemanas entre Gran Bretaña, Francia y Japón, así como de la atribución de extensas porciones del ex imperio turco a la influencia o al dominio de Francia y Gran Bretaña. A mi juicio resulta difícil ver en el planteamiento real, inicial, de la entonces llamada ‘guerra europea’ un designio primario de redistribución colonial, por más que este corolario resultara, *ex post facto*, obvio e inevitable. Es precisamente esta condensación de tensiones coloniales que presenta la última década del siglo XIX lo que puede y debe ser calificado de primer serio intento de redistribución colonial, parcialmente consumado. Con una particularidad: los territorios coloniales que se ponen sobre el tapete de la redistribución no son todavía los poseídos ya por las grandes potencias imperialistas, sino los poseídos por antiguas potencias coloniales que llevaran a cabo su expansión mundial en etapas históricamente anteriores, y que comparecen en la época del imperialismo sin el poderío material –desarrollo económico e industrial, ejércitos y armadas– necesario para mantener su dominio sobre tales áreas en un momento en que son otros los dueños del mundo.

Desde el comienzo de los años setenta –desde la derrota francesa en la guerra franco-prusiana, desde la frustración del Sexenio democrático español–, comienza a estar vigente en los medios intelectuales de Europa una determinada imagen de la historia contemporánea que insiste en el tema de la ‘decadencia de los países latinos’ en beneficio

⁵ Paul M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, 1945, México, FCE, cap. XVII, 5: “Guerras de redivisión”.

de germanos y anglosajones, convertidos en señores de la historia; el nuevo despegue político, industrial, militar e intelectual de Alemania va a prestar considerable apoyo a tales concepciones. Se diría que las crispaciones coloniales de los años noventa vienen a confirmar tales observaciones y vaticinios: el Ultimátum del 90, Adua, Fashoda, Cavite y Santiago... Las fuerzas desatadas del imperialismo vienen a colocar al margen de la historia a la Europa no industrializada suficientemente; es decir, a la vieja Europa latina y meridional. Pero el fenómeno se condensa sobre los dos más débiles y vulnerables países latinos que son, al mismo tiempo, los que continúan manteniendo unos viejos imperios coloniales que no pueden defender. En suma: no debe extrañarnos que el primer intento de redistribución del mundo a que acabo de referirme venga a coincidir con una detención de la expansión colonial de franceses e italianos –Adua, Fashoda– y contemple la posibilidad de repartir dos extensos y ricos imperios coloniales, reliquia de otros tiempos: el portugués y el español.

3. Una nueva teoría y un nuevo derecho para las relaciones internacionales

15

Ya en el Acta general de la Conferencia de Berlín (1885), al sentar las bases jurídicas para el reparto de África central, las potencias habían dejado establecidas unas ‘condiciones esenciales’ para que las nuevas ocupaciones llevadas a cabo sobre las costas del continente africano fueran consideradas como efectivas: la notificación a las restantes potencias para que estas últimas pudieran, eventualmente, plantear sus reclamaciones, y el establecimiento de una autoridad capaz de hacer respetar los derechos adquiridos y de salvaguardar la libertad de comercio y de tránsito (artículos 34 y 35). Semejante compromiso, asumido por todas las potencias de las que podía esperarse una iniciativa o una reivindicación colonialista, venía a significar la prescripción de todos los ‘derechos históricos’ no refrendados por una ocupación efectiva; venía a significar indirectamente, también,

la imposibilidad por parte de cualquier pequeña potencia de llevar a cabo cualquier ocupación o extensión territorial sin una ‘notificación’ que comportaba, de hecho, la solicitud de una conformidad, siquiera fuese tácita, por parte de las grandes potencias que pudieran creerse en el caso de objetar reclamaciones. Tales son las reglas del juego establecidas para la expansión colonial en un momento en que quedaban tierras por repartir, ‘en un espíritu de buen entendimiento mutuo’ y con el triple objetivo de establecer “las condiciones más favorables para el desarrollo del comercio y de la civilización en determinadas regiones de África”, de “prevenir los malentendidos y las disputas que pudieran suscitar en el futuro las nuevas tomas de posesión sobre las costas africanas”, y de “acrecentar el bienestar moral y material de las poblaciones indígenas”. Recordemos que el Acta general de la Conferencia de Berlín, convocada esta última por el gobierno alemán⁶ previo acuerdo con el francés, fue suscrita, en pie de igualdad formal, por las grandes potencias (Alemania, Austria-Hungría, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Rusia) y por otras que, ciertamente, no lo eran en la misma medida: Italia, España, Portugal, Turquía, Bélgica, Holanda, Dinamarca y Suecia-Noruega.

16 Trece años después, lo repartible estaba repartido, por más que quedarán reservas; es decir, países potencialmente colonizables que aguardaban que un acuerdo entre las grandes potencias declarara ‘abierta la cuestión’ de su entrada pasiva en el reparto. Pero lo repartible allí y entonces, de acuerdo con lo previsto en el Acta de Berlín y con el espíritu de la misma, estaba repartido, y no es de extrañar que el imperialismo, en la prosecución de su frenética carrera, experimentara la necesidad de una nueva ideología justificativa, de una ideología capaz de cimentar una nueva concepción del derecho internacional.

No entra en mi designio –ni sería oportuno en la ocasión presente– traer aquí una antología, necesariamente incompleta y fragmentaria, de la literatura imperialista que florece especialmente en Gran Bretaña, en Alemania y en los Estados Unidos durante los tres últimos lustros

⁶ Cuyo canciller era Otto von Bismarck, (RFE).

del siglo XIX. Lo que sí me interesa destacar aquí es que el trasfondo positivista –en las dos acepciones, filosófica y jurídica del vocablo– que manifiestan las estipulaciones del Acta de Berlín va a quedar anegado por la marea de un darwinismo político-internacional que encuentra el sentido de la historia precisamente en una desigualdad de las naciones –unas plenas de poder, de fuerza, de impulso vital; otras mal regidas, débiles y condenadas a morir–; desigualdad resuelta mediante un ineluctable enfrentamiento, que expresa la lucha por la vida. La idea, de filiación spenceriana, no era nueva, y no deja de ser curioso recordar que el mismo Cánovas del Castillo⁷ se atuvo a ella en no escasa medida cuando aludió a la sustitución de los pueblos latinos por los pueblos germánicos en el liderazgo de la historia, en fecha tan temprana como su discurso del Ateneo de Madrid del 26 de noviembre de 1870. Pero en el famoso *Dying Nations Speech*, pronunciado por Salisbury⁸ el 4 de mayo de 1898 y en el que William L. Langer ha visto justamente una clara manifestación de las concepciones darwinistas en el ámbito de la política internacional, lo que encontramos es, en efecto, toda una justificación biológica, científicista, de la redistribución:

Por una u otra razón, por necesidades de la política o so pretexto de filantropía, las naciones vigorosas (*the living nations*) se extenderán gradualmente sobre el territorio de las moribundas (*dying*), y surgirán rápidamente motivos y principios de conflicto entre las naciones civilizadas. Por supuesto, esto no quiere decir que cualquier nación de las vigorosas tenga permitido ejercer el fructífero monopolio de curar o de sajar a esas otras infortunadas pacientes, y habrá que discutir quién tendrá el privilegio de hacerlo y en qué medida [...] Éstos son los peligros que, según yo pienso, nos amenazan en el período que se abre ante nosotros. Una época llamada a poner a contribución nuestra resolución, nuestra tenacidad y nuestros instintos imperiales (*imperial instincts*), y ello en

17

⁷ Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897). Escritor y político conservador español, murió víctima de un atentado anarquista, (RFE).

⁸ Robert Arthur Talbot Gascoyne-Cecil, tercer marqués de Salisbury (1830-1903). Destacado político conservador británico. En tres ocasiones fue primer ministro y cuatro veces ocupó la Secretaría del *Foreign Office*, (RFE).

grado sumo. Indudablemente, nosotros no permitiremos que Gran Bretaña quede en desventaja en cualquier nuevo arreglo (*rearrangement*) que pueda sobrevenir. Pero, por otra parte, no nos sentiremos envidiosos si el engrandecimiento de un rival viene a eliminar la desolación y la esterilidad de regiones a las que no pueden extenderse nuestras armas.⁹

Como se ve, el campo de la biología política y el campo del derecho internacional quedan claramente delimitados. Que las naciones vigorosas se extienden gradualmente sobre el territorio de las decadentes es una realidad inexorable, superior y más fuerte que cualquier atadura jurídica o convencional, previamente existente, que quisiera frenarla, y en presencia de la cual sólo cabe tomar nota para estar preparado. El ámbito de aplicación del derecho internacional comienza allí donde es necesario que las naciones vigorosas, mediante un *rearrangement* se pongan de acuerdo convencionalmente para el reparto del botín. La relación jurídica necesita, por ambas partes, el respaldo de la fuerza; no hay relación jurídica posible entre el fuerte y el débil, porque la inexorable relación entre ambos la decide, a favor del primero, el mismo curso de la historia.

18 | El discurso de Lord Salisbury causó una enorme impresión en toda Europa —en especial por sus referencias a la cuestión de China— y, no hay que decirlo, en una España a la sazón en guerra con los Estados Unidos. La precisión del primer ministro británico en el sentido de que “hay naciones moribundas desprovistas de hombres eminentes, de estadistas verdaderos en quienes pueda el pueblo confiar, y que cada vez se acercan más al término de sus tristes destinos, siquiera se agarren con extraña tenacidad a la vida” hubo de resonar, como presagio siniestro entre las páginas de la prensa periódica española; “la mayoría de estas naciones (moribundas) —continúa *El Imparcial* citando a Salisbury— es pagana, pero alguna es cristiana también”.¹⁰ Al

⁹ “The Primrose League. Speech by Lord Salisbury”, *The Times*, Londres, 5 de mayo de 1898, p. 17.

¹⁰ “Las frases de Lord Salisbury”, *El Imparcial*, Madrid, 6 de mayo de 1898; artículo de fondo.

día siguiente del discurso, *La Época* había publicado ya un excelente artículo de fondo, traduciendo a la realidad peninsular el discurso del *premier* británico:

No alude únicamente el primer ministro de la reina Victoria a la China, pues es pagana o budista. Pudiera creerse que puso el pensamiento, al pronunciar aquellas frases, en el Portugal, donde el propio ministro creó la inestabilidad y la vida precaria de los gobiernos con el ultimátum de 1890, y cuyas posesiones coloniales en África y en Asia más de una vez han excitado la codicia de la Gran Bretaña; pero si se recuerda que ha sido el conflicto presente entre España y los Estados Unidos el motivo del discurso de la *Primrose League*, y que no cabe duda en que alude a los últimos [es decir, a los Estados Unidos] al propio tiempo que a Rusia, al hablar de las naciones vivas surcadas de ferrocarriles y codiciosas de ensanches y de expansión, aunque sea hollando la justicia, puede presumirse que el ilustre orador colocaba a nuestra patria entre las potencias débiles destinadas a suministrar materia para el engrandecimiento de las que están mejor dotadas.¹¹

No podía faltar la rectificación de circunstancias que venía obligada, en el primer ministro de una potencia neutral, por la más elemental cortesía diplomática;¹² pero no ya los meses subsiguientes, sino las semanas inmediatas se encargarían de testimoniar el rigor objetivo de la interpretación que el mencionado artículo de fondo de *La Época* había dado al discurso de Lord Salisbury, en relación con su posible aplicación a Portugal y a España. La compleja y dispersa geografía de

19

¹¹ “¿Aviso o consejo?”, *La Época*, Madrid, 5 de mayo de 1898.

¹² Véase, “El discurso de Salisbury y España”, *El Imparcial*, Madrid, 10 de mayo de 1898. “Se tienen noticias autorizadas que permiten asegurar que en el discurso de Lord Salisbury, que tantos comentarios ha suscitado, no hay alusión a España. El ilustre autor del discurso ha creído siempre que España, por su conducta y por los progresos realizados en los últimos veinte años, merece ser considerada entre las naciones vivas. En este mismo sentido, se expresa el *Times* recibido ayer. Más vale así; pero, como dice muy bien *La Época*, en los momentos solemnes en que nos encontramos y a pesar de la resonancia de las palabras del *Premier* de la Gran Bretaña, los actos valen más que los discursos, y con actos quisiéramos ver que se reconocía en el *Foreign Office* la vitalidad, el heroísmo y la abnegación con que defiende nuestra patria la causa de la justicia y del derecho.”

los territorios extrapeninsulares de ambos Estados va a saltar insistentemente, en las semanas y en los meses sucesivos, a las notas y despachos diplomáticos, a las referencias de prensa, a las mesas de negociación. Una inmensa almoneda en que suenan los nombres de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, Angola y Mozambique, Timor, Carolinas, Marianas y Palaos, Fernando Poo y Río de Oro, las Canarias y las Azores, Ceuta, Melilla e incluso las Baleares, queda abierta ante el verano del 98. Circunscribir los acontecimientos internacionales del año fatídico a la guerra con los Estados Unidos y a la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, equivale a renunciar a una comprensión histórica global de la situación en que tales acontecimientos se integran.

4. Ultimátum, reparto, garantía. El modelo portugués

20 | Voy a referirme ante todo a lo que llamo ‘el modelo portugués’, porque en el tratamiento de las perspectivas que ofrece la existencia de un extenso imperio colonial en manos de Portugal, evidente *dying nation*, la política internacional del imperialismo va a perfilar unos esquemas de actuación que, en el fondo, son los mismos que veremos aplicados contemporáneamente a España. Gran Bretaña, Estados Unidos y Alemania van a abordar en 1898 el problema de una vasta redistribución colonial, a expensas de los dos imperios coloniales peninsulares; y ello por medio de unos planteamientos más amplios y complejos que los que suelen aparecer en nuestros manuales universitarios.

Para entender la praxis político-internacional de las grandes potencias imperialistas en el nivel histórico que estamos contemplando, conviene comenzar por hacer referencia a las tres formas diplomáticas propias de la coyuntura; a los tres instrumentos diplomáticos gracias a los cuales se aborda o realiza la redistribución. Me refiero al acuerdo o convenio de reparto suscrito por las potencias beneficiarias del mismo, al ultimátum y al tratado de garantía. Unas breves palabras acerca de la significación de cada uno de los mismos.

Como es sabido, ni el reparto, ni el ultimátum, ni el tratado de garantía son formas diplomáticas que tengan su origen en la década final del ochocientos; lo que sí es nuevo, a la sazón, es la forma de su empleo y quizá la combinación de las tres –cada una en su fase o momento correspondiente– para llegar al efecto perseguido. Ante todo llama la atención el carácter escuetamente bilateral que, por lo general, revisten estos actos diplomáticos. El concierto europeo –con sus congresos y sus sistemas bien trabados de alianzas– ha entrado en crisis en esta era postbismarckiana, y los convenios de reparto no pasan de ser acuerdos relativamente informales y circunstanciales entre dos grandes potencias, que se entienden entre sí sin necesidad de previa alianza y sin designios de publicidad. El *reparto* presupone la ‘apertura’ de una cuestión territorial; es decir, el reconocimiento tácito o expreso de que un determinado territorio o conjunto de territorios no está en condiciones de ser defendido eficazmente por su soberano nominal. En vista de lo cual, dos grandes potencias toman el acuerdo de subrogar en su soberanía sobre tales territorios a la nación débil, y ello de manera que resulte un reparto equitativo y que cada lote vaya a integrarse, según criterios de contigüidad, en la esfera de intereses de una u otra de las potencias beneficiarias de aquél.

El *tratado de garantía* significa, por su parte, que una gran potencia asume la defensa de una potencia débil, garantizando formalmente su integridad frente a toda agresión de tercero –y prestando indirectamente un sólido apoyo, es preciso añadir, al régimen político, siempre infirme, que ejerce el poder sobre unas sociedades subdesarrolladas–. También aquí estamos ante un instrumento de adecuación de viejas situaciones de ‘soberanía histórica’ a nuevas situaciones basadas en la realidad del poder. En efecto, la garantía internacional prestada en virtud de estos tratados por la potencia fuerte a la potencia débil debe ser entendida en sentido relativo, como una cierta asunción de protectorado que deja a salvo en su integridad las formas y los prestigios externos de la soberanía, pero que no excluye la rectificación unilateral de contenidos reales –siempre salvando las formas– si cambian las circunstancias. Estamos, pues, ante algo políticamente distinto –aunque las formas

jurídicas sean análogas— de la garantía real que resultaba, como un suplemento de poder y un refuerzo de soberanía, de los clásicos tratados de alianza, contraídos entre iguales, de la era bismarckiana, así como de la aplicación virtualmente indefectible que dejaban traslucir sus plazos formales y sus meticulosos procedimientos de denuncia. La vigencia paralela y estimada como compatible, a lo largo de tres lustros de historia diplomática (1899-1914), de un tratado formal de garantía —el llamado de Windsor, entre Gran Bretaña y Portugal— y de una expectativa de reparto de las colonias portuguesas prevista por Convenio entre la misma Gran Bretaña y Alemania, actos diplomáticos a que hemos de referirnos seguidamente, viene a expresar con claridad la impostación del nuevo concepto imperialista de ‘garantía’ sobre una concepción dinámica de las relaciones internacionales, que obliga a considerar tácitamente toda seguridad ofrecida a la integridad territorial de una potencia débil como subordinada a una premisa obvia: *rebus sic stantibus*.¹³ Ahora bien, las cosas cambian en virtud de un dinámico protagonismo que corresponde a las grandes potencias mundiales; no a las pequeñas, por más que unas y otras hubieran mezclado sus firmas en solemnes acuerdos bilaterales. En suma: en el tratado de garantía, la pequeña potencia recibe la seguridad del mantenimiento, por tiempo indefinido, de su soberanía formal sobre la totalidad de su territorio; así como la seguridad de que un proceso de redistribución a la sazón en marcha, no va a afectarle de momento. En cambio, la pequeña potencia queda integrada en la exclusiva esfera de intereses económicos y estratégicos de su poderoso *partenaire*, renunciando a la iniciativa de una política exterior autónoma; la potencia garante asume, por otra parte, frente a terceros, una posición privilegiada en lo que se refiere a la ulterior disposición del conjunto territorial garantizado.

En cuanto al *Ultimátum*, expresa la posibilidad de fulminante disuasión que resulta de la manifiesta desproporción de fuerzas entre grandes y pequeñas potencias, en una era postelegráfica y en una fase de las relaciones internacionales en que, como ya se ha indicado, las

¹³ Estando así las cosas, (RFE).

alianzas estaban en quiebra y la iniciativa de cada gran potencia estaba bastante desprovista de condicionamientos generales (en contraste con lo que será el caso, v.gr., en tiempos de la llamada ‘paz armada’). El ultimátum –con sus distintos grados de amenaza coactiva– permite un ejercicio ‘limpio’ del poder mundial, estableciendo una cómoda línea divisoria entre la exhibición de un poder evidente y la utilización del mismo en una intervención militar siempre sujeta a eventuales complicaciones.

El análisis que nos proponemos hacer de la coyuntura del 98 como crisis de redistribución no requiere que examinemos aquí el famoso ultimátum británico del 11 de enero de 1890, calificado por Basilio Telles a comienzos del siglo XX como “el acontecimiento más importante que, desde las invasiones napoleónicas, abatió a la sociedad portuguesa”.¹⁴ Por sus consecuencias de orden interno, por su enorme impacto sobre la conciencia nacional de los portugueses que lo vivieron, cabe comparar –como ha sido hecho repetidas veces– la crisis portuguesa del Ultimátum con la crisis española del 98. Pero, como vamos a ver enseguida, hablando en términos de estricta historia político-internacional, para encontrar el equivalente portugués de nuestro 98 no es preciso salir de las fronteras cronológicas de este último año. En la dimensión política aludida, la significación del Ultimátum es más bien análoga a la del conflicto franco-británico en torno a Fashoda: es llegado el momento en que a los establecimientos y ocupaciones costeras –que los artículos 34 y 35 del Acta general de la Conferencia de Berlín habían intentado regular–, sucede, en África, la era de las ocupaciones en el interior y de las expediciones conducentes al establecimiento de imperios sin solución de continuidad. Sobre este planteamiento, y en su designio de salvaguardar la cohesión y de preparar el sistema de comunicaciones de su inmenso imperio de África oriental, Gran Bretaña opone una negativa categórica a los designios portugueses de soldar, a través del interior de África del Sur, Mozambique y Angola, como la opondrá a

¹⁴ *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro: esboço d’historia política*, 1905, Oporto, B. Telles, p. 108.

la presencia francesa en tierras del Alto Nilo. No estamos todavía en presencia de un ciclo de redistribución, sino en el momento en que cada expansión colonial busca su propia frontera y surgen los litigios y las fricciones en los lugares de encuentro. Cabe, sin embargo, señalar la diferente tramitación que recibirá uno y otro incidente; en ocasión del encuentro franco-británico, el Gabinete británico exigirá la evacuación de Fashoda absteniéndose empero de formular ultimátum preciso. La tramitación del contencioso anglo-portugués fue, sin embargo, harto más contundente:

Lo que el Gobierno de Su Majestad desea y aquello sobre lo que insiste es lo siguiente: Que se envíen al Gobernador de Mozambique instrucciones telegráficas inmediatas para que todas y cualesquiera fuerzas militares portuguesas actualmente en el Chire y en los países de los Makololos y Machonas se retiren. El Gobierno de Su Majestad entiende que, a falta de ello, son ilusorias las seguridades dadas por el Gobierno portugués. Mr. Pitre se verá obligado, de acuerdo con sus instrucciones, a abandonar inmediatamente Lisboa con todos los miembros de su legación, si esta tarde no recibe una respuesta satisfactoria a la intimación que antecede; y el navío de Su Majestad *Enchantress* se encuentra en Vigo esperando sus órdenes.

24

Naturalmente, el gobierno portugués responde allanándose a la exigencia británica, si bien “dejando a salvo expresamente los derechos de la Corona de Portugal sobre las regiones africanas de que se trata, así como el derecho que le confiere el artículo 12 del Acta general de Berlín de que el asunto en litigio sea resuelto definitivamente por una mediación o un arbitraje”.¹⁵ Pero la mediación, el arbitraje y el mismo sentido jurídico positivo de la Conferencia de Berlín pertenecían a un ámbito de relaciones internacionales llamado a ser sustituido por puras relaciones de fuerza. En este sentido, sí que es oportuno el recuerdo al Ultimátum de 1890 para mejor entender el espíritu y la

¹⁵ Véase *História de Portugal* dirigida por Damião Peres, 1928-1935, Barcelos, Portucalense Editora, vol. VII, p. 417. Para un planteamiento de la cuestión: Eric Axelson, *Portugal and the scramble for Africa, 1875-1891*, 1967, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

praxis de la diplomacia, ocho años después, en el año de los intentos de redistribución.

Situar la Convención anglo-alemana de 30 de agosto de 1898, relativa a las colonias portuguesas situadas al sur del ecuador, en el contexto de la compleja situación internacional en cuyo seno surge, sería, en el breve espacio de estas páginas, tarea tan difícil como inoportuna; el lector la encontrará realizada, con claridad y solvencia científica, en obras como las de Langer, Taylor o Grenville, si bien acompañada en algún caso de interpretaciones e incluso justificaciones de orden formal que podrían servir de base para una discusión del tema.¹⁶ El mencionado convenio no llegó a ser aplicado, por más que mantuviera vigencia latente a lo largo de los tres lustros que median entre su firma y el estallido de la primera guerra mundial; de hecho, en 1913 volverá a plantearse la cuestión de un reparto de colonias portuguesas entre Gran Bretaña y Alemania, por cierto sobre líneas más tentadoras para Alemania que las de 1898, con la finalidad de suscitar una *entente* de urgencia entre esta última y Gran Bretaña.

La Convención anglo-alemana de 1898 parte del supuesto de que Portugal solicitase ayuda financiera de una o varias potencias extranjeras; supuesto frente al cual Gran Bretaña y Alemania se comprometen a actuar conjuntamente, sobre la base de que las cantidades anticipadas serían garantizadas por las rentas de las aduanas, u otras rentas, de Mozambique, de Angola y de la parte portuguesa de la isla de Timor. Ahora bien, llegado el caso, los respectivos empréstitos británico y alemán quedarían garantizados específicamente por las rentas de territorios definidos, cuyas fronteras se trazan cuidadosamente estableciendo una división tanto de Mozambique como de Angola; en cuanto a las rentas del Timor portugués, se asignan en exclusiva a la

¹⁶ William L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism, 1890-1902*, 1951, Nueva York, Knopf, cap. XV: "The Anglo-German negotiations". A.J.P. Taylor, *The Struggle for Mastery in Europe, 1848-1918*, 1954, Oxford, Clarendon Press, cap. XVII y p. 501-4. J.A.S. Grenville, *Lord Salisbury and Foreign Policy. The Close of the Nineteenth Century*, 1964, Londres, University of London-Athlone Press (espec. cap. VIII). Véase también: Pierre Dubois, "Le traité anglo-allemand du 30 août 1898 relatif aux colonies portugaises", *Revue d'Histoire de la Guerre Mondiale*, julio de 1939, Paris, Société de l'Histoire de la Guerre, vol. XVII, p. 232-46.

garantía del eventual empréstito alemán. En fin, los seis artículos de la parte explícita de la Convención no hablan sino de empréstitos, rentas, intereses, amortización, inspección y administración de aduanas. Pero el anexo secreto a la Convención habla de cosas políticamente más sustantivas:

Habida cuenta de que, no obstante las cláusulas de la Convención firmada este mismo día, el mantenimiento de la integridad de las posesiones africanas de Portugal al sur del ecuador, así como de Timor, podría, desgraciadamente, presentarse imposible, los abajo firmantes, debidamente autorizados por sus soberanos, han convenido además lo que sigue.

Lo que sigue es que “Gran Bretaña y Alemania están de acuerdo en oponerse a la intervención de toda tercera potencia en las provincias de Mozambique, de Angola, y en el Timor portugués” (artículo 1); que tanto Gran Bretaña como Alemania se abstendrán, recíprocamente, “de presentar reivindicación alguna, de cualquier naturaleza que sea”, sobre las provincias portuguesas cuyas rentas hubieran sido asignadas como garantía a la otra potencia; en fin, el artículo tercero alude explícitamente a la eventualidad “de que Portugal renunciara a sus derechos soberanos sobre Mozambique, Angola o el Timor portugués, o perdiese estos territorios de otra forma”. Como el tenor del tratado excluía la participación de cualquier tercera potencia, así como la injerencia de cada uno de ambos *partenaires* en la zona de influencia reservada al otro, el objetivo final del convenio no por implícito queda menos claro. La breve exposición de motivos del texto mismo del Convenio justificaba su conclusión “con objeto de evitar las complicaciones internacionales que esta situación [es decir, la petición por parte de Portugal de ayuda financiera] podría provocar, así como de preservar su integridad y su independencia”.

Tras la *Convention* y la *Secret Convention* que acaban de ser referidas, un tercer documento –*Secret Note*– viene a completar el Convenio anglo-alemán de 30 de agosto de 1898. La finalidad declarada de esta Nota secreta es *to make clear the intention of the Two Conventions*

of this day's date; la finalidad real: dejar asegurada la equivalencia entre las concesiones o adquisiciones logradas eventualmente por ambas potencias en sus demarcaciones respectivas, así como añadir algunas precisiones al trazado de estas últimas.¹⁷ El contraste entre los eufemismos verbales de la Convención propiamente dicha y el cínico realismo de los dos anexos secretos –si es que es posible aislar uno y otros en el conjunto del convenio a que nos referimos– ha sido ya lo suficientemente glosado y adjetivado por políticos e historiadores como para que valga la pena insistir en el tema. En todo caso, es necesario ver en el contenido político real de la Convención anglo-alemana de 1898 –anexos incluidos– la forma resolutoria, por vía pacífica, del antagonismo entre dos potencias mundiales que han visto bloqueada temporalmente la prosecución de su impulso expansionista, fórmula resolutoria que no es otra que el acuerdo de redistribución.

Como ya quedó apuntado, no se llegó en 1898 –como no se llegará tampoco en 1913– a una efectiva redistribución de las colonias portuguesas situadas al sur del ecuador. El documento analizado no pierde por ello su valor significativo de una determinada práctica internacional. Por lo demás no hay que olvidar que, si entre 1898 y 1914 las colonias portuguesas siguen adscritas a la formalmente indiscutida soberanía de Lisboa, sobre tal soberanía gravitará la tácita hipoteca de un acuerdo de principio entre dos *living nations*; la hipoteca de una Convención que, precisamente por el hecho de desarrollar sus previsiones sobre un conjunto de condiciones futuras y eventuales –la suscripción de empréstitos, el impago de intereses o amortizaciones, etc.– no corría prisa denunciar, máxime cuando Londres la estimaba compatible con la garantía formal prestada, un año después, por el llamado Tratado de Windsor al que hemos de referirnos a continuación.

En cuanto al destino de las Azores, Madera e islas de Cabo Verde, la correspondencia entre Rouvier, embajador de Francia en Lisboa,

¹⁷ George Peabody Gooch y Harold William Vazeille Temperley (eds.), *British Documents on the Origins of the War, 1898-1914, 1927-1938*, Londres, Foreign Office, vol. 1, especialmente docs. n° 77, 90, 91 y 92.

y Delcassé, ministro francés de Asuntos Exteriores, viene a expresar temores y pronósticos sombríos, que apuntan a la posible pérdida por parte de Portugal de tales archipiélagos. “La adquisición de las Filipinas [por parte de los Estados Unidos] es un hecho que, por su naturaleza, ha de provocar aquí [en Lisboa] inquietudes en relación con las Azores”, dada la posición estratégica de estas últimas sobre la ruta de la fachada atlántica de los Estados Unidos a las Filipinas, en un momento en que aún no estaba abierto el canal de Panamá; por otra parte, la guerra de los Estados Unidos con España “y las dificultades a que han debido de hacer frente cuando se ha tratado de llevar el teatro de la guerra a las costas de la Península, han debido hacerles apreciar cada vez más el valor de este punto”. Mas no son sólo las Azores:

Si Alemania está, como parece probable, preocupada por el desarrollo de sus colonias africanas, se verá motivada a disponer de comunicaciones seguras con estas últimas, comunicaciones de que actualmente carece; a este respecto, Madera, y sobre todo las islas de Cabo Verde (sin hablar de Santo Thomé) están verosimilmente destinadas a ser, o a llegar a ser, objeto de sus codicias, sin dejar de serlo de las de Gran Bretaña.

28 | Pero, por encima de estos temores y estas previsiones, el diplomático francés expresa un clima en que todo puede esperarse de los tratos entre las tres más grandes potencias, tanto más cuanto que no se conocen exactamente los derroteros de la diplomacia secreta: “Yo no estoy en condiciones de indicar qué parte tienen estas consideraciones en las preocupaciones o en los acuerdos de los Gabinetes de Londres, de Berlín y de Washington. Aquí no se pierden de vista, y tanto el lenguaje de Lord Salisbury como los últimos acontecimientos no son propicios a hacerlas olvidar. El gobierno portugués lucha todo lo que puede...”¹⁸

¹⁸ Ministère des Affaires Étrangères. Francia, *Documents Diplomatiques Français, 1871-1914, 1929-1955*, París, Nationale, 1ª. serie, vol. XIV, doc. n° 518. Rouvier a Delcassé, Lisboa, 14 de noviembre de 1898. La carta recién mencionada contiene una explícita y razonada referencia a la colocación de Portugal “entre los países que Lord Salisbury ha señalado desdeñosamente a la atención de sus oyentes”.

Ahora bien, el destino de las colonias portuguesas no era la redistribución, sino la permanencia íntegra dentro de la esfera de intereses de Gran Bretaña. Es obvio que el interés de esta última estribaba no sólo en reservar dentro de su círculo de intereses económicos y estratégicos, para su propio y exclusivo beneficio, la totalidad del imperio colonial portugués; sino también en disponer, llegado el caso, de una posibilidad de recambio para llegar a una *entente* con Alemania mediante el reparto. Pero, junto a todo ello, juega la exigencia inmediata de poder contar con Portugal –vecina de Gran Bretaña en África del Sur; dueña de Bahía Delagoa–, sin ambigüedades, inhibiciones, ni fisuras, ante la guerra de Transvaal.

Todo ello se logra mediante el llamado Tratado de Windsor, del 14 de octubre de 1899, entre Gran Bretaña y Portugal, que venía a cerrar el círculo de la sorprendente política lusitana del gobierno británico durante dos años decisivos; una política que autoridad tan relevante como Sir Arthur Nicolson describiera, en su *Portrait of a Diplomatist*,¹⁹ como *the most cynical business that I have come across in my whole experience of diplomacy*. Para llegar al desenlace indicado fue preciso vencer el resentimiento y las aprensiones de los portugueses, que algo habían llegado a conocer, aunque no en sus últimos detalles, del convenio anglo-alemán de agosto del 98. La colección de *British Documents...* relativos al período 1898-1914²⁰ nos ilustra acerca de la gestión de la *Declaración secreta anglo-portuguesa* del 14 de octubre de 1899, que tal fue la designación oficial del llamado –a juicio de Langer injustificadamente– “Tratado de Windsor”; nos ilustra también acerca del papel decisivo que en la gestación de la misma cupo al marqués de Soveral, embajador del gobierno de Lisboa en Londres, donde estaba considerado diplomáticamente como persona muy grata.

¹⁹ Arthur Nicolson, *Portrait of a Diplomatist*, 1930, Nueva York, Houghton Mifflin, p. 393.

²⁰ Gooch y Temperley (eds.), *op. cit.*, vol. I, doc. n° 118 reproduce el texto de la Declaración.

El texto de la mencionada Declaración secreta, o Tratado de Windsor, consta de dos partes. En primer lugar –y en ello consiste el cuerpo de la Declaración– hay una explícita confirmación de “los antiguos tratados de alianza, amistad y garantía que subsisten entre ambas Coronas”, y especialmente del artículo 1º del Tratado de 29 de enero de 1642 y del artículo final del Tratado de 23 de junio de 1661, cuyo tenor reproduce literalmente el texto de la Declaración. Bajo este ropaje clásico, resucitado al efecto por explícita sugerencia de Salisbury, subyace la configuración de un verdadero tratado de garantía, al reiterarse y confirmarse la obligación de S.M. Británica de “defender y proteger todas las conquistas y colonias pertenecientes a la Corona de Portugal frente a todos sus enemigos, tanto en el presente como en lo futuro”. En cuanto a la segunda parte de la mencionada Declaración –véanse sus dos breves párrafos finales– comprometen al gobierno portugués a no permitir la importación o el tránsito de armas y municiones destinadas a la República de África del Sur, mientras dure el estado de guerra entre esta última y Gran Bretaña, como asimismo a no declararse neutral en presencia de tal contienda.

30 | Por lo demás, conviene no engañarse acerca de la modestia formal –Declaración secreta– con que el llamado Tratado de Windsor comparece en la historia diplomática. En efecto, al declarar *as of full force and effect the ancient treaties of alliance, amity and guarantee which subsists between the two Crowns*, se sobreentiende innecesaria la formalización de un nuevo tratado de tales características; el tratado de garantía se da por formalmente existente. Y basta revisar las cláusulas del venerable Tratado de Paz y de Comercio de enero de 1642, suscrito por Juan IV en un momento extremadamente difícil para la viabilidad internacional del Portugal restaurado, para advertir el tesoro de posibilidades que allí se encerraban, como oro viejo, para la poderosa Gran Bretaña de la era del imperialismo.²¹ Cabe plantearse si

²¹ El texto de los Tratados luso-británicos de 29 de enero de 1642 y 23 de junio de 1661 puede verse en: José Ferreira Borges de Castro, (Compilados, coordinados y anotados), *Collecção dos Tratados convenções, contratos e actos publicos celebrados entre a Coroa de Portugal e as mais potencias desde 1640 até as presente*, 1856, Lisboa, Nacional, vol. I,

esta consideración no contribuyó a que Lord Salisbury sugiriera, en sus conversaciones con Luiz de Soveral, la expresa referencia a tratados anteriores como base de la conformación del nuevo acuerdo.

Pero lo cierto es que Portugal –el Portugal metropolitano, sus islas, su extenso imperio colonial– había superado, aparentemente intacto, la crisis de redistribución del 98, que tan profundamente afectara a sus cimientos. No se había consumado, ni siquiera iniciado, su reparto formal; y ello, en parte, porque Portugal se salvó de la bancarrota, y en parte harto más decisoria porque la coyuntura internacional no llegó a plantear como apremiante al *Foreign Office* un reparto en las semanas y en los meses que siguieron a agosto de 1898. A tenor del llamado Tratado de Windsor y, sobre todo, a tenor de la realidad del poder, Gran Bretaña mantenía intacto, sin competidores y sin *partenaires*, la totalidad del imperio portugués dentro de su propia esfera de intereses. Ahora bien, la Convención anglo-alemana del 98, si no había sido cumplida en los términos previstos, tampoco había sido anulada; mantenía, como queda dicho, una vigencia latente que entrañaba una hipoteca tácita, una expectativa de desintegración a plazo indefinido, sobre el imperio colonial portugués. Creo que esta virtualidad paralela de un convenio de eventual *reparto* y de un tratado de *garantía* formalmente ofrecida a la misma potencia cuyos dominios se trata, llegado el caso, de repartir, ilustra la relación dialéctica existente, en la época del imperialismo, entre uno y otro acto diplomático. La compatibilidad formal, simultánea, entre la Convención anglo-alemana del 98 y el Tratado anglo-portugués del 99, fue una realidad para la diplomacia británica de la época y ha sido defendida, en fecha mucho más cercana a nosotros, por Grenville. Pero no es el problema de la compatibilidad formal entre ambos documentos, ni siquiera el de su evidente incompatibilidad ética, el que nos interesa discutir aquí; sino el de su complementariedad en un proceso histórico concreto. En efecto, convenio

p. 82-101 y 234-58 respectivamente. En el sentido apuntado en el texto conviene recordar que el primero de los dos tratados mencionados era, técnicamente, un “tratado de paz y de comercio”.

de reparto y tratado de garantía apuntan a dos etapas distintas de un único proceso tenido a la sazón por ineluctable –*living nations, dying nations*–, identificado con el sentido de la historia y al que se trata de dotar de instrumentos jurídicos adecuados para evitar el único mal digno de ser evitado por todos los medios: la confrontación armada entre las grandes potencias mundiales. Una confrontación que, por lo demás, no se hará esperar mucho más de tres lustros.

5. El 98 español: la trama internacional del Desastre

Situado en las coordenadas que he intentado esbozar, el 98 español muestra una perspectiva más real y más compleja que la que insistentemente repiten nuestros manuales. La imagen clásica que nuestra historiografía recoge del 98 consta –sin excepción– de tres componentes esenciales y un apéndice. Los tres componentes esenciales son: una guerra colonial con su epicentro en Cuba; una guerra con los Estados Unidos que comporta la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas; una inhibición de las potencias europeas frente a esta desigual confrontación hispano-norteamericana. Como apéndice, la venta a Alemania de los tres archipiélagos del Pacífico –Carolinas, Marianas y Palaos–, a excepción de Guam, en las Marianas, que ya había sido cedida a los Estados Unidos en el Tratado de París. Todos estos hechos son ciertos, y en buena medida, cartografiables. Pero una explicación histórica global de los mismos no puede prescindir de otros hechos no menos reales.

En primer lugar, que la transferencia de las Filipinas a los Estados Unidos no figuraba entre los fines de guerra de esta última potencia, y que fue auspiciada por Gran Bretaña con la finalidad de impedir que, una vez abierto el proceso de redistribución, cayera, como parecía probable, en manos de Alemania, a la sazón dispuesta a tal adquisición.

En segundo lugar, que la transferencia a Alemania, en 1899, de los tres archipiélagos del Pacífico, no fue un acto estrictamente bilateral, fruto de un acuerdo entre Alemania que deseaba comprar y España

que no tuvo inconveniente en vender; sino resultado, ante todo, de un acuerdo entre las grandes potencias que permitió la adjudicación a Alemania de los tres archipiélagos por vía de indemnización que compensara su forzada renuncia a las Filipinas; a esta luz, el ‘reparto’ –aunque fuera desigual– del imperio colonial de España en Oriente, entre los Estados Unidos y Alemania, queda claramente manifiesto.

En tercer lugar, que los resultados efectivos de la redistribución –la pérdida de las islas y archipiélagos mencionados– no bastan para dar una idea de las ambiciones y de los temores que suscitó la ‘apertura’ de la cuestión colonial española entre los años 98 y 99; el manejo de la correspondencia diplomática y de la prensa de la época nos permite reconstruir el clima psicológico-colectivo de la crisis, dentro del cual se daba como posible un desmantelamiento aún más amplio y radical de la extensión territorial de la monarquía española.

En cuarto lugar, que la crisis contó entre sus componentes un serio contencioso hispano-británico acerca de las fortificaciones españolas frente a Gibraltar, contencioso que atrajo sobre España el riesgo de “otro conflicto, que habría resultado más ruinoso para ésta que la misma guerra con los Estados Unidos” según ponderación de Grenville que, sin duda, no hubiera tachado de exagerada el que fuera a la sazón ministro de Estado español, duque de Almodóvar del Río;²² la tramitación cuidadosamente secreta del incidente hizo que tanto la prensa como la opinión pública permanecieran ajenas a sus verdaderas dimensiones.²³ Al día siguiente de la derrota militar de España frente a los Estados Unidos se plantea el problema específicamente europeo –al que Gran Bretaña, por razones obvias, se manifiesta especialmente sensible– de

²² Juan Manuel Sánchez y Gutiérrez de Castro, duque de Almodóvar del Río (1850-1911), (RFE).

²³ En la carta del duque de Almodóvar del Río al embajador de España en Londres, conde de Rascón, Madrid, 28 de agosto de 1898, se expresa, en efecto, el interés del gobierno español en mantener “la más absoluta reserva en una cuestión [la recientemente surgida entre Gran Bretaña y España en relación con las fortificaciones españolas próximas a Gibraltar] cuyo conocimiento *podría suscitararnos desagradables incidentes y dificultades en el orden político interior*”. Lo subrayado, cifrado en el original. Archivo Histórico Nacional, Sección de Estado, Leg. 8663 (en adelante citado AHN E).

la garantía territorial de la metrópoli y de sus islas adyacentes. Se trataba de incorporar al derecho internacional vigente el principio de que la ‘cuestión española’, tras la transferencia de las islas y archipiélagos de ultramar, quedaba cerrada. Sólo que para ello era preciso que la España peninsular, las Baleares y Canarias, las plazas de soberanía en África del Norte y las restantes islas y enclaves africanos quedaran respaldadas por algún tipo de garantía internacional. En suma: una *garantía* para los residuos de la redistribución. Garantía ofrecida por Gran Bretaña por medio del proyecto de Acuerdo de noviembre de 1898—claro antecedente del llamado Tratado de Windsor luso-británico al que me he referido líneas arriba—, pero que el gobierno español rehusará aceptar. La garantía internacional del área metropolitana y de los residuos de la redistribución no vendrá, para España, de un acuerdo bilateral con Gran Bretaña; sino de su inserción en el ámbito de la *entente* franco-británica de abril de 1904. España resistirá el intento británico de ‘portugalización’ precisamente en razón de su fidelidad al clásico aforismo de nuestra política exterior ochocentista: “cuando Francia y Gran Bretaña marchen de acuerdo, unirse a ellas; cuando no, abstenerse”. Como ya se dijo, fue el intercambio de notas entre las tres potencias —Gran Bretaña, Francia, España— sobrevenido al hilo de los Acuerdos de Cartagena, en 1907, lo que vino a establecer una garantía conjunta sobre el *statu quo* del área del Estrecho.²⁴

* * *

Repasemos, con el detenimiento que permite la ocasión, las principales etapas del proceso que queda esbozado. La apertura de la ‘cuestión española’ en el año 1898 sobreviene como consecuencia de unos planteamientos inicialmente circunscritos al área antillana y a las pretensiones hegemónicas de los Estados Unidos sobre la misma. La confrontación, de resultados obviamente previsibles, entre la potencia

²⁴ Enrique Rosas Ledezma, *Contribución al estudio de las relaciones hispano-británicas, 1899-1914. Los acuerdos mediterráneos hispano-franco-británicos*, tesis doctoral inédita, 1975, Madrid, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense.

militar y naval de los Estados Unidos y los limitados y débiles recursos de España, apuntaba a la aparición, en un mundo colonial que acaba de alcanzar sus fronteras inmediatas, de un vacío de poder. Hay, claro está, un ultimátum:

Si a la hora del medio día del sábado próximo, 23 de abril corriente, no ha sido comunicada a este gobierno, por el de España, una completa y satisfactoria respuesta a esta demanda y Resolución, en tales términos que la paz de Cuba quede asegurada, el presidente procederá, sin ulterior aviso, a usar el poder y autorización ordenados y conferidos a él por dicha Resolución, tan extensamente como sea necesario para obtenerla en efecto.²⁵

Sigue la guerra,²⁶ la fulminante derrota naval española, el recurso a los buenos oficios de Francia, los tanteos de paz. Recordemos los términos del Protocolo de Washington, del 12 de agosto del 98. Su artículo primero afirma el logro del que había sido objeto explícito de la intervención norteamericana: “España renuncia a toda pretensión de soberanía y a todos sus derechos sobre Cuba.” El artículo segundo hace referencia, ya, a unas ganancias de guerra, justificadas a partir de la victoria militar y de su coste por parte de la potencia victoriosa: “España cederá a los Estados Unidos la Isla de Puerto Rico y las demás islas que actualmente se encuentran bajo la soberanía de España en las Indias Occidentales, así como una isla en las Ladrones [es decir, en el archipiélago de las Marianas], que será escogida por los Estados Unidos.” En cuanto al artículo tercero, deja en suspenso el destino ulterior de las Filipinas:

²⁵ Este ultimátum de Estados Unidos a España tuvo lugar el 20 de abril de 1898, (RFE). Ministerio de Estado, España, *Documentos presentados a las Cortes en la legislatura de 1898 por el ministro de Estado*, 1898-1899, Madrid, Ministerio de Estado, vol. I (“Negociaciones generales con los Estados Unidos desde el 10 de abril de 1896 hasta la declaración de guerra”), doc. n° 145. El texto de la Resolución conjunta, en doc. n° 143.

²⁶ “A splendid little war” como fue llamada por los norteamericanos. Declarada por España el 24 de abril y por Estados Unidos al día siguiente, haciéndola retroactiva al 21 de abril, (RFE).

Los Estados Unidos ocuparán y conservarán la ciudad, la bahía y el puerto de Manila, en espera de la conclusión de un tratado de paz, que deberá determinar la intervención (*contrôle*), la disposición y el gobierno de las Filipinas.²⁷

¿Por qué esta nebulosa presentación de las expectativas norteamericanas sobre las Filipinas, en contraste con las categóricas exigencias formuladas con respecto a Cuba, Puerto Rico y la aún no determinada isla del grupo de las Marianas? Hemos de partir de la existencia de un antecedente (23-25 de abril de 1898) que no debe ser soslayado en un planteamiento del problema filipino en el contexto de la crisis de redistribución del año indicado. Me refiero a la “inteligencia del gobierno de los Estados Unidos con Emilio Aguinaldo, por medio de su cónsul en Singapur, Spencer Pratt, rotas ya las hostilidades con España, pero negociada con anterioridad”.²⁸ Estas negociaciones confirmaban la ruptura de la paz entre tagalos y españoles propiciada por el Pacto de Biac-Na-Bató, suscrito cuatro meses antes; pero no es de extrañar que los tagalos, refractarios al espíritu del pacto, aprovecharan o intentaran aprovechar las posibilidades que venía a ofrecerles la inminente confrontación armada entre España y los Estados Unidos. Lo cierto es que el acuerdo suscrito ahora entre tagalos y norteamericanos prevé el establecimiento de una ‘República centralizada’ en las islas Filipinas, independientes de España pero colocadas bajo un protectorado de los Estados Unidos “que se establecería en los mismos términos y condiciones que el de Cuba”. Interés secundario tienen en este momento, para nosotros, las restantes estipulaciones del pacto, algunas de las cuales prevén “la apertura de los puertos de Filipinas al comercio universal”, “la adopción de medidas favorables a la inmigración china sin perjuicio del trabajador indígena”, “la abolición de las trabas im-

36

²⁷ *Ibid.*, vol. II (“Negociaciones diplomáticas desde el principio de la guerra con los Estados Unidos hasta la firma del Protocolo de Washington y gestiones practicadas para su cumplimiento”), doc. n° 105.

²⁸ Melchor Fernández Almagro, *Historia política de la España Contemporánea*, 1968, Madrid, Alianza Editorial, vol. III, p. 95, 102.

puestas a nuevas empresas industriales y de las contribuciones sobre capitales extranjeros, y el mantenimiento del orden, con evitación de toda clase de represalias”; amén de distintas reformas de orden interno relativas a la administración de justicia, al establecimiento de libertades de prensa, asociación y cultos, y al fomento de la riqueza pública. Como observará justamente Fernández Almagro, este Pacto de abril de 1898 venía a hacer de los tagalos aliados de la República norteamericana.²⁹

Ahora bien, la evolución ulterior de los acontecimientos parece sugerir la conveniencia de atribuir a este Pacto el valor de una explicable maniobra táctica por parte de los Estados Unidos, ante la proximidad de un enfrentamiento armado con España, más bien que el de testimonio de un propósito preconcebido y resuelto, por parte de aquella potencia, de retener las Filipinas tras la esperada victoria sobre España. Tal es, en efecto, la conclusión a que conduce el razonamiento de Langer, según el cual la adquisición de las Filipinas no entraba claramente, a la sazón, ni en las necesidades estratégicas ni en los objetivos de guerra de los norteamericanos. Esta realidad, conocida por las potencias, hubo de dar pie a las esperanzas alemanas de sustituir a los españoles, total o parcialmente, en el dominio del archipiélago, una vez que estos últimos se manifestaron incapaces de retenerlas.³⁰ Sobran, en efecto, los testimonios de tales esperanzas, incluso anteriores a la derrota naval de España, como éste que nos ofrece en sus *Memorias* el canciller príncipe de Bülow:

En abril de 1898 me telegrafió [el káiser Guillermo II]: “Tirpitz está totalmente convencido de que debemos poseer Manila, ya que ello sería muy ventajoso para nosotros. Será preciso que la ocupemos tan pronto la revolución la haya arrancado de manos de los españoles.” Las noticias procedentes de nuestra escuadra le habían hecho creer que los españoles no lograrían dominar la insurrección de los filipinos; pero que la escuadra norteamericana sería derrotada por la española, y

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Langer, *op. cit.*, p. 517 y s.

que entonces Manila caería, como fruta madura, en nuestras manos. Es posible que los mismos españoles nos pidieran que restableciéramos el orden en Filipinas, ofreciéndonos Manila como recompensa.

La grave derrota de los españoles en Cavite puso fin a estas ilusiones. Yo estaba en el Palacio Nuevo cuando el káiser recibió la noticia de la destrucción de la escuadra española. Su estupefacción fue tan grande como su disgusto.³¹

38 | Por encima de esta anécdota, lo que cuenta es el hecho de que, antes y después de la derrota española, los círculos políticos de Berlín, muy motivados por impulsos imperialistas, alimentaban la creencia de que Alemania debía aprovechar cuantas oportunidades le deparara la coyuntura para neutralizar el retraso de su lanzamiento por las vías de la expansión colonial ultramarina; y ello en tanto las autoridades navales manifiestan su impaciencia por la adquisición de estaciones carboneras y de puntos de apoyo para la armada sobre todos los mares del mundo. En estas condiciones sobreviene la derrota española de Cavite, la extensión de la revolución filipina... y las autoridades alemanas creen llegado el momento de aprovechar la coyuntura. En efecto, inmediatamente después de la derrota española, el almirante en jefe de la escuadra alemana en Extremo Oriente recibe órdenes de enviar barcos a Manila, con la misión oficial de proteger los intereses alemanes en aquellas islas. Pronto dispondrán los alemanes, en aguas de Manila, de una escuadra tan poderosa como la norteamericana; “una flota superior, por varios conceptos, a la de Dewey”, precisa Fernández Almagro, refiriéndose a las cinco unidades navales colocadas, en junio, bajo el mando de Von Diederich.³² “No podía ser cómoda la convivencia de los norteamericanos y los alemanes en la bahía de Manila –apostilla el historiador recién citado–: aquéllos, crecidos por el triunfo, éstos, en comunicación con los españoles del litoral y procurando abastecerlos. Inevitablemente tenían que surgir rozamientos de todo orden”. Pero los acontecimientos se precipitan y, al hilo de los mismos, Alemania

³¹ Bernard F. von Bülow, *Denkwürdigkeiten*, 1930-1931, Berlin, Ullstein, vol. I, p. 221.

³² Fernández Almagro, *op. cit.*, vol. III, p. 141-2.

irá pasando paulatinamente, del proyecto de establecer un protectorado sobre las Filipinas, al más modesto programa de alguna forma de neutralización o de reparto.³³

³³Recuérdese que, en la compleja coyuntura diplomática de mayo –en que, coincidiendo con el reajuste del gabinete Sagasta, el 18 de mayo de 1898 que duró hasta el 4 de marzo de 1899, se hacen tantas conjeturas relativas a una mediación o intervención de Francia en el conflicto hispano-norteamericano–, no deja de plantearse la posibilidad de una “solución francesa” para el destino de las Filipinas. A tal posibilidad hace referencia la circular del ministro francés de Asuntos Extranjeros, Hanotaux, fecha de 29 de mayo, a los embajadores de Francia en Londres, San Petersburgo, Roma, Viena y Washington. La Circular, transmitida ‘para información confidencial’, constituye un expresivo testimonio del clima de redistribución que se abate, ya entonces, sobre el imperio colonial español: “En diversas ocasiones, y especialmente a propósito de los incidentes que han señalado la reconstitución del Gabinete Sagasta, la prensa española ha hecho alusión a pretendidas negociaciones encaminadas a asegurar a España la buena voluntad de Francia, mediante determinadas ventajas que se buscarían principalmente de parte de las Filipinas. La prensa extranjera se ha apoderado de estas falsas informaciones, y nuestro embajador en Berlín me ha señalado, entre otros artículos publicados en Alemania, un comentario de la *Magdeburger Zeitung*, que dice así:

Según se dice, el Departamento de Negocios Extranjeros desea que quede bien establecido que Alemania elevaría objeciones categóricas contra una cesión de la islas Filipinas, hecha por España a Francia. La opinión del gobierno Imperial estima que sería mejor operar el reparto de las islas Filipinas entre las Potencias interesadas. Los intereses del comercio alemán serían preponderantes.

Una conversación que tuve con el conde Münster –continúa la circular de Hanotaux– al día siguiente de su vuelta a París, me dio ocasión para rectificar incidentalmente, de antemano, las alegaciones de que se trata. Habiéndome hablado de estos rumores el embajador de Alemania, yo le he recordado los principios que habían guiado constantemente nuestra política en la crisis actual, añadiendo que nosotros continuamos pensado que sólo puede reportar ventajas el hecho de que toda negociación con miras al restablecimiento de la paz sea concertada entre las Potencias.” “En cuanto a las Filipinas –continúa el documento referido–, las circunstancias no nos parece que autoricen a considerar la cuestión como abierta; por nuestra parte, no hemos de abordarla. Por otra parte, hay lugar a observar que, mientras que los periódicos alemanes se alzan contra los propósitos que nos atribuyen cerca de las Filipinas, *El Imparcial* de Madrid contempla favorablemente la idea de asegurarse el concurso de la misma Alemania, mediante ventajas materiales que, según M. Patenôtre [embajador de Francia en Madrid a la sazón] no podrían ser buscadas sino en las Filipinas.– No deje usted de tenerme al corriente de las indicaciones que le puedan llegar acerca de los diversos puntos mencionados en este telegrama.” El documento constituye un expresivo testimonio, tanto de la ‘apertura’ de la cuestión de las Filipinas con miras a su reparto, como de la negativa francesa a considerar la cuestión como abierta; expresa también la concepción francesa, favorable a la regulación de la crisis suscitada por la guerra hispano-norteamericana mediante el clásico recurso al concierto de las Potencias; concepción distinta a la que ya era práctica corriente entre las

El contexto político-mundial de estas pretensiones es, a lo largo de 1898, tan complejo como fluido. De tal contexto, sólo dos elementos son de imprescindible recuerdo aquí. En primer lugar, la integración del problema de las Filipinas en la problemática más amplia de un área regional –la cuestión de China– que se presenta como uno de los grandes focos de tensión en la política internacional del momento. En segundo lugar, la contraposición que en tal área se manifiesta entre los intereses alemanes y los intereses británicos. En consecuencia, va a ser Gran Bretaña la que induzca tenazmente a los Estados Unidos para que retengan las Filipinas tras su victoria militar, con objeto de poner coto, de raíz, a las pretensiones alemanas sobre el archipiélago. Langer ha insistido en el hecho de que Gran Bretaña, por más que no deseara reservarse parte alguna del botín español, estaba resuelta a impedir que tales territorios pasaran a manos de otra potencia europea, y muy en especial de Alemania. Por esta razón, una vez derrotada en Cavite la escuadra española (mayo del 98), la diplomacia británica dará a entender claramente al Gobierno de Washington su deseo de que sean los Estados Unidos quien subroguen a España en el dominio de las Filipinas.³⁴ Esta inducción británica sobre el todavía vacilante Gobierno de Washington hubo de tener su más espectacular manifestación en la visita de Joseph Chamberlain³⁵ a los Estados Unidos a comienzos de septiembre de 1898; es decir, pocas semanas después de la firma del Protocolo de Washington, pero cuando todavía están pendientes las negociaciones de paz entre España y los Estados Unidos. Las declaraciones del ministro británico a la prensa norteamericana suscitan una explicable emoción en los medios diplomáticos y en la prensa española. *La Época* del 11 de septiembre se hace eco de algunas de tales manifestaciones:

grandes potencias imperialistas: la redistribución territorial a través de arreglos bilaterales. En fin, la perspectiva de adjudicación a Francia de territorios españoles, como compensación de su apoyo a la difícil posición española, debe ser puesta en relación con lo que más adelante se dice respecto a los rumores –también de mayo– relativos a distintas posibles cesiones en el marco del mar de Alborán (Melilla, Ceuta, un punto en la costa andaluza).

³⁴ Langer, *op. cit.*, p. 517 y s.

³⁵ Ministro de las Colonias de Gran Bretaña de 1895 a 1903, (RFE).

Ante todo abordó Mr. Chamberlain la cuestión de la guerra hispano-americana, manifestando que la generalidad de la nación británica ha simpatizado con la causa de los Estados Unidos, por las mismas razones que acoge con entusiasmo la idea de una alianza anglo-sajona [...] Contestando a una pregunta de su interlocutor, Mr. Chamberlain expresó su deseo de ver a los Estados Unidos convertirse en una gran potencia colonial. “La política colonial –declaró el ministro– excita el genio de las naciones. A ella debe Gran Bretaña su fuerza en la política interior. Al apoderarse los Estados Unidos de Filipinas, demostrarán a Europa que no piensan desentenderse de los problemas del Extremo Oriente [...] Suceda lo que quiera, los Estados Unidos tienen en el Pacífico responsabilidades que no pueden eludir.”³⁶

La situación de la diplomacia española es crítica, ante la perspectiva de una ‘alianza anglo-sajona’, cuando ya ha surgido el contencioso hispano-británico acerca de las fortificaciones frente a Gibraltar, cuando todavía no está firmada la paz con los Estados Unidos, cuando todavía no hay motivo para dar por perdidas las Filipinas ateniéndose al tenor literal del Protocolo de Washington. Pero la situación va decantándose en el sentido apuntado por la diplomacia británica; los Estados Unidos van endureciendo paulatinamente su actitud frente a las pretensiones alemanas acerca de las Filipinas, y al hilo de este endurecimiento Alemania va juzgando conveniente cambiar de política. Si los Estados Unidos se manifiestan, por fin, resueltos a explotar en beneficio propio su propia victoria y adueñarse de las Filipinas, no es momento de oponerse a tan ineluctable designio; sino de concitarse la buena disposición del vencedor para que, a lo menos, no se oponga a la adquisición, por compra, de los archipiélagos del Pacífico que no aparecen citados en el Protocolo de Washington: las Carolinas, las

³⁶ *La Época*, Madrid, 11 de septiembre de 1898. Las declaraciones de Chamberlain motivaron una reclamación diplomática española, rechazada por el Gobierno británico. AHN E, Leg. 8663, Almodóvar a Rascón, cartas del 12 de septiembre y 2 de octubre de 1898; la respuesta británica puede verse en Leg. 8664, Sanderson a Rascón, 25 de septiembre y 17 de octubre de 1898.

Palaos y las Marianas —a excepción, en este último archipiélago, de la isla que los Estados Unidos estimaran conveniente reservarse.

Se esboza, pues, desde finales del verano del 98, la conformación definitiva del reparto a que estaba destinado el imperio ultramarino de España. Alemania había acariciado la idea de un reparto global sobre dos grandes áreas: si el área de las Antillas correspondía a los Estados Unidos, ¿por qué Alemania no podría ser la heredera de España en Asia Oriental? Ahora bien, la intervención de la diplomacia británica, en servicio de sus propios intereses, había determinado otra fórmula de reparto para las islas españolas de Oriente: las Filipinas, para los Estados Unidos. Que Alemania se conformara con los tres archipiélagos restantes. En noviembre del 98, los comisarios españoles se enfrentan, sorprendidos e inermes, a la interpretación que sus colegas norteamericanos pretenden dar al artículo tercero del Protocolo de Washington relativo a las Filipinas. Se discute el alcance de algunas palabras —intervención o *contrôle*, disposición, gobierno—. Pero detrás de los análisis semánticos estaba el hecho, desnudo, de la fuerza.³⁷ El artículo tercero del Tratado de París (10 de diciembre de 1898) establecerá la cesión de las islas Filipinas a los Estados Unidos. Salvando la distancia existente entre lo previsto cuatro meses antes en el Protocolo y lo impuesto ahora en el Tratado, mediante la entrega a España, sin exposición explícita de motivos, de veinte millones de dólares.

* * *

De la cesión a Alemania de las Carolinas, Palaos y Marianas (excepto Guam), interesa aquí subrayar un aspecto: su integración *dentro* del mismo ciclo de desmantelamiento del imperio colonial español que presencia el año 98; no como una especie de apéndice, a modo de liquidación final, de un proceso de enajenación ya cumplido. Como es sabido, corresponde al 12 de febrero de 1899 —es decir, dos meses largos tras la firma del Tratado de París— la Declaración hispa-

³⁷ Véase Ministerio de Estado. España, *op. cit.*, vol. III (“Conferencia de París y Tratado de Paz del 10 de diciembre de 1898”), docs. n.º 48 y s.

no-alemana en virtud de la cual España se compromete a ceder al Imperio alemán los tres archipiélagos mencionados, contra el pago de veinticinco millones de marcos. Ahora bien, tal fecha es engañosa; en realidad corresponde al 10 de septiembre y al 10 de diciembre de 1898 la suscripción de sendos acuerdos provisionales y secretos entre los gobiernos de Berlín y de Madrid, que contemplaban ya la cesión a Alemania de los tres grupos de islas. Madrid, y por supuesto, las potencias, conocen y refrendan el reparto de una vez, conscientes de su realidad global.³⁸

6. El clima moral de la redistribución

Hasta aquí, los resultados efectivos, cartografiables, del proceso de redistribución colonial, en cuyo torbellino sucumbieron los restos del imperio español de ultramar. Pero nuestra visión de aquella situación histórica sería incompleta y descarnada si sólo nos atuviéramos a tales hechos. Al tratar del caso portugués hemos podido ver la hondura y la significación político-internacional de un proceso que, sin embargo, no plasma en cambios territoriales efectivos. De manera análoga, al tratar del caso español hay que tener presentes, no sólo las transferencias consumadas de soberanía de que acaba de hacerse mención; sino también todo el complejo de designios y negociaciones diplomáticas que no llegaron a resultados efectivos, los comentarios y las pequeñas profecías que aparecen en la correspondencia diplomática de la época, las opiniones, los temores y las utopías que trascienden a la prensa y que, por medio de ella, crean un clima de opinión y un ambiente psicológico y moral. En su gran obra sobre *Grosse Depression und Bismarckzeit*, Hans Rosenberg puso de manifiesto lúcidamente cómo una etapa histórica bien definida viene caracterizada, no sólo por sus condicionamientos y manifestaciones de orden económico, social y

³⁸ Auswärtiges Amtes, *Die Grosse Politik der Europäischen Kabinette, 1871-1914, 1922-1928*, Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, vol. xv (1924), especialmente cap. xcVIII.

político, sino también por un determinado clima de psicología colectiva, por unas ideologías corporeizadas en unas realidades humanas y sociales, por un ambiente moral.³⁹

En esa especie de ‘situación de salida’ de la Gran Depresión que viene a ser, en cierta medida, la densa y apretada coyuntura mundial de 1898, la euforia vital, el mito de un poderío y de una capacidad de expansión ilimitadas que impulsan la acción y el entusiasmo de las mayores potencias, tiene su reverso en el sentimiento de impotencia y de derrota indefinida –quiero decir sin límites precisos– que informa el talante de los perdedores. Cuantos estén familiarizados con la lectura de la correspondencia diplomática y de la prensa española del 98, convendrán conmigo en que la historiografía subsiguiente ha carecido de la imaginación, de los métodos y de los recursos expresivos necesarios para captar y reconstruir adecuadamente la imagen que de la realidad político-internacional de aquel verano y de aquel otoño decisivos se forjaron los españoles que la vivieron. El tan referido y glosado ‘pesimismo’, anclado en una actitud crítica, y por lo tanto de impostación racional, es algo distinto; algo que se dio antes, desde la crisis de las utopías del Sexenio Democrático (1868-1874) y desde que el positivismo enfrentó sus esquemas a la realidad viva del país; algo que acompañará, después de la derrota y del Tratado de París, a la ponderación exacta de las proporciones y de las causas de aquélla. Pero ¿cómo llamar a esa especie de catastrofismo integral, tácitamente asumido; a esa incertidumbre del límite que la realidad sería capaz de oponer a la muchedumbre de noticias, conjeturas, pronósticos y rumores que traían cada día el telégrafo o la prensa; a esa especie de estoico, y un tanto cínico, distanciamiento que la prensa ponía entre la no interrumpida rutina cotidiana, y un conjunto informativo que se diría presentado con más curiosidad que pasión?

La incertidumbre acerca de las proporciones exactas del Desastre; en otros términos, la ignorancia de la opinión pública acerca de los

³⁹ Véase Juan José Carreras Ares, “La Gran Depresión como personaje histórico (1875-1896)”, *Hispania*, 1968, Madrid, Instituto de Historia Jerónimo Zorita, n° 109, p. 425-43.

límites finales que encontraría el proceso de redistribución: tal es, en efecto, uno de los componentes más visibles del clima moral del 98, una vez sobrevinida la evidencia de la aplastante derrota militar. Seguir, ya en la prensa madrileña de mediados de año, las noticias y las impresiones relativas a la esperada venida al área peninsular de la llamada ‘escuadra oriental’ de los norteamericanos, basta para ponernos en contacto con esta sensación de ‘indeterminación del riesgo’ a que acabo de aludir. No se desecha la posibilidad de un bombardeo de puertos peninsulares por parte de los barcos del comodoro Watson; los comentaristas coinciden, sin embargo, en el inminente riesgo que corren la islas Canarias.

Conviene irse acostumbrando a la idea de que una escuadra norteamericana puede venir a bombardear puertos españoles [...] Varios puertos pueden recibir las granadas del enemigo. Y si alguno de sus barcos sufriera averías, no le faltarían medios de repararlas. La empresa, repetimos, no ofrece dificultades insuperables, y conviene que la opinión vaya haciéndose cargo del nuevo aspecto que probablemente revestirá la guerra. Las ilusiones que luego no se realizan deprimen más el ánimo que la probable realidad, por desfavorable que sea.⁴⁰

En cuanto a las Canarias, aquella provincia adyacente, siempre lealísima a la patria, está bien guarnecida y fortificada; pero las islas son siete, el enemigo busca lo fácil, y no teniendo intereses en África, no aspirando a una ocupación permanente, tal vez se estableciese en alguna de aquéllas poco defendida, y de la que no sería fácil expulsarle por nuestra inferioridad marítima.⁴¹

⁴⁰ “Noticias de última hora”, *La Época*, Madrid, 1 de julio de 1898, p. 3.

⁴¹ “La Escuadra Oriental”, *La Época*, Madrid, 30 de junio de 1898. En la misma fecha, y bajo el epígrafe “La Escuadra yanqui contra España”, *El Imparcial* publica un resumen de noticias recibidas por cable: “Circulan noticias contradictorias acerca del punto a que primero se dirigirá la escuadra del comodoro Watson en su viaje contra España. Mientras una versión insiste en afirmar que irá primero a Tánger o a Gibraltar para tomar allí carbón, repostarse de víveres y recibir las órdenes que le esperan allí, otra versión afirma que la escuadra irá directamente a Canarias, donde se confía en apoderarse fácilmente de los depósitos de carbón que se supone existen allí [...] Se confirma que la expedición saldrá de los Estados Unidos dentro de cinco o seis días, aunque no sería difícil que sobreviniera algún retraso por la enormidad de la carga que tienen que llevar los barcos.— Éstos se están repostando para cuatro meses.— Resuel-

El Correo de Madrid del mismo día 1 de julio, después de anunciar que “se ha sabido con relativa certeza que el gobierno de Washington prepara una escuadra volante destinada a bombardear el litoral de la Península”, informa al lector de los pormenores técnicos de los distintos buques componentes de la escuadra indicada; en cabeza, los acorazados *Newark*, *Iowa* y *Oregon*.

Ahora bien, la condensación del riesgo sobre las Canarias era algo previsto por los medios diplomáticos; ya en 20 de mayo, Jules Cambon, embajador de Francia en Washington, había alertado a Gabriel Hano-taux, ministro francés de Asuntos Extranjeros, acerca de las noticias que circulaban por los Estados Unidos:

Nadie puede prever cuál será el fin de esta guerra; pero en los Estados Unidos se oye decir corrientemente que, si los españoles no piden gracia una vez que les hayan quitado Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, se les tomarán las Canarias y se bombardearán las Baleares. Las imaginaciones trabajan deprisa.⁴²

Es cierto que la amenaza de los *yankees* sobre las Canarias movi-liza las reminiscencias del mismo Jules Cambon, antiguo Gobernador General de Argelia, que ve en peligro el designio francés de dar salida al Atlántico a su vasta posesión argelina. En realidad, ya desde el co-mienzo de la crisis hispano-norteamericana el gobierno francés había

ta la cuestión de la base de operaciones navales, la escuadra se dirigirá a los puertos de la Península. Las noticias de hoy son que el objetivo de las operaciones será contra El Ferrol, Cádiz, Cartagena y acaso Bilbao, para destruir los arsenales y los barcos en construcción.” Se añade que “estos informes, aunque tal vez tienen por base alguna frase oída en las esferas oficiales, son evidentemente exagerados, pues no se considera probable que la escuadra entre en el Mediterráneo, pues para ello tendría que pasar al alcance de los cañones de Ceuta”; obsérvese que se deja en pie, al margen de toda exageración, la posibilidad de ataque contra los puertos españoles del Atlántico. Poco más arriba se recoge una noticia, procedente de Washington, y fechada a las diez de la noche de la víspera, según la cual “MacKinley dijo que era necesario proceder con sorprendente rapidez, haciendo llegar los barcos de guerra americanos a las costas españolas con suma celeridad que sorprendiese a todo el mundo.” Inútil insistir acerca del valor conformador de un ambiente psicológico colectivo que había de tener la multiplicación de noticias del carácter de las transcritas.

⁴² Ministère des Affaires Étrangères. Francia, *op. cit.*, 1ª. serie, vol. XIV, doc. n° 196.

enviado a las Canarias un buque de guerra, con la misión de vigilar los acontecimientos; no es ajeno a estos planteamientos el interés que suscita, en plena crisis de redistribución, el destino de la posesión española de Río de Oro.

En cuanto se refiere a la diplomacia británica, su actitud con respecto a las Canarias es muy distinta a la observada con respecto a las Filipinas. En expresión de Sir Thomas Sanderson, subsecretario de Estado en el *Foreign Office*, la anexión por parte de los Estados Unidos de las islas Canarias, o la adquisición de una estación carbonera en las mismas, eran posibilidades poco gratas para Gran Bretaña, por cuanto comportarían la presencia de los norteamericanos en lugares ‘realmente demasiado próximos a Europa’.⁴³ Actitud que comportaba una garantía objetiva para el mantenimiento de la soberanía española sobre las islas; pero que no contaba como dato conocido en los planteamientos de la opinión pública española durante el verano del 98. De todas maneras, la diplomacia española tuvo noticia, en agosto, de la existencia de una *Adrar Concessions Corporation Limited*, “cuyo prospecto cita públicamente la posibilidad y aún la probabilidad de la ocupación de las islas Canarias por británicos o norteamericanos con el fin de atraerse a los accionistas”.⁴⁴

En noviembre, “en los centros oficiales predominaban impresiones pesimistas acerca de la crítica situación de nuestro destacamento de Infantería de Marina” destacado en Río de Oro frente a la actitud hostil de los indígenas.⁴⁵ Hacia finales de año, y coincidiendo con contactos hispano-alemanes encaminados a la venta de los archipiélagos del Pacífico, llegan a *La Época* noticias de París, según las cuales,

Aunque los periódicos alemanes desmienten que el gobierno de Berlín haya comprado la isla de Fernando Poo, se dice que aquél tiene

⁴³ *Ibid.*, doc. n° 257. Geoffray, Encargado de Negocios de Francia en Londres a Delcassé, ministro francés de Asuntos Extranjeros, Londres, 13 de julio de 1898.

⁴⁴ AHN E Leg. 8663; Almodóvar a Rascón, 28 de octubre de 1898. Véase también, en el mismo legajo, del mismo al mismo, cartas de 12 de septiembre y de 2 de octubre.

⁴⁵ *La Época*, Madrid, 4 de noviembre de 1898.

el propósito de proponer a España la adquisición de dicha isla, así como la de las demás posesiones españolas en el golfo de Guinea.⁴⁶

El rumor se justifica por la proximidad, en el continente africano, del territorio alemán de Camerún; por lo demás, los proyectos alemanes relativos a la isla mencionada no fueron mera fantasía periodística.⁴⁷

* * *

En cuanto al área del mar de Alborán, entre el Estrecho y las Baleares, había sido objeto meses antes, durante la primavera, de una serie de noticias y de rumores evidentemente relacionados con un intento de aproximación de España a la alianza franco-rusa, mantenido en el más riguroso secreto diplomático pero del que algo dejan traslucir determinadas noticias de prensa, y del cual no poseemos todavía un conocimiento preciso. A finales de mayo, la prensa se hace eco de unas negociaciones entre León y Castillo⁴⁸ y Hanotaux que preveían la cesión a Francia de Melilla y Ceuta, más un punto de aprovisionamiento en las costas andaluzas, a cambio de su apoyo financiero y diplomático durante la guerra hispano-norteamericana.⁴⁹ Algunas semanas antes, el embajador británico en Madrid, Sir Henry Drummond-Wolff había informado a la Reina Regente María Cristina de que “el gobierno británico sabía de fuente fidedigna que entre Rusia y Francia se había firmado un acuerdo secreto, según el cual Rusia tenía planeado ocupar

48

⁴⁶ *La Época*, Madrid, 21 de diciembre de 1898.

⁴⁷ Langer, *op. cit.*, p. 519.

⁴⁸ Fernando de León y Castillo. Embajador español en París. Desempeñó este cargo en varias ocasiones, por lo que se le puede considerar un experto en las relaciones franco-españolas. Véase Víctor Morales Lezcano, *León y Castillo, embajador (1887-1918). Un estudio sobre la política exterior de España*, 1975, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria (RFE).

⁴⁹ Noticias obviamente relacionadas con la situación a que hace referencia el telegrama circular del Ministerio francés de Asuntos Extranjeros a los embajadores franceses en Londres, San Petersburgo, Roma, Viena y Washington, fecha de París, 29 de mayo de 1898, mencionada en la nota n° 33 de este artículo.

Baleares, y Francia Ceuta”;⁵⁰ un telegrama del mismo embajador británico a su gobierno, de fecha 23 de mayo, había informado a este último de que en España “se desconfía[ba] de lo que pueda suceder con Ceuta y con las islas Canarias”, y ello mientras “en Francia se empez[aba] a recelar de la actitud de Gran Bretaña hacia España”⁵¹ ... A comienzos de junio, *The Daily News* dice saber de buena fuente, y *La Época* transmite la información, “que Alemania ha pedido a España que le ceda en arriendo, a cambio de otras compensaciones, una estación naval en las islas Baleares”.⁵²

En medio de estas perspectivas, cuando se diría que no hay pulgada de territorio español situado allende el perímetro peninsular cuyo destino no haya sido puesto en tela de juicio o en rumor de transferencia, estalla silenciosamente –con muy sobria repercusión en la prensa, con intensa emoción e incertidumbre en los medios diplomáticos españoles– la cuestión planteada por Gran Bretaña acerca de las fortificaciones españolas próximas a Gibraltar, tema éste al que me he referido detenidamente en otra ocasión.⁵³ Ante las apremiantes exigencias británicas a que dará lugar la cuestión gibraltareña a partir de agosto, el conde Víctor Dubski –embajador de Austria-Hungría en Madrid– se manifestara partidario de que España afronte, si fuera necesario, la guerra con Gran Bretaña, organizando la resistencia en el interior –donde ‘todavía sigue siendo invencible’– y dando por perdidas las islas adyacentes, pérdida inevitable que “podría ser compensada con la anexión voluntaria o por la fuerza, del reino portugués”.⁵⁴ Que

⁵⁰ Schewitsh, embajador ruso en Madrid al conde Nikolajewitsch, Madrid, 4/16 de mayo de 1898, *apud*, V. A. Wroblewski, “Der English-Spanische Konflikt von 1898”, *Berliner Monatshefte*, vol. XVI, abril de 1938, p. 341-59.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *La Época*, Madrid, 11 de junio de 1898.

⁵³ José María Jover, “Gibraltar en la crisis internacional del 98”, en *Política, diplomacia y humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*, 1976, Madrid, Turner, p. 431-88.

⁵⁴ Se refiere a esta opinión del embajador austriaco su colega ruso Schewitsh, en carta a Nikolajewitsch, Madrid, 3/15 de agosto de 1898, Wroblewski, *ref. cit.* Véase Jover, *ref. cit.*, p. 446.

semejante arbitrio pudiera tener cabida en la mente de un diplomático experimentado, dotado, al parecer, de cierto ascendiente moral cerca de la Regente, termina de ilustrarnos acerca de la radical incertidumbre con que aparecían los destinos de la monarquía española, en cuanto entidad territorial, en el vórtice de la crisis del 98.

En efecto, el proceso de redistribución del 98 es algo más que una realidad jurídica, consecuencia estricta de una derrota, llamada a encontrar su configuración precisa en unos tratados. El proceso de redistribución del año mencionado hubo de comportar para España, además de unas enajenaciones concretas de soberanía, una coyuntura de tremenda desorientación internacional en la que nadie sabe, como anticipé antes, donde estarán los límites de un proceso, inaudito desde 1825, de desintegración territorial.

7. El problema de la garantía: de Gibraltar a Cartagena

50 | Volvamos al esquema de partida: ultimátum, reparto, garantía. El desarrollo global de la crisis del 98 –incluyendo en ella el enfrentamiento franco-británico por la cuestión de Fashoda, enfrentamiento resuelto, como es sabido, en beneficio y de acuerdo con los designios de Gran Bretaña– había venido a dar a esta última potencia una posición de indisputada hegemonía en la región del Estrecho. Como es sabido también, había sido la posibilidad de que un apoyo franco-ruso a las reservas y reticencias españolas viniese a poner en riesgo la seguridad de Gibraltar, la principal preocupación que había cabido a Gran Bretaña, durante la crisis mencionada, en relación con la defensa de sus intereses en el Estrecho.⁵⁵ Todo ello nos ayuda a comprender que sea Gran Bretaña, al hilo de la tramitación de la crisis gibraltareña –tramitación en la que, por cierto, no faltará la presencia de algo muy parecido a un ultimátum–,⁵⁶ la que proponga a España un tratado de

⁵⁵ Bécker, *op. cit.*, vol. III, p. 934.

⁵⁶ Jover, *ref. cit.*, p. 448 y s.

garantía destinado, por una parte, a bloquear el proceso de redistribución; por otra, a garantizar la seguridad de Gibraltar en el marco de una plena incorporación de España al sistema de seguridad británico. El aludido *Proyecto de Acuerdo sugerido por la Embajada Británica*⁵⁷ fue comunicado al gobierno español del 19 al 20 de noviembre de 1898, y se basa en los siguientes puntos:

- Establecimiento de una “amistad perpetua entre el Reino Unido y España” (artículo 1).
- Compromiso, por parte de España, de no alinearse, en caso de guerra, con los enemigos de S.M. Británica, proporcionando en cambio en tal supuesto, al gobierno y al pueblo británicos, “toda la ayuda que pueda y esté en su poder” (artículo 2). Compromiso, por parte de España, de permitir, en caso de guerra, “que el gobierno británico aliste, a sus expensas, súbditos españoles para servir como soldados en el Ejército británico” (artículo 4).
- En relación con la seguridad de Gibraltar, compromiso, por parte del gobierno español, de “defender Gibraltar contra todo ataque de tierra”; de “no construir ni permitir que se construyan fortificaciones o baterías” en un radio de siete millas geográficas a partir del castillo moro de Gibraltar (artículo 3).
- Compromiso, por parte de Gran Bretaña, de “prestar asistencia en tiempo de guerra al gobierno español” sobre la base de dos supuestos concretos:
 - a) “Impedir que fuerzas enemigas desembarquen en la Bahía de Algeciras o en la costa dentro del alcance de un tiro de cañón de Gibraltar, tal como se ha definido en el artículo 3.
 - b) Se compromete a defender, en nombre de España, las islas Baleares y las Canarias” (artículo 5).

⁵⁷ Ministerio de Asuntos Exteriores. España, *Documentos sobre Gibraltar presentados a las Cortes Españolas por el ministro de Asuntos Exteriores*, 1966, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, p. 258-59. Cfr. Gooch y Temperley, *op. cit.*, vol. VII (nota de los editores que encabeza el cap. I). Sobre el referido Proyecto de Acuerdo, véase Jover, *ref. cit.*, p. 461-65, y especialmente nota n° 46.

En presencia de este proyecto de Tratado, creo que no es exagerado referirse a un intento de ‘portugalización’ de España, en la medida en que el mismo prelude, dentro de ciertos límites, la significación que, once meses después corresponderá a la *Declaración secreta anglo-portuguesa*, más conocida como Tratado de Windsor. En efecto, es evidente el intento de encuadramiento de España y de su potencial estratégico en la esfera de intereses exclusivos de Gran Bretaña; también es notable, aunque en un plano más concreto y secundario, la referencia al conflicto surafricano que parece sugerir las previsiones del artículo 4 permitiendo al gobierno británico el alistamiento militar de ciudadanos españoles. Pero después de hacer constar la semejanza de fondo que, como es lógico, existe entre ambos ‘tratados de garantía’, hay que apresurarse a señalar las diferencias específicas del proyecto español. En primer lugar, no establece una alianza, sino una ‘amistad perpetua’. En segundo lugar, la garantía que presta aparece muy circunscrita territorialmente, centrándose sobre la islas Baleares y las islas Canarias; ya que, en lo que se refiere a la bahía de Algeciras o a la costa cercana a Gibraltar, Gran Bretaña no hace sino subrogar una defensa que los términos mismos del proyecto de Acuerdo (artículo 3) impiden a España ejercer directamente. Seguridad de las Baleares y de las Canarias a cambio de una plena colaboración española en la seguridad de Gibraltar: tal se diría que es, en última instancia, la clave del proyecto. En tercer lugar, las obligaciones de España en caso de conflicto de Gran Bretaña contra tercero aparecen también limitadas a una neutralidad benévola; si bien el tenor literal del artículo 2 (en relación con el artículo 4) parece encaminado a no dejar muy precisos los límites entre neutralidad y beligerancia más o menos manifiesta. Obsérvese, en todo caso, la ausencia de reciprocidad para tales previsiones, lo cual viene a calificar el carácter global de dependencia política de uno de los presuntos firmantes –España– con respecto al otro: Gran Bretaña. En fin, la diferencia más profunda entre ambos tratados de garantía –el nonato con España y el suscrito con Portugal– consiste, sin duda, en la distinta consideración que para el garante merecen los conjuntos territoriales garantizados en uno y en otro caso. En el caso

portugués, la línea del ecuador viene a ser el *limes* que separa la parte ‘no repartible’ del imperio portugués (es decir, la correspondiente al Atlántico norte, demasiado cercana a Europa y a la región del Estrecho como para permitir la instalación en ella de una potencia ajena), de las posesiones que la Convención de agosto del 98 había definido como repartibles: Angola, Mozambique, Timor. Ya conocemos la ambigüedad de la garantía prestada a la soberanía portuguesa sobre estas últimas, así como la consideración diplomática –tierras susceptibles de ulterior redistribución– prestada a las mismas. Sin embargo, en el caso español la garantía británica afecta de manera exclusiva a unos archipiélagos –las Baleares y las Canarias– que en ningún caso estaría dispuesta Gran Bretaña a permitir que pasaran a manos de una tercera potencia, precisamente en razón de su colocación a uno y otro flanco del área del Estrecho. No hay, pues, tras el proyecto de Acuerdo de noviembre del 98 expectativa alguna de reparto. Más bien es preciso ver en el mismo un intento de dar por formalmente clausurado, en lo que se refiere a la región del Estrecho, el proceso de redistribución abierto desde la primavera del mismo año 1898.

* * *

53

La historia subsiguiente es conocida, y no tiene por qué ser referida aquí.⁵⁸ El gobierno español –entre temores, dilaciones y palabras de apaciguamiento, porque la situación internacional, en plena tramitación del Tratado de París, seguía siendo crítica– rehusará secundar la iniciativa británica, aferrándose a una fórmula de plena neutralidad, que el gobierno británico tendrá por insatisfactoria. Ahora bien, la apertura de la ‘cuestión marroquí’, que subsigue de cerca a la crisis del 98 como una nueva etapa en el proceso de reparto del mundo, prestará ocasión para un entendimiento hispano-británico sobre nuevas bases. Mediante su laboriosa adhesión a la *Declaración relativa a Egipto y Marruecos* que constituye la parte esencial del Acuerdo franco-británico de 8 de

⁵⁸ Jover, *ref. cit.*, p. 465-88.

abril de 1904 (*Entente Cordiale*), España entra de lleno en un sistema que no es, ya, exclusivamente británico, sino anglo-francés.⁵⁹ Mediante las notas intercambiadas entre los Gobiernos británico, francés y español, en 16 de mayo de 1907, tras los Acuerdos de Cartagena, España recibe una garantía conjunta –no plenamente formal, pero sí real– de que serán conservados “intactos los derechos de la Corona española sobre sus posesiones insulares y marítimas” situadas “en el Mediterráneo y en la parte del Atlántico que baña las costas de Europa y de África”.⁶⁰ España clausuraba definitivamente las consecuencias del proceso de redistribución, y ello en un marco adecuado a las que habían sido sus más arraigadas tradiciones diplomáticas desde la Cuádruple Alianza de 1834: “Cuando Francia y Gran Bretaña marchen de acuerdo, unirse a ellas; cuando no, abstenerse.”

Por otra parte, el hecho de que esta integración en el ámbito de la *Entente* fuera hecha en términos tales que permitieran la adopción de una política de Neutralidad ante la gran guerra de 1914-1918, termina de calificar cuánto de positivo para España hubo en los mencionados Acuerdos de 1907. Ello no debe hacernos olvidar, empero, el elevado precio pagado por España como consecuencia de aquella integración. Me refiero al compromiso de participación en el reparto de Marruecos, onerosa y sangrienta carga lanzada sobre los hombros del pueblo español, caja de Pandora plena de imprevisibles consecuencias.

54

8. Conclusión

Las páginas que anteceden constituyen un intento de integrar la experiencia político-internacional vivida por España en el 98, dentro de sus auténticas coordenadas mundiales. Este intento ha comportado,

⁵⁹ Véase el artículo 8 de la expresada “Declaración relativa a Egipto y Marruecos”, así como el artículo 3 de la “Declaración secreta” que sigue a la misma. Véase también la “Declaración y convenio hispano-franceses relativos a Marruecos”, París, 3 de octubre de 1904.

⁶⁰ Véase el texto de las Notas intercambiadas recíprocamente por los gobiernos británico, francés y español –en Londres y París respectivamente– con fecha 16 de mayo de 1907 en Rosas Ledezma, *op. cit.*

necesaria y simultáneamente, otro de más amplio alcance: el de definir los caracteres que la coyuntura mundial 1898 tiene en la trayectoria del imperialismo, utilizando al respecto no sólo la experiencia histórica aportada por el quehacer de las grandes potencias, sino también la experiencia histórica aportada por dos pequeñas potencias, dueñas de sendos imperios coloniales: España y Portugal. El resultado han sido algunas conclusiones, que espero sean contrastadas por trabajos y discusiones ulteriores.

En primer lugar, la coyuntura internacional 1898 parece definida, básicamente, por la contradicción entre unos impulsos imperialistas en pleno ascenso, y la existencia de unos límites circunstanciales que bloquean la expansión ininterrumpida de los mismos. Ello conduce a una situación de redistribución colonial, parcialmente suscitada por la puesta en cuestión de la integridad territorial del imperio colonial español como consecuencia de la guerra hispano-norteamericana. Tal situación viene caracterizada por la revisión profunda del principio de 'igualdad ante la colonización', teóricamente reconocido en la Conferencia de Berlín a todas las potencias europeas. Esta situación de redistribución colonial precede en dieciséis años al estallido de la primera guerra mundial, cuyo desenlace dará lugar a un nuevo y más amplio proceso de redistribución, a costa entonces del imperio alemán y de la desintegración territorial del antiguo imperio turco.

En segundo lugar, cabe señalar que la situación apuntada, en cuanto etapa bien definida en el proceso histórico del imperialismo, manifiesta una teoría y una praxis específicas en el tratamiento de las relaciones internacionales. La teoría se fundamenta en un darwinismo político, que se inscribe en el marco de las ideologías justificativas del imperialismo y que, en la coyuntura de 1898, tendrá en Salisbury uno de sus más significados formuladores. En cuanto a la práctica diplomática, se centra en la manera de utilización de tres instrumentos clásicos: el ultimátum, el acuerdo de reparto y el tratado de garantía; también podría ser señalada aquí la tendencia a paliar cesiones territoriales impuestas, mediante la entrega –por vía de precio, de

indemnización, de compensación o de soborno— de una determinada cantidad de dinero.

En tercer lugar, se presenta la situación de redistribución apuntada como auténtico contexto histórico del desastre colonial español del 98. Y ello no sólo en lo que se refiere a las pérdidas territoriales efectivamente padecidas por la monarquía española sino también en cuanto se refiere a la presencia, en el año mencionado, de un determinado clima de psicología colectiva no enteramente coincidente con el tan repetido ‘pesimismo’, más bien un sentimiento de ‘riesgo indefinido’ que resulta, en la opinión pública, de la práctica de una diplomacia secreta, y de la incertidumbre de los límites reales que encontrará el proceso de redistribución vivido como contemporáneo.

En fin, la misma estructura de las relaciones internacionales —en una etapa en que no se contempla ni se desea la posibilidad de confrontación entre las grandes potencias imperialistas, en una coyuntura definida por la crisis de las alianzas tradicionales— plantea la necesidad de una ‘garantía’ que ponga límites jurídicos y de poder al proceso de redistribución. Necesidad sentida tanto por Gran Bretaña —deseosa de precisar y afianzar los límites de su dominio y de su influencia—, como por España y Portugal. En esta necesidad, así como en los intereses y en las expectativas españolas en Marruecos, hay que buscar las raíces de la integración de España en el sistema de la *Entente* franco-británica de 1904; serán, sin embargo, los Acuerdos subsiguientes a las entrevistas de Cartagena (1907) los que presten una real garantía conjunta franco-británica al *status* territorial de la región del Estrecho. En cuanto a Portugal, el llamado Tratado de Windsor (1899), que renovará formalmente la secular alianza y garantía británicas, será de hecho compatible con el mantenimiento de una situación de expectativa de redistribución para las colonias portuguesas del Sur del ecuador; por lo que respecta al Portugal metropolitano y a los archipiélagos portugueses del Atlántico Norte, la garantía debe entenderse como una plena y exclusiva inserción en la esfera de intereses estratégicos propios de Gran Bretaña.

VIDA AUTÉNTICA PERSONAL EN LAS DIFERENTES FORMAS SOCIALES. EL APORTE DE EDITH STEIN*

*Bernard Schumacher***

Para responder a las amenazas omnipresentes de la guerra y de una explosión atómica de origen terrorista, quizás existe una solución adecuada: “la transformación de la sociedad en una comunidad”.¹ Sólo esta conversión estaría en condiciones de fundar una paz universal y perpetua que no es posible alcanzar con las estrategias militares o diplomáticas. Esta propuesta fue proferida por el famoso escritor suizo Max Frisch con ocasión de la entrega del Premio de la Paz por la cámara alemana de libreros el 19 de septiembre de 1976.² Él retoma una distinción propiamente alemana, y muy presente en el discurso intelectual sociológico y filosófico contemporáneo, entre dos maneras de concebir la vida común: la sociedad (*Gesellschaft*), por una parte, y la comunidad (*Gemeinschaft*), por la

57

* Traducción del francés por Silvia Pasternac.

** Universidad de Friburgo.

¹ Max Frisch, “Wir Hoffen”, en *Forderungen des Tages. Porträts, Skizzen, Reden 1943-1982*, 1983, Frankfurt am Main, editado por W. Schmitz, Suhrkamp, p. 332-42, p. 336: “durch den Umbau der Gesellschaft in eine Gemeinschaft”.

² El original en alemán es “Deutscher Buchhandel”.

otra. La solución ofrecida por Max Frisch hace eco del debate de los años veinte y treinta sobre las formas sociales, que tiene su origen en la célebre obra del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, publicada en 1887 e intitulada *Comunidad y sociedad*.³

Entre los autores alemanes que tratan las relaciones fundamentales entre la sociedad y el individuo, como Theodor Litt,⁴ Helmuth Plessner,⁵ Karl Jaspers⁶ y Josef Pieper, el cual se opone fuertemente a la propuesta de Max Frisch,⁷ escogí concentrar mi atención sobre la posición adoptada por la joven filósofa alemana Edith Stein. En su largo estudio de más de ciento cincuenta páginas titulado *Individuo y comunidad*,⁸ publicado en 1922 en los famosos *Beiträge zur phänomenologischen Forschung* a la edad de 31 años, ella retoma la distinción mencionada más arriba y le agrega la forma social de la masa. Insiste en que el individuo se caracteriza por su pertenencia simultánea a las tres formas sociales. Por su comportamiento, tal o cual individuo puede ser percibido como perteneciente en algún punto a la masa, en otro punto a una sociedad particular (como la de los filósofos), o también a una comunidad propia. Las realidades de las formas sociales se imbrican. Edith Stein describe a la *sociedad* como una agrupación mecánica y racional de individuos donde el prójimo es percibido y enfrentado como un sujeto objetivado, y por lo tanto como un obje-

58

³ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1887, Leipzig, Fues; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 [*Comunidad y sociedad*, 1947, Buenos Aires, Losada].

⁴ Ver Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919, Leipzig, Berlín [*El individuo y la comunidad. Fundamento filosófico de la cultura*].

⁵ Ver Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, 1924, Bonn, Cohen; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002 [*Los límites de la comunidad. Una crítica del radicalismo social*].

⁶ Ver Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, Berlín, W. de Gruyter [*Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 1933, Barcelona, Labor].

⁷ Josef Pieper, "Grundfragen sozialer Spielregeln", 1933 en *Werke in acht Bänden*, 1997, editado por Berthold Wald, vol. v, Hamburgo, Felix Meiner, p. 1-47.

⁸ Edith Stein, "Individuum und Gemeinschaft", en *Beiträge zur phänomenologischen Forschung. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1922, p. 116-267.

to, es decir, para retomar el término kantiano, simplemente como un medio. El sujeto concedor permanece, además, encerrado en su mónada privada con ventanas hacia la alteridad. Desempeña un papel y una función propias de la sociedad. La *comunidad* es descrita como una agrupación natural y orgánica de individuos, donde el prójimo está considerado en su alteridad misma como una persona que tiene un fin en sí misma y con la que se instala una vida común. El vínculo que une a los individuos entre ellos proviene del orden de la solidaridad, la cual se puede transformar en amor auténtico.

Edith Stein concibe a la sociedad, al igual que Max Scheler y Ferdinand Tönnies, como inferior con relación a la comunidad. Sólo esta última permite, como lo veremos, el pleno florecimiento de la persona como una sustancia espiritual y como un fin en sí, libre, dotada de un sentido crítico, que vive de manera auténtica, receptiva a los valores y a la alteridad de las personas. Tal es, en mi opinión, la tesis central de *Individuo y comunidad*. El individuo constituye a la comunidad, la cual, a su vez, le permite al individuo realizarse doblemente. Por una parte, la comunidad alienta al individuo a manifestar lo que Edith Stein llama su ‘nota personal’,⁹ su *Sosein* o su ‘estilo propio’, es decir, la manera de ser que caracteriza al individuo, el núcleo inmutable e indisoluble de ser personal que constituye a su persona en su unicidad, y que no evoluciona. Por otra parte, la comunidad incita a la plena realización de esta ‘nota personal’, es decir, al despliegue del *Sosein*, que tiene su fuente en una elección libre y responsable del sujeto actuante. La posición desarrollada por Edith Stein retoma la antigua distinción entre una forma sustancial presente desde el inicio de la existencia humana, un *no ser todavía* que es más que un *no ser*, y el actuar del ser humano, que orienta a éste de manera al mismo tiempo determinada e indeterminada, es decir, libre y responsable, hacia una meta última inscrita en el fondo de su naturaleza y que implica la libre actualización de la totalidad de su *poder ser*. El ser humano camina hacia la actualización –tanto por naturaleza como por el actuar

⁹ *Idem*, p. 212: “die ‘persönliche’ Note”.

libre y por don— de las potencialidades inherentes y extrínsecas a su naturaleza, hacia un *ser pleno*, hacia un *poseer plenamente*. Podemos distinguir la plenitud de la naturaleza propia de su especie, a saber, el hecho de ser humano, de una plenitud que el ser humano alcanza por su actuar. La realización de la persona en el plano de su acto segundo va a la par con la realización de la persona comunitaria que sostiene una relación no solamente de solidaridad, sino también de amor con el prójimo.

La realización plena y entera de la comunidad, donde cada sujeto habría alcanzado su plenitud por su actuar significaría —aunque Edith Stein no lo mencione— la instauración de lo que un filósofo judío ateo y neo-comunista del siglo XX, Ernst Bloch, denomina la ‘nueva Jerusalén’,¹⁰ o la paz perpetua universal, para retomar la utopía de Max Frisch. Contrariamente a la esperanza atea de una trascendencia sin trascendencia de Ernst Bloch, o a la esperanza de la filosofía del progreso, que está igualmente, en mi opinión, desprovista de fundamento racional,¹¹ Edith Stein sostiene que esa realización no es posible en el decurso histórico temporal. ¿No rechaza con esto la posibilidad de alcanzar una paz universal? ¿No queda de este modo desprovista de todo fundamento la esperanza de Max Frisch? ¿Acaso no nos vemos obligados finalmente a adoptar una actitud de desesperanza?

60

Me propongo examinar en el presente artículo la posición desarrollada por Edith Stein en *Individuo y comunidad*, que recibió poca atención por parte de los filósofos, poniéndola a dialogar con la tradición filosófica contemporánea. Analizo primero la noción de espíritu, que define una disposición a salir de sí mismo, así como la del alma llamada ‘espiritual’, que participa de la vida del espíritu. El alma humana está en condiciones de perderse en experiencias en la periferia de su ser, hasta el punto de quedar privada de la manifestación de su

¹⁰ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung in Werkausgabe*, 16 t., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, t. v [*El principio Esperanza*, 2004, Madrid, Trotta].

¹¹ Ver Bernard N. Schumacher, *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, 2000, Paris, Cerf [*Una filosofía de la esperanza*, 2005, Pamplona, Eunsa Press].

‘nota personal’. Tras haber mostrado que una existencia como ésta puede estar vinculada a las formas sociales de la masa y de la sociedad, sostengo que la forma social de la comunidad corresponde de la manera más adecuada con la autenticidad de la persona y su florecimiento. Luego desarrollo la noción de solidaridad y, más particularmente, la del amor que forma un ‘nosotros’ entre los sujetos. Concluyo que el despliegue completo de la ‘nota personal’ que permite al sujeto vivir la autenticidad de su ser se realiza cuando el individuo hace un don de sí libre y responsable a la comunidad, y al mismo tiempo salvaguarda su identidad de sujeto personal.

1. La persona que lleva una existencia en la periferia de su ser

Una de las tesis presentadas por Edith Stein en *Individuo y comunidad* es que la comunidad se puede considerar, por analogía, como una persona. Nuestra filósofa subraya, sin embargo, que la comunidad no existe ontológicamente como un puro yo.¹² ¿Qué es entonces una persona? Edith Stein la define en primer lugar como un espíritu que se caracteriza por su aptitud de salir de sí mismo, es decir, de descentrarse de su *cogito* solipsista para abrirse al mundo que lo rodea. Se trata, por un lado, de los fenómenos corporales, de los objetos que el sujeto es capaz de experimentar por los sentidos y el conocimiento intelectual. Sin embargo, esta apertura intencional de la conciencia remite al sujeto a él mismo; dicho de otro modo, a su propio conocimiento de sí. La conciencia conoce únicamente en relación con ella misma; se abre a algo y regresa a ella misma. La relación con el prójimo en su alteridad misma se le escapa en ese retorno a sí. Por otra parte, el espíritu se abre a otras subjetividades con las cuales el sujeto funda un *Mitwelt*, experimenta y vive una vida social.¹³ Esta segunda apertura permite

¹² Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 121: “Ein Gemeinschaftssubjekt als Analogon des reinen Ich besteht nicht”.

¹³ *Op. cit.*, p. 267.

trascender al aislamiento del sujeto que piensa y que experimenta. Además, el espíritu se distingue tanto por la facultad intelectual como por una actitud de receptividad de los valores.¹⁴

El núcleo de la persona reside, sin embargo, según Edith Stein, en el alma llamada ‘espiritual’, en el sentido en que participa en la vida del espíritu, y que se puede distinguir del alma llamada ‘religiosa’.¹⁵ El alma escapa de toda posibilidad de auto-educación, es decir que la evolución de sus cualidades no es el resultado de un trabajo sobre sí misma, sino que es del orden de un don que proviene de otro lado. Podríamos calificar ese don como gracia sobrenatural. La filósofa alemana hace notar que

uno no se puede inculcar las cualidades del alma o desacostumbrarse a ellas. Si se tuviera que producir un cambio en esa esfera, no sería el resultado de un ‘desarrollo’, sino que debería ser percibido como una transformación por una fuerza del ‘más allá’, es decir, por una fuerza que se encontraría fuera de la persona y de todos los vínculos naturales en los cuales está implicada.¹⁶

62 | El alma ‘espiritual’ se caracteriza por una actitud de receptividad con respecto a los objetos y a los sujetos en su alteridad que se expresa con el *fiat*¹⁷ de un acto de libertad. Semejante comportamiento presupone, incluso si Edith Stein no lo menciona, un profundo consentimiento del valor mismo de los seres que tiene su origen último en una metafísica de la creación.

¹⁴ *Idem*, p. 205: “Was die Person ist, das sehen wir gleichsam daran, in welcher Wertewelt sie lebt, welchen Werten sie zugänglich ist und welche Werke sie evtl. –durch Werte geleitet– schafft”.

¹⁵ *Idem*, p. 208.

¹⁶ *Idem*, p. 210: “Die Qualitäten der Seele aber kann man sich nicht aneignen oder abgewöhnen. Wenn in dieser Sphäre ein Wandel eintritt, so ist er nicht das Ergebnis einer ‘Entwicklung’, sondern als Verwandlung durch eine ‘jenseitige’ Macht anzusehen, das heisst eine ausserhalb der Person und aller natürlichen Zusammenhänge, in die sie verflochten ist, gelegene.”

¹⁷ *Idem*, p. 174.

La persona puede, sin embargo, comportarse como si estuviera privada de alma ‘espiritual’. En la medida en que la persona vive principalmente experiencias situadas en la periferia de su ser, el alma está de alguna manera desposeída de su ‘nota personal’ en el sentido en que ésta no se manifiesta, a pesar de encontrarse presente en lo más profundo del individuo. El sujeto no vive ya auténticamente lo que él es, es decir, en tanto que persona. El drama no sólo reside en el hecho de que esa alma no se dé cuenta de que su existencia en la periferia del ser está privada de la manifestación de su ‘nota personal’, sino también y antes que nada –y aunque Edith Stein no lo mencione– en el hecho de que semejante vida se vuelva la norma de una existencia humana realizada, es decir, dichosa. La cuestión urgente, en mi opinión, consiste en saber cómo despertar a la persona de su sueño y de su parálisis, en otros términos, cómo hacerle redescubrir su ‘nota personal’ a fin de que vuelva a encontrar de alguna manera su dominio sobre ella misma. Edith Stein guarda silencio. Se trata, antes que nada, de arrancarse de la rutina, ‘del trabajo a casa y de casa al trabajo’, para retomar una expresión de Albert Camus en una de las primeras páginas de *El mito de Sísifo*, o también desenraizarse de la viscosidad cotidiana admirablemente descrita por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* como la dictadura del ‘se’ impersonal. Este despertar a las preguntas fundamentales de la existencia humana y el comienzo de una vida que concuerde con su ‘nota personal’, acompañado por un descentramiento de sí, se puede realizar, entre otros modos, por medio de lo que Karl Jaspers llama situaciones límite, es decir, choques existenciales. Pienso aquí en particular en la terrible experiencia de la muerte de un ser querido admirablemente descrita por Agustín en sus *Confesiones*,¹⁸ en la embriaguez del amor erótico, en el encuentro del verdadero amigo o también en la experiencia desestabilizadora del nacimiento de un hijo.¹⁹

¹⁸ Ver San Agustín, *Confesiones*, 1982, México, Porrúa, trad. de Francisco Montes de Oca, libro IV, capítulo 4 (7).

¹⁹ Edith Stein propone dos razones relativas al hecho de que el alma esté impregnada por la desesperación fundamental: “Choque del destino” (*Schicksalschlag*) y “perpetuo uso

La satisfacción que se extrae de una vida transcurrida en la periferia (o en la superficie) del ser personal expresa antes que nada una tendencia a huir de sí mismo, y más particularmente un deseo pasajero de ‘perderse a sí mismo’,²⁰ que viene acompañado con un temor de verse tal cual uno es, para retomar una expresión de Pascal;²¹ en opinión de Edith Stein, esto revela también una actitud de profunda desesperanza.²² Nuestra filósofa llega incluso a sostener que esa persona ya no vive verdaderamente.²³ Su estado es comparable a un estado de muerte –idea que volvemos a encontrar en Gabriel Marcel—²⁴ incluso si tiene esperanzas cotidianas en la superficie de su ser. Semejante parálisis del alma ‘espiritual’ conduce a la deficiencia de la persona desde el punto de vista de su receptividad a los valores y de su respuesta a la realidad. Edith Stein declara que

el mundo puede hundirse en ella [el alma], pero ella no puede ya ‘encenderse’ en él, ya no tiene respuestas respecto a él. La receptividad a los valores es deficiente [...] y las ‘cualidades tranquilas’ parecen haberse evaporado: la bondad ya no brilla en sentimientos positivos y en buenas acciones, el interior parece vaciado de todo lo que lo llenaba y de aquello con lo que se expresaba la indecible individualidad. [...] Su vida es movida por fuerzas sensibles y eventualmente por la voluntad, o transportada por fuerzas desconocidas del alma. Su vida no proviene del

excesivo de la fuerza” (*ständigen übermässigen Kraftverbrauch*); Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 212.

²⁰ *Idem*, p. 212: “zeitweise verloren hat”.

²¹ Ver Pascal, *Pensées* en *Œuvres complètes*, 1987, París, Gallimard, nr. 205 [139], nr. 207 [217], p. 1138-1147 [*Pensamientos*, 1986, Madrid, Alianza, trad. de J. Llanso].

²² Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 211: “Es gibt sodann ein Flüchten aus den Tiefen an die Peripherie, wenn der Person ihr seelisches Leben zur Qual wird, wenn die Seele von Verzweiflung erfüllt ist. Hier ist die Seele wach, obwohl ihr Leben zugunsten des peripherischen in den Hintergrund gedrängt ist.”

²³ *Idem*, p. 212: “Wenn es nicht aus der Tiefe aus seiner Seele heraus lebt, so gehen diese Kräfte seinem Leben verloren. Und nun kann es auch geschehen, dass die Seele, ohne ausgeschaltet zu werden, aufhört, leben zu spenden.”

²⁴ Ver Gabriel Marcel, *Du refus à l’invocation*, 1940, París, Gallimard, p. 77.

centro de su propio ser y le falta así la originalidad y la autenticidad de una ‘vida propia del núcleo’.²⁵

Las fuerzas interiores del alma pueden ser ahogadas por el mundo exterior al que se ha abierto libremente por un *fiat* original. El alma ‘espiritual’ se retira en ella misma y se vuelve incapaz de actuar y de amar verdaderamente.²⁶ Edith Stein describe con justeza este estado de privación de ‘nota personal’ como el de la no autenticidad y de la desesperanza, que puede sin embargo cohabitar con una existencia que en apariencia sería de ‘estilo propio’ al mismo tiempo que se queda en la periferia.

La desesperanza, que se puede definir como el rechazo a convertirse plenamente en lo que es la persona, se une con el contenido de un antiguo concepto un poco olvidado hoy y que los modernos llaman el aburrimiento: la *acedia*. El individuo impregnado de *acedia* parece aquejado de esquizofrenia. Se encuentra tironeado en lo más profundo de su ser entre la aspiración natural de convertirse en lo que es en tanto que persona y esta tentativa desesperada de huir de su ‘nota personal’ en

el ruido que ensordece del ‘no hacer otra cosa más que trabajar’, en el ajeteo exigente del hacedor de palabras sofistas, en la ‘distracción’ sin tregua en cosas encantadoras y vacías –en una palabra, en una ‘*no man’s*

²⁵ Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 212: “Die Welt schlägt dann wohl noch in ihr zusammen, aber sie kann nicht darin ‘zünden’, sie hat keine ‘Antwort’ mehr dafür. Die Empfänglichkeit für Werte versagt [...] und auch die ‘ruhenden Qualitäten’ scheinen entschwunden: die Güte strahlt nicht mehr aus in positiven Gesinnungen und gütigen Handlungen, das Innere scheint entleert von allem, was es erfüllte und worin sich die selbst unennbare Individualität aussprach. [...] Sein Leben wird von sinnlichen Kräften und evtl. vom Willen getrieben oder auch von fremden seelischen Kräften getragen, es kommt nicht aus dem Zentrum seines eigenen Seins und es mangelt ihm daher die Ursprünglichkeit und Echtheit des ‘kernhaften’ Lebens.”

²⁶ *Idem*, p. 211: “Diese Ausschaltung der Seele ist eine willkürliche. Ihr Widerspiel ist eine allen Bemühungen zum Trotz eintretende Erstarrung der Seele, ein Versiegen ihres Lebens. Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verhaart darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch der Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt.”

land que quizás estará organizada de manera muy cómoda, pero que no dejará ningún lugar para la calma de una actividad en sí plena de sentido, para la contemplación, y mucho menos todavía para la fiesta.²⁷

La *acedia* impregna a la cultura contemporánea occidental, como lo confirma la presencia de los estados que ella engendra, finamente analizados por Martin Heidegger en su descripción de la vida cotidiana en *Ser y tiempo*. No hace alusión a los antiguos y les quita a los términos de estos estados (como los del ‘se dice’, de la curiosidad, de la dispersión, de la inestabilidad y de la agitación²⁸) sus connotaciones religiosas o trascendentales.

La persona impregnada de *acedia* huye de su interior para refugiarse, por ejemplo, en la *verbositas* y la *curiositas*. Posa su mirada sobre la realidad no para captar la verdad de las cosas o para estar con ella “en una relación donde su ser está comprometido, sino, —hace notar Heidegger—, *únicamente* para ver”.²⁹ La mirada no cesa de revolotear de un objeto al otro. Esta multitud de ojeadas furtivas echadas sobre las cosas desemboca en una cualidad superflua de imágenes que tiende a monopolizar la existencia del sujeto. El *zapping* que caracteriza en nuestros días a la prensa o a la televisión sensacionalista constituye el mejor ejemplo de esta mirada superficial, de esta curiosidad hipertrófica hacia lo que el vecino dice y hace, con las cuales el ser humano descuida su ser más profundo y lo condena a ahogarse. El individuo que existe en la periferia de su ser se determina de acuerdo con lo que ‘se’ dice, ‘se’ piensa, ‘se’ hace. Asistimos en la persona a

²⁷ Josef Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* en *Werke*, 1999, vol. VI, p. 217-85, p. 238: “in den taubmachenden Lärm des Nichts-als-Arbeitens, in die anspruchsvolle Geschäftigkeit sophistischer Wortmacherei, in die pausenlose ‘Unterhaltung’ durch leere Reizdinge – mit einem Wort, in ein Niemandland, das möglicherweise recht komfortabel eingerichtet ist, aber keinesfalls Raum lässt für die Ruhe eines in sich selbst sinnvollen Tuns, für die Kontemplation und erst recht nicht für das Fest.”

²⁸ Ver Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1986¹⁶, Tübingen, Max Niemeyer, p. 167-73 [*Ser y Tiempo*, 1997, Santiago, Editorial Universitaria].

²⁹ *Idem*, p. 172: “nicht um das Gesehene zu verstehen, das heisst in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen”.

un desafecto de su ‘nota personal’ y a una destrucción progresiva de la dimensión llamada ‘espiritual’ del alma. Ésta se mueve en el seno de la dictadura del ‘se’ que no es Persona, y que dispensa al individuo de vivir auténticamente para él mismo y para su poder ser. El ‘Se’ le evita ser en el sentido pleno del término. Si el individuo desea vivir en la autenticidad, es decir, ser plenamente sí mismo, necesitará realizar una ruptura con el ‘Se’. El acto de resistencia hacia la dictadura del ‘Se’ le permite al sujeto tomar conciencia de su dimensión plenamente personal, a saber, que no es solamente un ejemplar de la especie humana en general como lo preconizan la masa y la sociedad.

2. El tipo de individuo en la masa y en la sociedad

2.1. *El individuo de la masa*

El individuo de masa no está considerado en su calidad de objeto –lo cual es el caso en la sociedad– ni de apertura a la alteridad viviente –como es el caso en la comunidad–, sino más bien de acuerdo con sus acciones uniformes desprovistas de toda ‘nota personal’.³⁰ El tipo de individuo constitutivo de la masa vive en la periferia de su ser personal y se encuentra sometido a un determinismo emocional y corporal. No actúa, es decir que no plantea acciones libres. Reacciona siguiendo el modelo causal determinista. En la masa, cada individuo adopta un comportamiento idéntico,³¹ que puede serle sugerido de manera extrínseca. Su acción –o más precisamente su reacción– tiene como fundamento su afectividad, que está en el origen de sus convicciones infundadas,

³⁰ Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 241-2: “weil das psychische Individuum nicht ‘aus seiner Seele heraus lebt’. Wo das nicht der Fall ist, da trägt der ganze Charakter keine persönliche Note, wir haben (für den äusseren Anschein wenigstens) keine Individualität im Sinne qualitativer Einzigartigkeit, sondern nur das Exemplar eines Typus.”

³¹ *Idem*, p. 218-9: “Die Masse ist ein Zusammen sich gleichförmig verhaltender Individuen. Es fehlt an einer inneren Einheit, aus der heraus das Ganze lebte.” “Die Einheitlichkeit im Verhalten der Masse, die ihr den Charakter einer ‘Kollektiv-Gegenständlichkeit’ verleiht, ist begründet in der ‘Reizbarkeit’ der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten.”

de sus opiniones, que no tienen prácticamente un tenor. El hecho de que representaciones caracterizadas por su poderoso destello sensual y su importante capacidad para producir cierto comportamiento se fijen en el individuo muestra, según Edith Stein, que han sido aceptadas sin pensamiento lógico ni crítico.³² El individuo de masa está así desprovisto de libertad real y de pensamiento crítico. Es terreno fértil para las emociones y las ideas preconcebidas desprovistas de todo fundamento racional, es decir, para la formación de un totalitarismo, como lo percibió admirablemente Hannah Arendt.³³

Además, el individuo de masa vive en el anonimato, cerrado sobre sí mismo; desaparece ‘en su propia experiencia’.³⁴ Aunque asume un comportamiento idéntico sobre un punto particular, la totalidad de su existencia no se deja reducir, sin embargo, a la dimensión de la masa. Tal individuo particular puede en efecto reaccionar, en algún sentido, como un individuo de la masa (el maestro sindicalizado que sale a las calles para reivindicar mejores condiciones de trabajo), y en otro sentido como un individuo de una sociedad particular (el maestro en su función y su papel de maestro), o de una comunidad específica (el maestro como persona que tiene una relación de solidaridad y de amor con el prójimo). Así, un individuo puede estar desprovisto de pensamiento crítico desde cierto punto de vista y ejercerlo desde el otro. Esto significa que puede vivir de una manera tanto no auténtica como auténtica. Edith Stein hace notar que la vida cotidiana de cada individuo participa de la estructura social de la masa que vive de manera no auténtica y que ignora la dimensión de la vida personal y el pensamiento crítico. En efecto, aceptamos con regularidad, sin reflexión lógica, cierto número de ideas apoyándonos sobre la confianza otorgada al prójimo que –lo suponemos *a priori*– ha razonado de manera crítica.³⁵

³² *Idem*, p. 220.

³³ Ver Hannah Arendt, *Considérations morales*, 1996, Paris, Rivage poche/Petite Bibliothèque, p. 47-56.

³⁴ Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 263: “ein Aufgehen im eigenen Erleben”.

³⁵ Ver Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 222.

Yo sostengo, por mi parte, que somos, por nuestra naturaleza humana –¿quizás por eso Edith Stein sostiene la imposibilidad de alcanzar una comunidad perfecta?– seres esencialmente tironeados desde el interior entre el llamado de la comunidad (un llamado a su realización plena) y el de la masa y de la sociedad. La viscosidad cotidiana no cesa de pegarse al individuo: él no puede extraerse de ella por sí mismo.

2.2. *El individuo de la sociedad*

Si nos colocamos ahora en el plano de la sociedad, que en muchos aspectos funciona y se desarrolla como una máquina, constatamos que el individuo una vez más no se caracteriza por la realización de su ‘nota personal’, sino principalmente por su papel y su función en el interior del todo, como por ejemplo el tipo de individuo llamado ‘maestro’. Sometido al principio de la búsqueda del máximo de productividad, de rentabilidad y de eficacia, el individuo es reemplazable. Edith Stein precisa que

la vida de la sociedad reside en la actividad de sus miembros exigida por la realización de su meta, con respecto a la cual no tiene ninguna importancia que sean justamente esos individuos los que realicen el trabajo en cuestión. Cada individuo, por principio, es reemplazable.³⁶

Desde esta perspectiva, el individuo equivale a un objeto utilizable como un simple medio con miras a un fin. Puedo, por ejemplo, considerar a mi colega de trabajo en su papel y en su función de maestro, es decir, de individuo reemplazable por cualquier otro sujeto que pueda cumplir el mismo papel y la misma función. Mirar a ese colega como un fin en sí depende de hecho de la forma social de la comunidad. Edith Stein indica, sobre el individuo de la sociedad,

³⁶ *Idem*, p. 230: “Das Leben der Gesellschaft besteht in der durch ihre Zwecke geforderten Tätigkeit ihrer Glieder, wobei es unwesentlich ist, dass gerade diese Individuen die betreffende Arbeit verrichten und jedes prinzipiell durch andere ersetzbar.”

que cada uno se concebiría y concebiría al prójimo como un instrumento para alcanzar la meta que le sirve a la sociedad entera. Cada uno se colocaría o sería colocado de manera sistemática en el lugar (es decir que se encargaría de las funciones de la sociedad) donde, con sus capacidades reconocidas, podría contribuir mejor a la realización de la meta.³⁷

Una forma social que se basara únicamente sobre la masa y sobre la sociedad, y donde la dimensión personal y comunitaria faltaran sería, ciertamente, un mecanismo construido de manera absolutamente brillante y perfecta, pero no funcionaría.³⁸ En efecto, toda sociedad presupone necesariamente la existencia mínima de una comunidad. Edith Stein subraya en repetidas ocasiones en *Individuo y comunidad* que una “pura sociedad que no fuera también hasta cierto grado una comunidad no podría subsistir”.³⁹ ¿Cuáles son las razones que ella exhibe para apoyar esta afirmación?

Habíamos visto que los individuos de una sociedad particular se conciben recíprocamente como objetos que cumplen un papel y una función particulares con vistas a alcanzar un fin particular. La concepción y la elección de ese fin tienen su origen en una comunidad de personas que son capaces de otorgarle un sentido y una motivación a las acciones. Además, para considerar al prójimo como un objeto, necesariamente se lo tiene que haber captado previamente, como lo subrayará Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, como un sujeto libre, y haberse situado con el prójimo en el plano ingenuo de un encuentro intersubjetivo.

³⁷ *Idem*, p. 232: “Jeder würde hier sich und den anderen als Werkzeug zur Erreichung des Zweckes ansehen, dem die ganze Gesellschaft dient, und jeder würde sich planmässig an den Platz stellen oder dahin gestellt werden (d.h. diejenige gesellschaftliche Funktion übernehmen), wo er seinen erkannten Fähigkeiten nach am besten zur Erreichung des Ziels beitragen kann.” “Man lebt nicht naiv, sondern sieht sich mit den Augen der anderen und stimmt sein Verhalten darauf ab, dass das Bild der eigenen Person sich harmonisch in den Rahmen des Ganzen einfügt”, p. 263.

³⁸ *Idem*, p. 234: “Eine Gesellschaft, die nichts als Gesellschaft wäre, das wäre ein –evtl. Tadellose konstruierter– Mechanismus, der nicht funktionieren könnte.”

³⁹ *Idem*, p. 232: “Dass eine reine Gesellschaft, die nicht bis zu einem gewissen Grade auch Gemeinschaft ist, nicht bestehen kann”. “Gemeinschaft ohne Gesellschaft ist also möglich, Gesellschaft ohne Gemeinschaft dagegen nicht”, p. 118.

Edith Stein precisa que

no se pueden conocer los medios de provocar una impresión sobre la masa sin un buen conocimiento de su vida interior tal como puede ser obtenida únicamente por una entrega ingenua. Lo que distingue al observador de quien vive ingenuamente con [su prójimo] es que éste aprovecha racionalmente lo que le ofrece la vida en comunidad. Pasa de una experiencia ingenua a una actitud de conocimiento. Hace de la interioridad desconocida un objeto, en lugar de ‘reaccionar’ directamente respecto a él. Recupera el conocimiento para los fines de su acción.⁴⁰

Vemos cómo se dibuja aquí un primer elemento de la definición de la comunidad presentada por Edith Stein: el reconocimiento del prójimo en su alteridad radical que emerge a partir de un primer encuentro ingenuo. Gabriel Marcel hablará a su vez de intersubjetividad, corazón de su filosofía personalista. En un hermoso fragmento de *Ser y tener*, publicado en 1935, el filósofo francés declara:

El otro en tanto que otro existe para mí sólo en tanto que yo estoy abierto a él (que es un tú), pero sólo estoy abierto a él en tanto que yo ceso de formar conmigo mismo una especie de círculo en el interior del cual alojaré de algún modo al otro, o más bien su idea; pues, con relación a ese círculo, el otro se convierte en la idea del otro –y la idea del otro no es ya el otro en tanto que otro, es el otro en tanto que relacionado conmigo.⁴¹

⁴⁰ *Idem*, p. 118: “Man kann die Mittel nicht kennen, mit denen auf die Menge Eindruck zu machen ist, ohne eine Vertrautheit mit ihrem Innenleben, wie sie nur in naiver Hingabe zu gewinnen ist. Was den Beobachter vom naiv Mitlebenden unterscheidet, ist dies, dass er das, was ihm das Gemeinschaftsleben bietet, rationell ausnützt; dass er aus dem naiven Erleben in die erkennende Haltung übergeht, die fremde Innerlichkeit zum Gegenstande macht, anstatt unmittelbar darauf zu ‘reagieren’, und die Erkenntnis für die Zwecke seines Handelns verwertet.” “Man muss den anderen zunächst einmal als Subjekt genommen haben, um seine Subjektivität zum Objekt machen zu können”, p. 232; “in denen eine Person die andere wahrnimmt, sie bewertet usw., ist der Übergang zur ‘gesellschaftlichen’ Einstellung möglich, in der das andere Subjekt als ein Objekt von besonderer Eigenart betrachtet wird”, p. 240.

⁴¹ Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, 1935, París, Aubier, p. 155: “L’autre en tant qu’autre n’existe pour moi qu’en tant que je suis ouvert à lui (qu’il est un toi), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle à l’intérieur duquel je logerais en quelque sorte l’autre, ou plutôt son idée ; car par rapport à ce cercle

La aceptación ingenua y primaria del prójimo presupone una actitud de receptividad y de descentramiento de sí mismo, de trascendencia del *cogito* propio. La apertura y el consentimiento de la alteridad —que Edith Stein describe como “cierta ‘actitud’ de las personas entre ellas”—⁴² es una parte constitutiva de la naturaleza del ser personal; dicho de otro modo, a partir del momento en que hay un sujeto humano, hay ya necesariamente comunidad. La intersubjetividad expresa una apertura de acogida recíproca. Una de las razones de esta presencia comunitaria reside, en mi opinión, en el hecho de que todo ser humano es proyectado desde su concepción en el seno de una estructura de relaciones comunitarias que lo impregnan profundamente y que se expresan por el lenguaje, la cultura y la tradición, con lo que fundan un flujo de experiencias colectivas. El problema esencial consiste en conocer el tenor de esta relación: puede revestir un contenido positivo, como en Gabriel Marcel o Robert Nozick, o negativo, como en Jean-Paul Sartre.

3. La comunidad y la persona

72

Edith Stein concibe a la comunidad humana como un organismo vivo que crece y que muere, compuesto por sujetos autónomos, dotados de motivaciones propias, y que pueden responder a unos valores. La relación entre sujetos no es del orden de un ‘yo-él-objeto’, donde el prójimo es percibido en su alteridad como un objeto, y por lo tanto como un sujeto objetivado, sino de un ‘yo-tú’ donde el sujeto está fundamentalmente abierto al prójimo reconocido como un fin en sí. La esfera del yo se amplía a un intercambio de experiencias y de valores, y desarrolla el carácter personal por el ejercicio de la voluntad

l’autre devient l’idée de l’autre – et l’idée de l’autre ce n’est plus l’autre en tant qu’autre, c’est l’autre en tant que rapporté à moi.” [*Ser y tener*, 1996, Madrid, Capparrós Editores, trad. de Ana María Sánchez López].

⁴² Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 242: “eine gewisse ‘Einstellung’ der Personen aufeinander”.

sobre unas disposiciones psíquicas, por la práctica de buenas o de malas costumbres. Edith Stein describe esa comunidad como ‘personalidades autónomas’, o ‘realidades espirituales autónomas’⁴³ que se expresan por la constitución de lo que podríamos llamar un ‘nosotros’. Además de esta apertura al mundo y al prójimo, propia del espíritu, la comunidad requiere de una unidad cualitativa de los individuos que la componen, y cuya meta reside en ella misma. Sin esta unidad fundamental interior, los individuos vivirían en apariencia de comunidad, y cada uno perseguiría su propio objetivo. Edith Stein anota que

la sociedad exige de sus ‘elementos’ únicamente que ocupen una función que contribuya a la realización de su meta constitutiva. No profiere ninguna pretensión sobre la totalidad de su ser interior. Ocurre algo diferente en la verdadera comunidad. Existe, en la comunidad y los individuos que la componen, una aspiración viviente a superarse y alcanzar una unión plena.⁴⁴

La solidaridad caracteriza el vínculo entre los sujetos de una comunidad, el cual ha sido admirablemente descrito por Gabriel Marcel a partir del encuentro con un desconocido.⁴⁵ La solidaridad permite, según Edith Stein, considerar a la comunidad de manera analógica como una persona. No constituye sin embargo todavía su realización en cuanto a su acto segundo. Para que así sea, necesita superar el plano de la solidaridad y de la buena voluntad hacia el prójimo para alcanzar el del amor que se expresa por la comunión. Coloca el principio amor expresado por un ‘nosotros’ en el centro de la realización de la comunidad, que implica la de los individuos que participan en ella.

⁴³ *Idem*, p. 249: “selbständige Persönlichkeiten” y “selbständige geistige Realitäten”. Ver p. 177, 185, 193, 197.

⁴⁴ *Idem*, p. 258: “Die Gesellschaft verlangt von ihren Elementen nur, dass sie eine Funktion übernehmen, die zur Erreichung des ihr konstitutiven Zweckes beiträgt – sie erhebt keinen Anspruch auf ihr ganzes inneres Sein. Anders liegt die Sache bei der echten Gemeinschaft. In ihr bzw. in den Individuen, die ihr angehören, lebt ein Streben, über sich selbst hinaus und zu einer vollkommenen Vereinigung zu gelangen.”

⁴⁵ Ver Gabriel Marcel, *Le mystère de l'Être*, 1951, París, Aubier, t. I, p. 195 s. [*El misterio del ser*, 1971, Buenos Aires, Sudamericana, trad. de María Eugenia Valentie].

El amor se funda en una ontología de la intersubjetividad positiva donde la individualidad de los participantes en presencia no desaparece en una unidad fusional, sino que establece una unión fundamental expresada por el ‘nosotros’. No se trata, sin embargo, como no cesa de subrayarlo Edith Stein, de una nueva entidad ontológica que vendría a suplantar a la individualidad propia de los participantes. “Amar, subraya el célebre filósofo político Robert Nozick, es querer formar un nosotros con un ser en particular.”⁴⁶ El bienestar de uno de los participantes depende del bienestar del otro. Este último es percibido como una ayuda –y no como un peligro, un objeto o una función– indispensable para la realización del individuo y de la comunidad. El ‘yo’ no desaparece en el ‘nosotros’, sino que su identidad está preservada en él y es estimulada en su crecimiento individual. La nueva identidad del ‘nosotros’ se suma a la identidad personal.

Formar parte de un *nosotros* confiere una nueva identidad, una identidad suplementaria. Esto *no* significa que uno no tiene ya identidad propia o que uno ya no existe más que en función del *nosotros*. Sin embargo, la identidad de uno es modificada.⁴⁷

74

El ‘nosotros’ no es autoritario. No consume al ‘yo’, sino que le deja su plena autonomía y lo rodea con un profundo respeto. Además, la presencia del ‘nosotros’ no amenaza de ningún modo con aniquilar la libertad de los sujetos presentes. El filósofo estadounidense explica que

cada elemento de un *nosotros* quiere poseer al otro completamente; sin embargo, cada uno tiene también necesidad de que el otro conserve su independencia y no esté a su servicio. Sólo una persona autónoma

⁴⁶ Robert Nozick, *Examined Life. Philosophical Meditations*, New York, Simon and Schuster, 1989, p. 70: “love is *wanting* to form a *we* with that particular person” [*Meditaciones sobre la vida*, 2002, Barcelona, Gedisa, trad. de Carlos Gardini].

⁴⁷ Robert Nozick, *Examined Life*, p. 71: “To be part of a *we* involves having a new identity, an additional one. This does *not* mean that you no longer have any individual identity or that your sole identity is as part of the *we*. However, the individual identity you did have will become altered.”

podría constituir un compañero apropiado en una identidad común que engrandezca y enriquezca la propia identidad individual. Por supuesto que el bienestar –cosa que nos importa– requiere también de esa autonomía. Esto coexiste sin embargo con el deseo de poseer enteramente al otro. Según yo, ese deseo no proviene forzosamente de una voluntad de dominación. Lo que uno quiere, lo que uno necesita, es poseer al otro tan completamente como uno se posee a sí mismo. Es una expresión del hecho de que uno *está formando* una nueva identidad común con el otro. O quizás ese deseo *es* simplemente el de formar una identidad con el otro [...] en un *nosotros* amoroso, la autonomía del otro y la posesión total se reúnen en la formación de una identidad ampliada, común a ambos.⁴⁸

Los dos ‘yo’ que forman un ‘nosotros’ se caracterizan por una interacción creciente que sin embargo no desemboca nunca en una identificación completa. El prójimo sigue siendo un misterio en la relación de amor, alguien cercano que escapa de nuestra entera posesión. Louis Lavelle captó muy bien, en su obra *Conduite à l’égard d’autrui*, esta distancia del prójimo, siempre presente en lo referente al amor:

Hay entonces entre usted y yo una barrera impermeable que yo puedo hacer retroceder más y más, pero que nunca puedo abolir. Protege el secreto de cada uno que hace de él una iniciativa pura, el primer comienzo de él mismo, un ser que no cesa de engendrarse cada vez de nuevo, un sí mismo tan misterioso para mí, en el pasado que trae tras él, como es misterioso para sí mismo en el provenir que se abre frente a él. Este intervalo que lo separa de mí funda su independencia y, por consi-

75

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 74: “Each person in a romantic *we* wants to possess the other completely; yet each also needs the other to be an independent and nonsubservient person. Only someone who continues to possess a nonsubservient autonomy can be an apt partner in a joint identity that enlarges and enhances your individual one. And, of course, the other’s well-being—something you care about—requires that non-subservient autonomy too. Yet at the same time there is the desire to possess the other *completely*. This does not have to stem from a desire to dominate the other person, I think. What you need and want is to possess the other as completely as you do your own identity. This is an expression of the fact that you *are* forming a new joint identity with him or her. Or, perhaps, this desire just *is* the desire to form an identity with the other [...] in a romantic *we* the autonomy of the other and complete possession too are reconciled in the formation of a joint and wondrous enlarged identity for both.”

guiente, su existencia misma. Y no puedo soportar a veces ser incapaz de cruzarla. Pero no es amar al prójimo no amarlo en esa independencia misma que lo separa de mí.⁴⁹

El principio amor se caracteriza por el fracaso de la pareja en mudar en una unidad, a pesar del profundo deseo del 'yo'. Existe una distancia ontológica infranqueable que hace que el amado permanezca resueltamente exterior al amante. El amor no consigue llenar la distancia entre el amado y el amante. No cesa al contrario de confirmar esta distancia ontológica, aunque haga entrar al prójimo en la intimidad misma del sujeto, intentando con ello romper la soledad ontológica de la persona humana, que es experimentada frente a su propia muerte. El principio amor expresa una actitud de apertura y de abandono donde el prójimo seguirá siendo el prójimo en el sentido en que representa un misterio fundamental, puesto que es al mismo tiempo una presencia y una ausencia. El amor únicamente puede existir y florecer en la aceptación de la diferencia ontológica del otro por la cual éste último no sólo es concebido, sino también querido como otro que no es uno. A partir de que el amante afirma conocer al amado, lo reduce a una cosa, de la cual domina todas las dimensiones de su ser; se vuelve, para retomar una expresión de René Descartes, 'amo y poseedor' del amado. Se sitúa así en el nivel de la masa y de la sociedad. El verdadero amante no desea que el amado exista con relación a él (el amante), sino en sí, por sí mismo (el amado). El principio amor atorga al prójimo tanto el hecho de ser en el ser, a saber, en su existencia, como el hecho de ser lo que es, a saber, en su esencia y desarrollar lo que es. La libertad del

⁴⁹ Louis Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 70: "il y a donc entre vous et moi une barrière imperméable que je puis reculer toujours, mais que je ne puis jamais abolir. Elle protège le secret de chacun qui fait de lui une initiative pure, le premier commencement de lui-même, un être qui ne cesse de s'engendrer toujours à nouveau, un soi aussi mystérieux pour moi dans le passé qu'il porte derrière lui qu'il est mystérieux pour lui-même dans l'avenir qui s'ouvre devant lui. Cet intervalle qui le sépare de moi fonde son indépendance et par conséquent son existence même. Et je ne puis souffrir parfois d'être incapable de le franchir. Mais ce n'est pas aimer autrui que de ne pas l'aimer dans cette indépendance même qui le sépare de moi."

amante no es de ninguna manera la puesta en peligro de la libertad del amado, sino que consigue unirse gracias al principio de amor a una libertad diferente sin por ello ser reducida a una cosa.

La base de la forma social de la comunidad reside, para Edith Stein, no solamente en la apertura ingenua a la alteridad caracterizada por la solidaridad o la buena voluntad, en esta trascendencia del encierro de la mónada sobre sí misma, en el descentramiento fundamental del yo, sino también en el acto de libertad que le permite al individuo actuar en el plano de su ser personal. Como no está sometido de manera determinada a las presiones exteriores o a las influencias de la masa, el individuo se vuelve responsable de su reacción hacia ellos. Es responsable de una vida que se definiría por la autenticidad y el apego a su ser personal, o por la falta de autenticidad de una existencia en la periferia de su ser, sometida a la dictadura del ‘Se’. Es responsable de la realización de su ‘nota personal’ en la vida que lleva.

4. Conclusión: la imposibilidad de una comunidad perfecta

Edith Stein insiste en el hecho de que todo individuo humano se caracteriza esencialmente por su pertenencia a las tres formas sociales analizadas más arriba. La sociedad no aparece como una realidad independiente de la comunidad, sino que participa de la comunidad, al poner, por ejemplo, algunas de sus realidades entre paréntesis.⁵⁰

77

⁵⁰ La comunidad es al mismo tiempo superior –desde el punto de vista personal y espiritual–, e ‘inferior’ a la sociedad: depende de una relación más ingenua y más simple entre las personas. Edith Stein precisa en su obra *De l’Etat [Sobre el Estado]* que “la particularidad de la sociedad reside en el hecho de que, en oposición con la comunidad, los individuos son ahí objetos los unos para los otros: sí, ciertamente; *objetos* y no sujetos que viven juntos en comunidad. Evidentemente hay que tomar esto *cum grano salis*, en la medida en que no se trata simplemente de objetos, sino de sujetos objetivados, donde esta objetivación presupone la simple relación con el sujeto, propio de la actitud comunitaria. Podemos entonces comprender a la sociedad como una variante racional de la comunidad. Lo que ‘se da por sentado’ en la coexistencia ingenua es en la vida social suscitado por actos deliberados”. Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, 1970, Tübingen, Max Niemeyer, p. 286.

El individuo puede vivir más en una u otra de las formas sociales, dependiendo de que decida libremente vivir más cerca del centro de su alma espiritual que en la periferia de su ser. Edith Stein le otorga a la comunidad una condición ontológica superior a la de las otras dos formas sociales desde el punto de vista de la dimensión personal y espiritual del individuo y de su realización. Retoma la noción filosófica aristotélica del ser humano como un animal político que no está reducido a su función social, sino que se realiza por medio de sus acciones. Éstas realizan tanto al individuo como a la comunidad de la que forma parte. La realización personal va a la par con la realización de la comunidad de los sujetos pensantes y amantes. La reconciliación entre la sociedad y la comunidad puede tener lugar en la medida en que la ‘función’ del individuo es transformada en un servicio a la comunidad, comprendido como un don de sí. Allí donde el bien del individuo se reúne con el bien de la comunidad (e inversamente), la sociedad se transforma, como lo afirma Max Frisch, en una comunidad. Una comunidad así no se realiza, sin embargo, con el advenimiento de una sociedad sin clases, como lo propone Ernst Bloch, ni por un progreso técnico, sino por una conversión personal y fundamentalmente libre de los sujetos para vivir plenamente su ‘nota personal’. Semejante perfeccionamiento de la comunidad gracias al amor entre los sujetos es, sin embargo, imposible de alcanzar en el marco de la temporalidad.

78

Frente a ella [la comunidad auténtica] se encuentra la imagen de una comunidad realizada que no puede ser alcanzada por ninguna comunidad terrestre –y no solamente de manera accidental, sino por principio– [...] Toda comunidad terrestre está así impregnada de una imperfección intrínseca y de una tensión por superarse.⁵¹

⁵¹ Edith Stein, “Individuum und Gemeinschaft”, p. 258: “Vor ihr steht das Bild einer vollkommenen Gemeinschaft, das durch keine irdische Gemeinschaft erreicht werden kann –und zwar nicht zufällig, sondern prinzipiell nicht– (...) Jeder irdischen Gemeinschaft haftet somit eine innere Unvollkommenheit an und ein Streben über sich selbst hinaus.”

Toda comunidad, incluyendo la que está formada por la pareja o los amigos, tiene que superarse. En efecto, el amor humano no alcanza una cima: los actos de amor y de amistad siempre son perfectibles. La persona puede constantemente darse y amar más, y por ello puede contribuir incansablemente a la perfección de su comunidad.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA ILÍADA *DE SIMONE WEIL**

*Nicola Chiaromonte***

Simone Weil enfrenta el destino que en la actualidad alcanza a casi todos los fenómenos y expresiones de la mente humana. La aceptan aquellos que, por alguna u otra razón, ya estaban preparados para aceptarla –y ellos le entonan loas–, mientras que otros la admiran a la distancia; se le quiere o se le rechaza por completo; pero es muy poco lo que se le entiende y estudia. Sin embargo, esta mujer que se empeñó completamente sola, sola hasta el final, por redescubrir y vivir hasta sus consecuencias extremas una realidad que hoy en día hemos perdido totalmente, la realidad del absoluto espiritual, fue un ser humano extraordinario. Lo que ella se merece por encima de todo es que se le tome en cuenta con seriedad. El coraje inflexible de Simone Weil requiere que su obra sea considerada con la misma intransigencia que inspiró su vida.

Sobre los volúmenes que han producido diversos estudiosos católicos, tanto legos como sacerdotes, tiene una gran ventaja moral y cultural la reunión póstuma de los ensayos, artículos, notas y fragmentos de Simone Weil que Albert Camus editó para Gallimard.¹ Esta colección ofrece los escritos –todos los manuscritos de Weil en manos de su familia– como lo que son, sin ningún argumento moralista o ‘espiritual’. Es decir, se trata de la única edición de sus obras que nos permite examinarla bien y respetuosamente. El quinto tomo, *La*

* Traducción de Antonio Saborit.

** Ensayista italiano, 1905-1972.

¹ 1953, París, Gallimard.

Source grecque, acaba de aparecer.² Resulta particularmente relevante porque reúne en un solo libro sus ensayos y escritos dispersos sobre temas griegos. Simone Weil no sólo estaba inmersa por completo en la cultura griega –Grecia y los griegos, los poetas y los filósofos, fueron su aniquiladora pasión–, sino que fue su amor al helenismo el que inspiró su fervor religioso y místico y al mismo tiempo le hizo imposible aceptar el catolicismo, por cristiana y católica que ella misma sostuviera ser.

Este volumen incluye una de las obras más bellas y más profundas de Simone Weil, su ensayo sobre *La Iliada*. “*L’Iliade ou le poème de la force*” (“*La Iliada* o el poema de la fuerza”) fue escrito en 1939-40 para la *Nouvelle Revue Française*, pero apareció, en cambio, bajo el seudónimo de Emile Novis, en los *Cahiers du Sud*, en enero de 1941. Entonces lo leí por primera vez. Yo estaba en calidad de refugiado en Marsella, viviendo bajo la opresión de la victoria de Hitler sobre Francia, ese acontecimiento nauseabundo y tremendo que en ese momento se veía como si se pudiera tratar de la victoria definitiva de los ‘hombres sin rostro’ sobre las últimas esperanzas frágiles de Occidente. No sabía quién era Emile Novis entonces. Con toda seguridad el autor no era ni un académico ni un *littérateur*, sino alguien que había padecido espiritualmente y que por medio del intelecto se había purgado de la sensación de derrota que desde los últimos cuatro años pendía sobre Europa. Que esta persona quisiera y pudiera expresarse por medio de una nueva lectura de *La Iliada* era señal de que esas *humane letters* seguían siendo capaces de provocar una reflexión poderosa. En 1945, tuve algo que ver en conseguir que ese ensayo se publicara en Estados Unidos –en *politics*, la revista que editaba Dwight Macdonald– y me dio gusto ver cuán profundamente estremeció a lectores radicales en Nueva York, gente que no estaba metida especialmente con la antigua Grecia y que, según todas las apariencias, se interesaban exclusivamente en la controversia ideológica.

² Existe en español: *La fuente griega*, 1990, México, Jus, prólogo de Fátima Fernández Christlieb, 163 p. De hecho, las citas que hace Chiaromonte del ensayo de Simone Weil sobre *La Iliada* provienen de esta traducción.

El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de *La Ilíada* es la fuerza [...] Los que soñaron que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía ya al pasado, pudieron ver en este poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antes, en el centro de toda la historia humana, encuentran en él el más bello, el más puro de los espejos.

La fuerza es lo que hace de quienquiera que le esté sometido una cosa. Cuando se ejerce hasta el fin, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver.

[...]

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata todavía [...] Del poder de transformar un hombre en una cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aún: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa. Ser muy extraño, una cosa que tiene alma. ¿Quién podría decir cómo el alma en cada instante debe torcerse y replegarse sobre sí misma para adaptarse a esta situación?

Este es el tema del ensayo sobre *La Ilíada* y cuesta trabajo no encontrarlo absolutamente relevante para un mundo en el que todo es una prueba de poderío y miedo de la fuerza que ‘no mata todavía’, hoy más que en 1940. Los pasajes del poema que Simone Weil cita son tan pertinentes, aparecen en un estilo tan sencillo y lo llevan a uno a sopesar profundamente cada palabra, que el lector queda casi convencido, conforme avanza en la lectura del ensayo, de que *La Ilíada* es un terno sobre el tema de la fuerza, la desgracia y la muerte, una especie de *Bhagavad Gita*. Al rato, desde luego, nos hace recordar a Helena, Ulises, la risa de los dioses y la sustancia y la variedad del poema. Pero esto de ningún modo nos aleja de la importancia del estudio que se nos propone.

El estudio de la fuerza es por necesidad el estudio del destino humano, de lo que es la fuerza en el mundo –en cada uno de los objetos y en cada uno de los fenómenos de este mundo– que desafía los deseos, la voluntad y la audacia del hombre. Las manifestaciones de la fuerza en el mundo natural acaso parezcan misteriosas, incomprensibles o

ciegas, sin embargo el hombre, al igual que el *roseau pensant* de Pascal, es capaz de conservar intacto su orgullo. Sólo que cuando la fuerza se manifiesta en el corazón mismo del hombre, entre un hombre y otro, en la pasión, en la injusticia o en la guerra, entonces la fuerza se vuelve una con el enigma del universo: el destino, ‘la mano de dios’, o la Providencia. La fuerza parece negar la libertad humana en el momento mismo en el que es la manifestación más estridente y recalcitrante de esta misma libertad. Pues la fuerza no sólo transforma al derrotado en una ‘cosa’. El triunfador, también, en su furia, se transforma en su víctima o en su instrumento. Lo que cierto filósofo dijera sobre la naturaleza se puede decir también de la fuerza: “Únicamente la podemos controlar obedeciéndola.” Sólo que el problema radica en que nadie es capaz de decir a dónde puede conducir esta obediencia. Tratándose de la naturaleza, es posible no exceder los límites de lo conocido; las leyes de la fuerza son igualmente ciertas, pero son tan inescrutables como ciertas. Es asimismo cierto que todo acto lleva consigo todas sus posibles consecuencias, de igual modo que es imposible conocer cuáles son las consecuencias de ese acto antes de que se manifiesten. Es una locura de parte del triunfador el llevar demasiado lejos su triunfo, pero también es tonto de su parte el detenerse antes de haber ganado. Él es el único juez del límite más allá del cual no puede pasar, y una vez dicho y hecho todo, su decisión final depende de su idea de la naturaleza de las cosas animadas como de las inanimadas, esto es, de la naturaleza del universo. En otras palabras, aquello que haga mostrará el tipo de universo con el que está jugando, el tipo de mundo en el que él cree. A partir de esta visión del universo viene el sentido del límite—en caso de que llegue—, un sentido al cual lo regula una ‘virtud’ de la cual no existe ciencia. A partir de esta visión, también, proviene la distinción entre lo que es bueno y lo que es malo. Pero como en el mito platónico de los hados, “cada cual es responsable de su propia elección: la deidad nada tiene que ver”.

Si *La Iliada* le pareció notablemente evocativo a Simone Weil en 1939-40, fue porque, debido a que la mortificaba profundamente el espectáculo de la fuerza triunfante contra todas las esperanzas de la

civilización y de la razón, encontró en Homero algo que no encontramos en todos los poemas, novelas y en la moderna teoría filosófica. Simone Weil encontró el mundo de la fuerza ‘contemplada’, un mundo en el que la desgracia del héroe derrotado y la Némesis al servicio del héroe victorioso se encuentran unidas como aspectos del mismo destino sencillo e implacable; el mundo visto “sin ninguna ficción reconfortante, sin ningún prospecto de inmortalidad consolador, sin el insípido halo de la gloria o del patriotismo”. Un destino ‘geométrico’. “Esta sanción de un rigor geométrico, que automáticamente castiga el uso de la fuerza, fue el objeto primero de meditación entre los griegos [...] La noción se hizo familiar en todos los lugares donde penetró el helenismo [...] Pero Occidente la ha perdido y ya ni siquiera tiene en sus lenguas palabras para expresarla; las ideas de límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, sólo tienen un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud.” De ahí las líneas que cierran el ensayo: “Nada de lo que han producido los pueblos de Europa vale lo que el primer poema conocido que haya aparecido en uno de ellos. Reconquistarán quizás el genio épico cuando sepan que no hay que creer nada al abrigo de la suerte, no admirar jamás la fuerza, no odiar a los enemigos ni despreciar a los desgraciados. Es dudoso que esto ocurra pronto.”

Lo relevante de los pasajes que acabo de citar no es la enésima observación, correcta y sincera como es, de que los griegos tenían el sentido de que la medida era dictada al hombre por la naturaleza misma de las cosas y que nosotros no tenemos ese sentido. Lo relevante es la frase “No somos geómetras más que ante la materia.” Nuestras modernas mentes, por precisas y penetrantes que sean al lidiar con el mundo físico, por expertas que sean en la manipulación de las fuerzas de la naturaleza, parecen inermes ante el mundo humano, incapaces de medir, de entender o de ‘contemplar’ a la fuerza cuando la fuerza aparece en el hombre y entre los hombres.

Especular sobre esto es especular sobre la forma que los modernos le dan al universo. Es preguntar cuál es la base de su idea de lo

posible y de lo imposible, en qué creen, y qué credo, si hubiera alguno, tienen en común. Se trata de una pregunta existencial. E inevitable. Pero cualquier intento por ofrecer una respuesta teórica deja intacta la pregunta. La respuesta obvia es que el mundo moderno se aparece sin forma ante los hombres, que asimismo es vaga la idea que el hombre tiene del bien y del mal, y que no tienen un credo común, como lo demuestra ampliamente su vida en colectividad. Desde luego que si esta respuesta no fuera negativa, por principio de cuentas la pregunta no aparecería.

86 Sin embargo, aparece, y Simone Weil estuvo perfectamente en lo cierto en considerarla como la única pregunta relevante. Es una pregunta que nos abarca y que nos concierne a todos; es una pregunta ‘común’ en la acepción profunda de la palabra, común a todos los hombres; y cualquier respuesta que se pueda aplicar únicamente al individuo, ya sea teórica o ascética —o una combinación de ambas, como en el caso de Simone Weil—, no puede servir más que como un ejemplo más o menos convincente. El hombre moderno no sabe cómo contemplar o ‘geometrizarse’ la fuerza. Sólo la puede lamentar o volverla parte de una ideología, en otras palabras, tratar de poner la fuerza al servicio de ‘buenos’ usos teóricamente. Para ‘geometrizarse’ la fuerza, para contemplarla, el hombre moderno debería saber en dónde, en este mundo, acaban lo humano y lo inteligible y en dónde empieza lo divino. Debería contar con un sentido del límite sagrado: una religión que no traicione lo que el hombre sabe sobre el mundo. Más aún, esos mismos griegos tan queridos para Simone Weil nos dicen que estos temas más valía ni tocarlos.

Decidida a descubrir los elementos de una ‘geometría de la virtud’, costárale lo que le costara, Simone Weil se expuso a sí misma e inevitablemente alcanzó la soledad espiritual absoluta. Sólo que es difícil estar solo sin perder la propia lucidez.

En las últimas páginas del ensayo sobre *La Iliada* se alude por primera vez al perfil de su cristianismo, con una discreción que esta mujer desafiante habría de violar mucho más resueltamente. Se trataba de una forma extraña de cristianismo. Por un lado, ella cree que

los *Evangelios* son la expresión final de la civilización griega y que el mensaje cristiano ha sido traicionado hasta el punto que se alejó del espíritu helenístico y se entregó a la influencia abominable del judaísmo y de Roma. Por otro lado –en los ensayos ‘Zeus y Prometeo’ y ‘Dios en Platón’–, ella interpreta la tradición helénica según un espiritualismo sin freno y lo ve como una prefiguración de la cristiandad. De este modo, Prometeo se convierte ni más ni menos que en el precursor de Cristo. Extraña forma de helenismo la que conduce a traicionar a Grecia con el fin de no traicionar el aspecto griego de la cristiandad. Pero en todo caso, para Simone Weil la verdad humana del Evangelio la traicionaron incluso los primeros cristianos. Ellos cometieron el sacrilegio de considerar como una bendición la muerte de Cristo, cuando hasta el mismo Hombre-Dios no pudo sino estremecerse ante su sufrimiento y su muerte. “El hombre que no está protegido por la armadura de una mentira no puede sufrir la fuerza sin ser alcanzado hasta el alma”, exclama indignada Simone Weil. Hasta la fe que transfigura puede ser una mentira si pasa por alto la más mínima porción de humanidad. Podemos estar de acuerdo. Pero, ¿qué tipo de cristiandad es ésta?

No es ni cristiandad ni helenismo. Es la herejía solitaria de Simone Weil, la cual comienza en la ferviente angustia creada por el mal del mundo y termina en una búsqueda incansable de pureza intelectual, una búsqueda no de la vida sino de la desencarnación. Es algo parecido al último sacramento de los cátaros, en el cual, una vez destruido el cuerpo debido al hambre, el alma del hombre ‘puro’ se reunía con el Espíritu Eterno.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DIÁLOGO DE POETAS

Elsa Cross (México 1946). Poeta mexicana, autora de numerosos libros de poesía y dos de ensayo. Ha obtenido el Premio Nacional de Poesía Aguascalientes y el Premio Internacional de Poesía Jaime Sabines. Varios de sus libros han aparecido en otros países. Es también profesora de filosofía en la UNAM.

Una de las voces más personales de la poesía contemporánea mexicana, Elsa Cross llamó la atención desde principios de los años sesenta, tanto por su lenguaje como por sus temas. Rica en léxico a la vez que en capacidad de síntesis, su lírica combina el poema breve con el extenso canto celebratorio, el verso casi instantáneo con el dilatado versículo de nostálgica atmósfera religiosa. De los poemas mitológicos —un brillante ejemplo: *Bacantes*— a los trabajados retratos de paisajes mexicanos, de la palabra como música esculpida en el tiempo —para usar las palabras de Tarkowski— a ese paisaje interior que representa bien el poema *Las islas*, del cual se publican algunos fragmentos.

LAS ISLAS (FRAGMENTOS)*

Elsa Cross

1

Toda la noche el canto de las lechuzas jugó entre dos notas de viola. La luna se ha ido más pálida que una nube.

Bajo el viento del este, el eucalipto danza –dócil
cabellera– flexible como una mujer posesa,
enajenado a lo que dictan las manos múltiples.

Las nubes huyen. El viento recorre las playas difusas.

Arrasaría las palmeras heladas la tempestad, el
estallido distante o el piar discontinuo de los pájaros
tiritando en los techos.

Crece el viento en el mar y la mirada inventa su
propia cerrazón, su levedad insomne.

2

Han atracado lentamente las barcas. El frío se levanta donde husmean tímidos los gatos, entre las redes apiladas.

* Del libro inédito *Cuaderno de Amorgós*.

Cruza el cielo una franja violeta y al cuerpo lo cruzan las delgadas fibras de asombro y un viento que camina por los pies.

Lejos, desembarcan los tambos tornasolados. Y más lejos, en el sueño, mientras se intenta fijar sobre cualquier punto la playa a la deriva,

caen perdiéndose las últimas imágenes. ¿Cuál playa? ¿A dónde encallaremos, como peces dormidos?

Todo este sol con su sabor, ya nuevo por antiguo, toda la premura de nuestros pasos no bastan para beber en los hombros del otoño que entra, la luz de la bahía, la línea inabarcable de las islas.

3

Un violincito desafinado fue y vino para abrir la tarde, mientras el viento agitaba los manteles.

El monte era visible en el lomo de un gato. Entre los pasos de Stéphanos por la terraza

la quena se oía trayendo de golpe los Andes a las faldas de Hágia Triáda—

Adentro, repisas con fotografías de los muertos, prestancia desteñida entre los sepias,

velas eléctricas alumbrando entre flores los largos mostachos, el sable y el fusil.

Los borregos bordean el farallón, y pintado de blanco, brilla ahora en alto el refugio contra los invasores.

Ah, danza de luces filtradas entre la viña y las glicinas, los racimos de flores violetas ya secándose, las uvas creciendo con el día.

©ITAM Derechos Reservados.

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

PREMIO JUAN RULFO A TOMÁS SEGOVIA

Tomás Segovia recibió en la pasada Feria del libro de Guadalajara (noviembre, 2005) el prestigioso premio Juan Rulfo. En su entrega se dieron varios elementos que hay que destacar. Se premió a uno de los grandes escritores contemporáneos en lengua castellana, se premió a un autor no ajeno pero sí al margen de los círculos establecidos de la cultura. Sagaz polemista e inteligente ensayista, extraordinario poeta y narrador, Segovia merece éste y todos los premios que se le hayan dado o se le den. En la premiación su discurso –que aquí se publica– mostró que ya que le daban la tribuna no quería decir sólo elementales formas de cortesía para salir del paso, sino que escribió un penetrante texto sobre lo que significa ser premiado. Otro heterodoxo, el divertido herudito (sí, con h, porque tiene algo de heroísmo) y filólogo –todos estos calificativos parecen una contradicción juntos– Antonio Alatorre hizo un apasionante retrato del premiado, y el lingüista Luis Fernando Lara y el médico Haroldo Días, ambos amigos cercanos de Segovia, trazaron el itinerario de eso precisamente: su amistad. La publicación de este *dossier* sirve para rendir homenaje al autor de *Cuaderno del nómada*, *Alegatorio* y *Otro invierno*.

93

Discurso de Guadalajara

Hace casi cuatro meses que supe que me habían dado el premio Juan Rulfo, y todavía ahora, cada vez que pienso en ello, no puedo dejar de sentir la misma sorpresa que sentí entonces. La sorpresa, por

supuesto, no excluye la gratitud, más bien al contrario: un buen regalo que no tenga algo de sorpresa parece que le falta algo, una ligereza, una alegría. Pero quien recibe un regalo inesperado no puede dejar de pensar, aunque sólo sea durante algunos segundos, que tal vez es un error y que acaso el regalo no es sólo inesperado, sino también inmerecido. Supongo que nadie irá a pensar que estoy dándome baños de modestia, o sea *presumiendo* de modesto, esa cosa tan groseramente contradictoria. Mi sorpresa agradecida no tiene que ver con mis méritos o falta de méritos. Buenos escritores, o sea escritores que cuentan con cierto número de admiradores más o menos espontáneos, hay todos los que ustedes puedan imaginar, y el que más y el que menos, muchos de ellos merecen algún premio, si es que los premios han de existir y si es que pueden merecerse. Por lo menos es claro que la mayoría de ellos trabajan, se esfuerzan, estudian, luchan, sufren y hacen otras cosas igualmente meritorias.

Repito: no se trata de méritos. Mi sorpresa no es que se dé un premio a un escritor con los méritos que pueda tener o dejar de tener yo, sino que ese escritor sea yo. Quiero decir: un escritor con mis características, que no es lo mismo que mis méritos. O con algunas de mis características, porque lo sorprendente no es que se me premie a mí personalmente, sino a alguien como yo.

Yo no estoy tan seguro de que los escritores y artistas merezcamos que se nos premie, se nos apoye, se nos ayude, se nos financie y se nos privilegie de diferentes maneras. O en todo caso no más que a cualquier otra clase de ciudadanos. Y menos aún de que las autoridades de los diferentes países tengan la obligación de fomentarnos y protegernos así, cuando hay tantas cosas obviamente más importantes para los intereses de esas autoridades o de esa sociedad que se supone que representan, y que yo no veo que merezcan menos que nosotros ser promovidas y alentadas. Pero si esos premios y estímulos han de existir de cualquier manera y no están a fin de cuentas enteramente injustificados, seguramente comparten algunos rasgos generales o tendencias implícitas que todos reconocemos más o menos inconscientemente o que damos por descontados sin pensar en ellos. Cuando alguien es escogido para

uno de esos ‘estímulos’, casi todo el mundo habla de ‘reconocimiento’ –merecido reconocimiento, suelen añadir. A mí no me convence esa expresión. Ese uso del verbo *reconocer* hace pensar enseguida en reconocer los propios errores, o más bien en conceder algún punto al contrincante sin verdadera convicción, o ceder a los argumentos del otro como quien pacta una tregua. Parece que reconocer a un escritor es siempre reconocerlo a regañadientes, como si los que lo premian –y la gente en general– hubieran estado mirando obstinadamente a otro lado y por fin hubieran tenido que ‘reconocer’ a pesar suyo que allí había un escritor. Los que nos felicitan por ese ‘merecido reconocimiento’ parece que nos dijeran: “Yo siempre estuve contigo; por fin hemos ganado; por fin han tenido que reconocer que eres alguien; ahora tendrán que tragarse sus palabras.”

Yo desde luego no me siento así. Creo más que nadie en el reconocimiento –*anagnórisis* en griego–, pero no en ese sentido. Creo también que hay zonas, corrientes, actitudes que ocupan el centro y otras las márgenes, y que sus relaciones son movibles, dinámicas, en gran parte antagónicas y en muchos aspectos polémicas. Pero esa manera francamente belicista de plantear la polémica no me parece sensata. Ni todas las zonas centrales son excluyentes ni todas las zonas marginales son marginadas. Precisamente en lo primero que pienso cuando me sorprende que me premien es en que yo soy probablemente un escritor marginal pero no marginado. En ese sentido, yo me he sentido siempre ‘reconocido’. Más de lo que hubiera podido esperar. No reconocido masivamente, por supuesto, pero ¿quién ha dicho nunca que el reconocimiento sea cosa cuantitativa? Un premio literario, por ejemplo –y yo no he recibido muchos, pero en todo caso más de uno, como ustedes tal vez saben–, un premio literario puede suponerse que recoge el sentir de una mayoría de lectores, pero de hecho lo decide un grupo muy reducido de personas, un jurado selecto que también puede suponerse que no se pliega a las preferencias de los lectores, sino que justamente quiere sugerirles o contagiarles innovaciones o cambios en sus gustos y revelarles valores insospechados. Mi caso

podría ser de éstos, puesto que mis libros nunca se han vendido ni siquiera medianamente bien.

Pero ésa es la cosa, o como dijo Cantinflas, ahí está el detalle. Yo siempre he publicado en editoriales marginales, y sin embargo mi obra ha acabado por transminar en alguna que otra editorial central. Lo cual a su vez me sorprende, ya pueden imaginárselo, porque ese logro, o esa suerte, ese ‘reconocimiento’, no impide que tenga que seguir recurriendo a editoriales marginales para dar a conocer mis cosas. Y entonces no tengo más remedio que pensar que esta situación peculiar, este estar en sitios a los que no pertenezco, este asomarme al centro desde las márgenes, este pasearme por el centro sin perder mi marginalidad y esta fidelidad a las márgenes sin aislarme de la centralidad es lo que puedo llamar mi destino. Yo, en efecto, nunca me he aposentado en el centro de mi época, de mi cultura, de mi ideología. Esta época mía, nuestra, eso que solemos llamar la modernidad, nace con el triunfo de la desconfianza frente al pasado. La duda, ese hábito occidental, que empieza en Europa, con Descartes, siendo metafísica y trascendental, acaba aterrizando en la realidad y poniendo en duda la religión, el origen divino del poder, la autoridad de la tradición y de las creencias. Esa modernidad no tarda en afianzarse rechazando todo pasado, del que no sólo desconfía sino del que además reniega.

96

Yo también, naturalmente, soy moderno: viviendo en la época en que vivo, no puedo dejar de desconfiar de la religión, más virulenta hoy que en tiempos de la Ilustración; del origen, divino o no, del poder; de la autoridad tradicional. Pero esa ideología recibida, unida a las circunstancias particulares de mi vida, a mí me llevó bastante pronto a desconfiar no sólo del pasado, sino también del presente y del futuro. Las grandes creencias de mi época, la exaltación de lo nuevo, la fe en el progreso, en especial identificado con el progreso tecnológico, la orgullosa convicción de que sólo ahora entendemos la realidad, la desracionalización de la vida, manifestada cotidianamente en la banalización del cuerpo, del sexo y del deseo, y sobre todo nuestras prohibiciones explícitas o implícitas: la prohibición de pedir cuentas al conocimiento científico, a la idea establecida de democracia, al arte y a la

poesía, todos esos presupuestos compartidos yo los miro con la misma desconfianza que las creencias y prohibiciones de la Edad Media o del Barroco. Eso también da un sentido diferente a mi desconfianza del pasado. En lugar de mirar el pasado como el lastre del progreso, la resistencia a la innovación, la ceguera o la cobardía que estrangula el cambio (que siempre es adelante y nunca retroceso), el peso muerto del que hay que liberarse para entregarse al fervor de lo nuevo; en lugar de eso, decía, el que desconfía de esa desconfianza misma toma distancia frente al pasado no para condenarlo y rechazarlo sino para tratar de entenderlo, porque el pasado, *lo mismo que el presente*, se equivoca sobre sí mismo si no toma distancia.

En la literatura y el arte, por ejemplo, puesto que se supone que ése es mi terreno, a mí me enseñaron, como a todos los modernos, que es ridículo preguntar qué quiere decir un poema, un cuadro, una escultura. Hay que cuidarse mucho de quedar como un pobre bobo inculto y desinformado haciendo esa ingenua pregunta. A mí, desde que empecé a escribir, siempre me pareció que era demasiado fácil protegerse así del juicio del lector. Era yo muy joven cuando me rebelé contra la famosa anécdota de las ostras. Un pintor moderno está enseñando sus cuadros a un buen burgués, zafio por supuesto, que le dice que no entiende su pintura. El pintor le pregunta: “¿A usted le gustan las ostras? –Sí, mucho. –¿Y las entiende?” No sé qué contestaría el pobre burgués, pero sé qué contestaría yo: Precisamente por eso no las marco y las cuelgo en mi sala o voy a contemplarlas al museo –ni pago por ellas medio millón de dólares, cosa que también tiene su importancia.

En cuanto a mí, siempre me esforcé por hacer una poesía *interpretable*, una poesía que tal vez algún lector encuentre difícil, porque no se trata de que sea mejor lo fácil que lo difícil, ni tampoco de lo contrario, pero una poesía que no sea impenetrable. Explicaré un poco en qué sentido digo interpretable. Interpretar no es ni definir, ni traducir a un lenguaje diferente, ni añadir significaciones arbitrarias, ni anexar lo interpretado a una teoría preexistente o creada *ad hoc*. Interpretar es poner en contexto. Un mensaje recibido se puede descifrar, en el sentido de

descodificar, fuera de contexto, a condición de que dispongamos del código. Pero no se puede interpretar fuera de contexto. Esa burla que hacen los bien informados al pobre ingenuo que pregunta qué quiere decir una obra de arte o de poesía es un verdadero chantaje intimidatorio, con el que se coloca al arte y la literatura a salvo de todo contacto con la impura vida de los impuros mortales, más allá de todo contexto, absoluta y sublimemente fuera de contexto.

Yo soy tan mal militante de la modernidad, que encuentro perfectamente legítimo que un lector me pregunte qué quiere decir un poema mío. No es fácil contestar, por supuesto, y es mucho más cómodo sentenciar que la poesía no se explica. Como las ostras. La respuesta muchas veces es decepcionante, y eso parece justificar que se descarte toda respuesta. Pero hay preguntas cuya respuesta es imperfecta o incluso imposible, por lo menos en el sentido de que nunca puede cerrarse y concluirse, y que son sin embargo preguntas legítimas. Sería muy grave por ejemplo que nos ridiculizaran por preguntar por el sentido de la vida, aunque es claro que nunca podremos acabar de contestar. O que nos dijeran que es muestra de incultura pedirle cuentas al gobierno, aunque bien sabemos que no nos las dará.

98 Pero yo soy todavía más díscolo en el redil de la modernidad. Creo en el uso de la literatura y el arte. Para empezar, en el uso en el sentido que tiene el término para los lingüistas. El uso en ese sentido es muy exactamente la puesta en contexto, y para los lingüistas los elementos de la lengua no tienen sentido mientras no estén puestos en contexto. Y conste que el contexto no son sólo otros elementos lingüísticos, también es con-texto el mundo al que se confronta el texto —contexto situacional lo llaman ellos. Y si el poema toma sentido en el contexto del mundo real, es claro que al lector *le sirve* para iluminar o siquiera confrontar ese mundo real. Ese uso de la poesía, que es su verdadera interpretación, es el que practicamos por ejemplo cuando, en el contexto de una emocionante bocanada que sale de algún viejo portal, llamamos a eso, casi involuntariamente, ‘el santo olor de la panadería’; o cuando, al recordar un palpitante episodio de nuestra infancia, nos sorprendemos susurrando “Mi frente aún está roja del

beso de la Reina”; o cuando, al acercarnos a los lugares inquietantes de nuestros abuelos, escuchamos una voz casi ultramundana que nos está contando “Vine a Comala porque me dijeron que aquí murió mi padre.” Eso es poner en práctica la poesía, porque el uso es una *praxis*, la implicación del sentido en el mundo real, el abrazarse del pensamiento con ‘la rugosa realidad’, para decirlo con palabras de Rimbaud, usando así un poema más.

Puede decirse pues que aunque yo tenga alguna presencia, alguna nebulosa existencia en los lugares centrales de la nuestra modernidad, no pertenezco a ellos porque no comparto sus fes más recalcitrantes. No creo que el arte y la poesía sean un mundo aparte donde no se aplican las exigencias, las búsquedas, las preguntas y los anhelos del resto de la vida humana. Creo que los entendidos de este siglo y pico han creado un sistema especulativo de segundo nivel, donde las obras de poesía y arte valen no por su contenido, sino por su pertenencia a las estructuras de ese segundo nivel, un sistema de escuelas, de *ismos*, de corrientes, de modas, de competencia inventiva, y muy significativamente de galerías de arte, museos, casas de subasta y listas de precios. Ese sistema, refinadamente constituido y perfectamente anclado en los medios dirigentes, tiene su propia coherencia y sus propias reglas e incluso leyes, y no es que a mí se me escape, lo entiendo perfectamente, incluso la especulación conceptual con que se justifica, pero yo, el MOMA me perdone, sigo buscando un contenido en el arte y la poesía. Me parece que en el arte abstracto, por ejemplo, lo verdaderamente abstracto no es el cuadro, es el sistema especulativo sin el cual no se justifica. O sea que no es que sea tan ridículo preguntar qué significa; no es que el arte no se explique, todo lo contrario: es que la respuesta no está en el cuadro, está en la teoría que *lo explica*, justamente, y sin la cual no sería cuadro.

¿No es de esperarse que alguien que piensa así se sorprenda de que le den premios? Todo parece indicar que he sido reconocido, o más bien que estoy, que siempre he estado reconocido, pero ¿significa eso que es reconocida también mi postura ante mi tiempo y mi medio? ¿Puedo decir que por lo menos algo hay de eso? En alguna

100 | época estuve tentado de llamar a mi postura ‘la otra modernidad’. Pero no es eso. No se trata de pasar de una a otra modernidad como quien pasa del PRI al PAN, de los republicanos a los demócratas, del Pumas al América. Lo mismo puede decirse que hay una sola modernidad o que hay todas las que uno quiera. Pero a una persona que piensa como yo, sin duda hay que ponerla también en contexto. Tendría que ser en el contexto de mi vida donde se expliquen, quiero decir se entiendan, mis maneras de pensar. Desde mi nacimiento, yo he estado siempre dentro y fuera de los lugares, de los grupos, de las familias, de las comunidades donde he vivido. La orfandad y el exilio son las manifestaciones más fácilmente reconocibles de esa peculiaridad, pero son sólo dos entre muchos otros ejemplos. Si he vivido tantos desarraigos, ¿cómo no sentirme también más o menos desarraigado del suelo del pensamiento compartido en el mundo y la época que me tocó vivir? Hay otras posturas generales de mi tiempo con las que no he podido nunca comulgar: la fe en las raíces, en las nacionalidades, en la identidad, en la bondad sin sombras de las comunidades. Dudo también muchísimo de los efectos benéficos automáticos de la sociedad de mercado, de la ideología darwinista en política, de la necesidad de fundar toda la actividad humana en la competitividad, como la llaman, y de otros aspectos del consenso de nuestras figuras más destacadas, pero sé que estas posturas en particular las comparto con mucha más gente que mis actitudes frente a la modernidad en arte y literatura, o frente a los valores intocables que acabo de mencionar.

Siempre he envidiado la sabiduría de las mujeres, que me parece, si no originada, por lo menos históricamente alimentada por siglos de marginalidad y discriminación. La mirada desde las márgenes ve cosas que no son visibles desde el núcleo. Quien se mueve en el centro de su sociedad no puede ver que el rey está desnudo. No me comparo con las mujeres, pero yo también he conocido desde la infancia pequeñas marginalidades y discriminaciones de la sociedades donde me ha tocado vivir. Que en este siglo que empieza los arraigados van a tener que contar muchísimo con los desarraigados es lo que acabamos de comprobar no sin escalofrío en las barriadas de Francia y otros países

Europeos. Mi caso no es de éstos, desde luego. Lejos de ser apaleado por la gendarmería, yo soy en todo caso un desarraigado premiado. Cierto que tampoco me he entregado a la violencia y el caos, sino que más bien he estado acumulando méritos, o eso dicen los amigos que me felicitan ahora. Sería ridículo pensar que conmigo el Premio Juan Rulfo premia todos los desarraigos, incluyendo el de los violentos de los suburbios europeos. Pero si algún desarraigo, por largamente meritorio y reconocido que haya sido, entra conmigo en este lugar central, ¿no les parece comprensible que a mi gran gratitud se mezcle alguna sorpresa?

Tomás Segovia

Señoras y señores:

Es un gran honor para mí... Estas seis palabritas habrán sido, seguramente, el comienzo de centenares de miles, millones quizá, de alocuciones y discursos, sinceros algunos, otros insinceros. En todo caso, “Es un gran honor para mí” ha degenerado en fórmula retórica, frase de cajón, cosa hueca. Y, sin embargo –¡lo que es la tenacidad de los lugares comunes, su enorme fuerza de inercia!–, debo confesar que fueron esas seis palabritas las que me vinieron a la cabeza en el momento de ponerme a escribir esto que estoy leyendo. Y es que, en verdad, así es: me siento honrado, privilegiado, feliz por haber sido escogido para hablar aquí y ahora de Tomás Segovia. Porque no fui escogido por ningún comité organizador, sino por el propio Tomás Segovia. Me hizo la invitación por teléfono, desde Madrid. Tal vez debí preguntarle por qué me invitaba a mí y no a otro de los muchos amigos y lectores que tiene, pero no lo hice, sino que acepté rápidamente, como temeroso de que otro se me adelantara. Mientras le decía que sí, me bailaba en la cabeza este pensamiento: ¡Qué oportunidad perfecta para decir en público lo mucho que quiero y admiro a Tomás! Y, para explicar el qué y el porqué del “gran honor”, necesito decir, aunque sea con medias

palabras, quién es ese Tomás que quiso otorgármelo. Claro que al hablar de él no tengo más remedio que hablar también de mí, puesto que el cariño y la admiración que quiero expresar son sentimientos *míos*.

Conocí a Tomás hace más de medio siglo, y desde la primera vez que hablamos me dejó deslumbrado. Además, como él comenzó a escribir desde la adolescencia, muy pronto comencé a leerlo, con lo cual fue mayor mi deslumbramiento. Siempre lo vi muy por encima de mí. Por eso, en 1958, quedé tan sorprendido el día en que me invitó a ser co-director, con él, de la *Revista Mexicana de Literatura*. A mi modo de ver, yo estaba pisando un terreno árido y austero, el de la filología, mientras que él pisaba el verde y florido de la poesía, el cuento y la novela; el ser co-director de una revista literaria era muy ajeno a mis quehaceres, me quedaba muy ancho, y así se lo dije a Tomás. Pero él me contestó con unas palabras que se me quedaron hondamente grabadas: “Nada, nada. Tú eres de los nuestros, yo te conozco.” Así me lo dijo; y puedo afirmar que estas palabras tuvieron la virtud de hacerme más seguro de mí mismo. Si recuerdo el desdén con que cierto poeta se refirió una vez a mi oficio de filólogo, puedo apreciar mucho mejor la generosidad de Tomás, su amplitud de criterio. Por eso, a mi vez, como miembro de la tribu filológica, puedo decirle: “Tomás, tú eres de los nuestros”, cosa que él admitirá sin mover una pestaña. En efecto, cuando Tomás lee a los grandes de la lingüística moderna, como Hjemlev o Chomsky, o cuando platica con lingüistas profesionales como Klaus Heger o Luis Fernando Lara, se entiende con ellos a las mil maravillas. Además, durante algunos años fue profesor-investigador del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios del Colegio de México, ¡y hay que ver lo bien que cumplió como profesor y como investigador! Sus clases aún se recuerdan, y su estudio sobre *La vida es sueño* de Calderón y *El villano en su rincón* de Lope de Vega, obras a las cuales añadió, sorprendentemente, *El príncipe de Homburgo* de Heinrich von Kleist, cuajó en un libro impreso en 1985 con un título que sugiere muy bien el contenido: *Poética y profética*. Es impresionante la manera como la exégesis cuasi-académica de pasajes de esas tres obras alterna aquí con un continuo vuelo especulativo sobre la

entraña del fenómeno literario o sobre la naturaleza del lenguaje. (Bien visto, la filosofía del lenguaje no es sino una forma de filología: la más depurada.)

Volviendo a la *Revista Mexicana de Literatura*, añadiré que los dos tomamos la tarea muy en serio. Nos reuníamos en su casa con el grupito algo cambiante de los colaboradores, revisábamos los originales que teníamos en las manos, organizábamos el número siguiente; y el aire que allí se respiraba era de gozo y de entusiasmo. Recuerdo especialmente la lectura de las colaboraciones destinadas a la sección final de cada número, llamada “La pajarera”. Esas colaboraciones se publicaban anónimas, situación conveniente y cómoda para soltar la lengua y dar palos a escritores chirles o pedantes. Hay “pajareras” de Tomás, las hay más (hechas con gran regocijo de mi ánimo), y las hay de otros colaboradores.

Yo dejé de ser co-director de la revista en 1960, porque salí de México. El recuerdo que viene en seguida es de 1962. Estoy en la sala de la Casa del Lago; se estrena una pieza teatral de Tomás, *Zamora bajo los astros*. Yo la conozco ya, pues se ha impreso pocos años antes; he leído además (por supuesto) los fragmentos que nos quedan del viejo cantar épico del Cerco de Zamora, esos sobrecogedores romances viejos que nos hablan de hombres y mujeres de hace mil años, el rey don Sancho, doña Urraca, Vellido Dolfos y los demás. Sé, pues, de qué manera ha estilizado Tomás una parte de la historia, qué jugo le ha sacado. En una palabra, estoy prevenido. Pero lo que estaba ocurriendo en la sala me cogió desprevenido. La pieza no fue representada, sino dicha por un grupo de buenos actores dirigidos por José Luis Ibáñez. En el silencio de la sala suenan unos versos tan bien pronunciados, tan finamente modulados, que yo me hundo en su música, y me pierdo, hasta que, de pronto, las lágrimas me hacen consciente de lo emocionado que estoy.

Siguiente episodio: agosto de 1967. He asistido, en Bucarest, a uno de esos congresos en que no creo y que me tienen hartos, y de vuelta me detengo en París, donde vive Tomás, solito él y su alma; es ahora un des-terrado, un Juan sin Tierra. En cuanto nos ponemos a platicar

veo cuánta falta le hace un interlocutor. Y en una de las noches, en su diminuta buhardilla del barrio de St. Germain, me lee de cabo a rabo, despacio, durante varias horas, un poema suyo recién terminado: *Anagnórisis*. ¡Cómo pervive en mí el recuerdo de esa “noche transfigurada”! ¡Qué milagrosos chorros de poesía! Para mí, *Anagnórisis* está, desde entonces, a la altura de *Muerte sin fin*. La voz poética de Tomás Segovia es tan límpida y melodiosa como la de José Gorostiza.

Aquí me es fuerza intercalar algo. Siempre ha habido escritores que escriben cosas para sí solos: un diario, o, si no, apuntes sueltos, exámenes de conciencia, reflexiones, frases, reminiscencias, pensamientos, y llenan esas libretas que suelen descubrirse después de su muerte, y que luego se publican y son un banquete para los lectores, y contribuyen de un modo u otro a la comprensión de la obra. Tomás es uno de esos escritores. Pero, cosa insólita, él ha decidido no esperar, sino imprimir personalmente el contenido de las libretas; no se ha avergonzado de desnudar su corazón en público. Gracias a eso, casi treinta años después de aquella noche de París, pude ver en los “cuadernos de notas” de Tomás, publicados con el título de *El tiempo en los brazos*, lo que fueron para él los años en que estuvo gestándose *Anagnórisis*. Escribe en mayo de 64: “Puedo imaginar un suicida cobarde que se dedicase a irse cerrando, poco a poco, sistemáticamente, todas las salidas, hasta el momento en que le resultaría absolutamente inevitable suicidarse —y entonces no tendría que tomar ninguna decisión.” En seguida, en párrafo aparte: “Mañana cumplo 37 años. Y me sospecho que será uno de los días más horribles de mi vida.” Otro apunte, de junio de 65: “Soledad, cruel y amadísima.” Otro, de 1966, 7 de abril: “La soledad es mala compañía”, y luego, 16 del mismo abril: “La soledad es pésima compañía.” No es que hagan falta estas confidencias para entender *Anagnórisis*; no es que den la clave del poema ni nada de eso: todo está, y de manera mucho más punzante, en el poema mismo; pero esas confidencias brotadas en días crueles arrojan una como luz lateral y sesgada sobre el poema mismo, acentuando sus relieves; o, dicho de otra manera, nos hacen ver la distancia que hay entre el abismo existencial y el canto sublimado e intemporal que de allí ha

salido. *Anagnórisis*, me dijo Jorge Guillén, el poeta de *Cántico*, un día en que hablábamos de Tomás, “es un poema hecho para permanecer”, o “hecho para quedarse”, no recuerdo exactamente sus palabras.

Tomás ha escrito poesía durante toda su vida. Ahora tiene 78 años, y en la recopilación llamada simplemente *Poesía*, publicada por el Fondo, pueden leerse poemas que compuso a los 17. La fuente ha manado durante 52 años, y sigue manando. Uno de sus últimos libros de poemas se llama, intencionada y atinadamente, *Misma juventud*. Pero tengo la impresión de que fue *Anagnórisis* el libro que puso a Tomás en el rumbo que los dioses le tenían señalado, el rumbo de él y de nadie más que él, lo cual tiene su reflejo, su correlato más bien, en la hechura de los versos. Esta hechura se inserta, desde luego, en la tradición del verso español, la de Garcilaso y Góngora, la de Rubén y Juan Ramón, de López Velarde y Gorostiza y Octavio Paz, pero Tomás da un paso adelante. Dice: “Yo he ido elaborando, a partir de esa tradición, una variante que es mi métrica propia.” Lo dice con toda claridad y con toda seguridad: *mi métrica propia*.

En esta métrica suya, el ritmo del verso se ajusta al ritmo de la palabra hablada con tal naturalidad, que los signos de puntuación usados en la palabra escrita salen sobrando. Casi ni se nota que no los hay. Tal es la métrica que preponderantemente ha practicado Tomás a partir de *Anagnórisis*: versos de 7, 9 y 11 sílabas, con muchos alejandrinos; sin puntuación, sin rima, sin esquemas estróficos, o sea en *silva*, que quiere decir ‘selva’, lo contrario del jardín de parterres geoméricamente trazados; versos sueltos e irregulares, sí, pero siempre exquisitamente escandidos, sujetos a su propia ley. Es la métrica de *Terceto*, de *Cuadernos del nómada* (donde la belleza de los poemas está como realzada, misteriosamente, por la belleza material del libro), de *Cantata a solas* (especie de prolongación de *Anagnórisis*), y de los libros de poemas que dejo sin mencionar por no alargarme, hasta el último, *Día tras día*, publicado en este año 2005. Pero hay excepciones. Por lo menos en dos de esos libros pueden leerse poesías compuestas con todo el rigor del arte versificatorio. Uno de ellos es *Figura y secuencias*, donde se contiene una espléndida serie de sonetos eróticos de hechura impecable,

aunque, eso sí, extremadamente pecaminosos desde el punto de vista de la moral burguesa. La otra excepción es *Bisutería*, delicioso librito que no contiene sino versos ligeros, casi todos de rima consonante, hechos al parecer de un tirón: juegos, bromas, felicitaciones de año nuevo, de cumpleaños; en fin, sonrisas para los amigos. Quienes lean esta *Bisutería* tendrán la grata sorpresa de ver que Tomás, el poeta profundo de *Anagnórisis* y de *Cantata a solas*, es un bicho humano muy social, muy ocurrente, muy risueño.

Añadiré, rápidamente, que Tomás sigue siendo poeta cuando escribe prosa. Y en prosa ha escrito no poco, comenzando con *Primavera muda*, novelita de amores adolescentes, muy primaveral en efecto. En años posteriores ha publicado varios libros de relatos o cuasi-relatos, o más bien meta-relatos, que todo el tiempo le están picando la curiosidad al lector con sus repliegues y sus paradojas, y que se llaman *Trizadero*, *Personajes mirando una nube* y *Otro invierno*, este último de 1999. Y, sobre todo, gran número de ensayos. Ya mencioné su gran *Poética y profética*. En 98 publicó un volumen intitulado precisamente *Ensayos*, que reúne dos anteriores: *Actitudes* y *Contra-corrientes* (con un guión enfático entre *contra* y *corrientes*). Después han venido más, por ejemplo *Alegatorio*, donde la voz que nos habla es la de una especie de Antonio Machado que fuera contemporáneo nuestro y hubiera leído lo muchísimo que Tomás ha leído.

Pero ya es hora de hablar del premio Juan Rulfo. (Al decir Juan Rulfo no puedo menos de recordar que en 1959, cuando Tomás y yo hacíamos la *Revista Mexicana de Literatura*, nos dio Rulfo un fragmento de su novela primeriza, *El hijo del desconsuelo*, escrita aquí en Guadalajara hacia 1940, y de la cual no se conoce, que yo sepa, sino ese pedacito.) Bien. El premio Juan Rulfo es cosa solemne. Y solemne tenía que ser la ceremonia de entrega. Su marco es esta gran Feria Internacional del Libro, famosa ya en el mundo, multitudinaria muestra de la industria editorial de muchos países, amplísimo supermercado atestado de productos que le están diciendo al consumidor: “¡Cómprame, cómprame, llévame contigo!”

Pues bien, oigan ustedes. Tomás ha escrito y publicado una crítica muy severa de la industria editorial, diciendo de ella que ha venido a ser tan funesta para el escritor como para el lector. Dice que hay escritores (y cada vez más) que ya “no escriben para la lectura, sino para la edición, ni para el lector sino para el editor”; ocurre cada vez más que el ‘productor’ (o sea el editor) “no produce para el adquiridor, sino para el distribuidor”, de manera que, cada vez más, los lectores “no leen lo que desean, como tampoco el comprador compra lo que desea, sino lo que le adoctrinan que desee”. Y continúa: “Creo que es el deber no sólo de un escritor, sino también de un amante de la lectura, resistir a esa barbarie. Si un día la lectura se vuelve de veras y del todo consumo de libros, si un día todo el deseo del hombre se confunde con el deseo de consumo, habrá desaparecido lo que hace que valga la pena vivir.” Así las cosas, añade, “lo mejor que el escritor por lo menos puede hacer (subrayado: el por lo menos) es intentar restituir el contacto entre el lector y el escritor mismo por debajo o al margen de la gran industria editorial y de los ecos que ramifican su poder, desde la política cultural hasta la crítica periodística, pasando por las instituciones académicas”. Hasta aquí sus palabras.

Pero ¡qué utopía –se dirá–, qué ingenuidad, qué cosas tan ajenas a la realidad, qué visión tan idealista! En efecto, Tomás es un idealista, pero no es un bobalicón. Sabe lo que dice. Es un idealista porque tiene ideas. Sobre todo, no se limita a exclamar: “¡Ah, qué bonito sería prescindir de intermediarios y restablecer el contacto directo del escritor con el lector!”; ni se limita a sugerir que los escritores lo intenten. Expresa su idea en el acto mismo de hacerla realidad; lanza la teoría y a la vez la convierte en práctica. He aquí lo que se lee en el colofón de *El tiempo en los brazos*: “Este libro, enteramente diseñado, tipografiado, impreso y encuadernado a mano por el autor, se empezó a imprimir en su casa de Madrid en septiembre de 1995.” Repito: “enteramente diseñado, tipografiado, impreso y encuadernado a mano por el autor”. Y, en vez del *Laus Deo* de otros tiempos, lo que se lee al final del colofón es esto: “Alabada sea la artesanía.” Son varios los libros que Tomás ha hecho así, solo, “por debajo o al margen de la industrial editorial”. (El

colofón de la segunda parte de *El tiempo en los brazos* dice lo mismo, pero aquí, en vez de “en su casa de Madrid”, se lee: “en casa de su hija Inés, en México, en agosto de 2001”.)

Son una maravilla estas ediciones artesanales. Lo malo es que su tirada es minúscula: apenas una veintena de ejemplares. Para una tirada de siquiera 100 ejemplares, y no digamos de 1,000 o de 3,000, Tomás necesitaría ayudantes, artesanos como él, y esto nos retrollevaría a los tiempos de Gutenberg; estaríamos asistiendo al nacimiento de una industria. Por otra parte, la Gran Industria Editorial podría aparecerse a Tomás en figura de una gigante imponente y furibunda, diciéndole. “¡Ingrato! ¡Miserable! Dime, ¿a quién sino a mí debes tu fama? ¿Quién sino yo ha congregado esa muchedumbre de lectores que tienes?” No será ocioso explicar que en esta gran industria entran el Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Siglo XXI, Premiá, Joaquín Mortiz y otras editoriales de la ciudad de México, así como de Guanajuato, Jalapa y San Luis Potosí, y también de Madrid y de Valencia. Todas ellas le han publicado libros a Tomás. Su bibliografía, para hablar en jerga editorial, consta de unos 50 títulos, y lo que sucede es que casi todos están agotados. Me gustaría saber cuántos de ellos se le ofrecen al lector en esta magna Feria del Libro.

108

En realidad, creo yo, la hazaña artesanal de Tomás es más bien un juego. Un juego significativo, muy simbólico, pero un juego. Ha hecho a mano esos libros por el gusto de hacerlos. Para mí, el rasgo más sobresaliente de su carácter, lo que sobresale en su estructura mental y moral, es el entusiasmo, las ganas que le mete a todo cuanto hace; las ganas que ha metido en la *Revista Mexicana de Literatura*, en *Plural* y en *Vuelta*, en sus innumerables actividades académicas, en la dirección de la Casa del Lago, en la creación del Seminario de Traductores del Colegio de México, en su trabazón con la literatura de todo el mundo hispanohablante durante más de cinco decenios y, finalmente, en sus traducciones, que también son escritura, y que suman no sé cuántos miles de páginas impresas. La bondad de una traducción hecha por Tomás Segovia está siempre garantizada. Pero, más que las versiones de poetas (de Cesare Pavese, por ejemplo),

donde se diría que Tomás, por estar en su elemento, no ha tenido que sudar, habría que fijarse en las traducciones heroicas, no elegidas por él, sino forzadas, porque no sólo de aire vive el poeta. Fuera de serie están dos grandes hazañas: la traducción de los endiabladísimos *Escritos* de Jacques Lacan, y la muy reciente de las obras completas de Gérard de Nerval. Y rápidamente, antes de decir *etcétera*, menciono otros gustos de Tomás: le gusta la música, y se enseñó él solo a tocar la flauta dulce; le gusta tener un lugar de refugio, alejado del ruido mundanal, y con sus propias manos, sin más ayuda que la de un albañil, se hizo en Tepoztlán una casita en toda forma (¡hasta con alberca!); le gusta dibujar, y sus dibujos no desmerecen mucho junto a los de Ramón Gaya o Elvira Gascón; le gusta jugar en verso, y reúne estos juegos en su chispeante *Bisutería*.

Por encima de todo, o abarcándolo todo, está, desde luego, la actividad creadora de Tomás Segovia, su lucha constante con el Ángel, o, como él dice, la inacabable “búsqueda del origen y de una pureza original”, a lo cual añade: “En eso sigo buscando. Tal vez he encontrado algunas cosas, pero sigo buscando.” Su propósito declarado es éste: “Buscar exclusivamente y sin el menor desmayo la alegría y la luz.”

Antonio Alatorre

109

Siempre me ha causado inquietud la expresión ‘ser amigo de alguien’, ya sea cuando alguien me lo pregunta o cuando yo mismo la uso. Y es que ‘ser amigo de alguien’ es una afirmación que compromete tanto a quien lo dice como a aquel considerado amigo suyo. Uno no debiera poderla utilizar sin permiso previo del amigo así implicado, pues la amistad es un valor, una significación –para decirlo ya a la manera de Tomás Segovia– que requiere del acuerdo de los dos, del mutuo reconocimiento; no es una condición estable y establecida a partir de cierto momento, para siempre. Me atrevo a hablar de mi amistad con Tomás Segovia, con la esperanza de su venia; asumiendo nervioso el riesgo que implica esta afirmación, pero con la emoción

que me causa este raro momento en que lo que hemos vivido a lo largo de 35 años se ve conminado a ser dicho.

Hace mucho que pienso que Tomás es el más exigente de mis amigos. Tomás es como una llama permanentemente ardiente, que nos demanda abrasarnos con él, entregarnos sin subterfugios ni prevenciones a un decurso intelectual que, a la vez que seduce, exige. Seguirlo por todas las vueltas que suele dar cuando medita una idea, que puede llevarle meses y hasta años; responderle no sólo con la atención, sino con el esfuerzo de poner uno mismo algo en ese camino, recompensarlo, cumplirle –como diríamos en el lenguaje de nuestra tradición popular.

Pero, diría quizá Antonio Alatorre, ¡qué recompensa recibimos de él! Tomás nos seduce con su poesía y su pensamiento, nos pide entregarnos a su amistad, pero también se entrega en ella.

He de decir que mi amistad con él no es como la de Antonio Alatorre –de la que él habló ayer tan certera, honrada y sentidamente–, ni como la de tantos amigos suyos, de su generación, de su adolescencia o de su primera madurez. Para mí, Tomás comenzó siendo, y sigue siéndolo, mi *maître à penser*. Comenzó a principios de la década de los setenta, cuando volví de Alemania a El Colegio de México, después de haberme zambullido en la lingüística estructural. En un seminario dedicado a la discusión del estructuralismo y posteriormente, en muchos de los ‘seminarios de su ronco pecho’, que Tomás conducía libremente, sin ataduras ni formalismos académicos y, por supuesto, sin calificaciones ni certificados, en el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, fui penetrando en su pensamiento sobre el lenguaje, que puedo calificar, sin lugar a dudas, de una filosofía del lenguaje. Una filosofía del lenguaje nacida de su experiencia poética y de su conocimiento práctico, vivido, de las lenguas: del español, por supuesto, pero también del francés y del inglés.

A Tomás, sin olvidar a Klaus Heger, mi maestro alemán, le debo aprender a pensar. Mi propio trabajo con el lenguaje se ha nutrido de su pensamiento y de su manera de pensar. Pero además admiro en él su coherencia ética e intelectual, la libertad radical con que concibe el

mundo y ofrece ideas acerca de él: de la literatura, de la lingüística, de la filosofía, del arte, de la política. Un pensamiento que subvierte, pero no un pensamiento anárquico; suficiente y deslumbrantemente lúcido como para no ser simplemente anarquista.

A Tomás le debo no sólo las actividades de la Casa del Lago, cuando era yo un estudiante de preparatoria que comenzaba a interesarse por la vida intelectual de México, sino los autores que me llevó a leer y que hoy forman parte del propio *humus* de mis pensamientos: Bachelard, Monod, Atlan, Grangier, Castoriadis, Levy Strauss, Sperber, Clastres, Ricoeur, Frances Yeats, y tantos más que van apareciendo en muchas tardes de conversación en Tepoztlán, en México, en Ria o en Madrid.

Como ven, me he apartado del tema central de estos homenajes, que es el Tomás poeta. No soy yo quien podrá resaltar de la mejor manera el camino que lleva de *Anagnórisis* al *Ceremonial del moroso*, o de ese trayecto vital que va del *Cuaderno del nómada* a la cesura de *Salir con vida*, hasta alcanzar un verdadero estado de gracia en *Día tras día*. En cambio, quisiera destacar al Tomás ensayista. Me tocó presenciar la elaboración de *Poética y profética*, su gran ensayo acerca del lenguaje, del simbolismo y del sentido, muy poco comprendido en su día, incluso cuidadosamente eludido por la academia literaria mexicana y ciertamente ignorado por el pensamiento lingüístico internacional (esto último no es de extrañar, en una lingüística que se ha venido alejando cada vez más, precisamente, del sentido).

Poética y profética, como recientemente *Recobrar el sentido*, concentra sus meditaciones sobre el lenguaje, pero sobre todo sobre la significación, es decir, sobre la actividad humana de dar sentido a las cosas y a las experiencias. Escrito el primero en el contexto del formalismo al que dio lugar la lingüística estructural y abrasado tan alegre como trivialmente por muchos estudios literarios, es una lección sobre el signo, el símbolo y el mito. Escrito el segundo en años más recientes, penetra en dos de sus meditaciones más constantes: la del deseo y la de la crítica del Estado como representación de la sociedad. Si *Poética y profética* debiera seguir siendo un libro de cabecera para estudiosos de la literatura y para lingüistas; un libro para volver a él

periódicamente y volverse a bañar en las aguas de un pensamiento libre y original que toca lo más profundo de la filosofía del lenguaje, *Recobrar el sentido* invita, diría yo que con perentoriedad, a pensar el deseo en esta época en que la sexualidad humana se ha instrumentalizado y, paradójicamente, la moral social se ha vuelto más roma. El segundo conjunto de ensayos en este libro, dedicado a ‘La palabra inobediente’, son aportaciones profundas al pensamiento acerca del Estado, la representación y la democracia.

Ayer destacaron su amor a la artesanía. No es una mera circunstancia del poeta y el pensador, sino que la artesanía, entendida como oficio, es parte central de su vida. El Tomás de la vida práctica es un artesano, un constructor. Recuerdo un día en que me dijo que se siente satisfecho de una jornada de trabajo cuando al final del día se ha acumulado en su escritorio un buen rimerero de páginas escritas; de poesía, de ensayo o de traducción; cuando esas páginas semejan las hiladas de ladrillos que pone un albañil para ganarse el jornal. Ha sido el constructor de su casa en Tepoztlán (sus amigos bromeamos, diciendo que la hizo por entero con su navajita suiza), aunque una vez se le cayó un balcón; el que compró una casa campesina en el Rosellón –con los bastiones de los cátaros y los Pirineos españoles en el horizonte– y proyectó durante meses una gran escalera de caracol para ella; el que planeó una quilla retráctil para un velero; el que puso una gran bolsa de agua en el techo de una camioneta que le servía de casa en sus viajes por el sur de Francia, y se le fue de bruces a la primera enfrenada. Es ese Tomás que todas las mañanas, en su casa de la huerta de Murcia salía a echar a andar su planta eléctrica y la bomba de agua de la acequia para poderse bañar, pues vivía a finales del siglo XX en las condiciones humildes de finales del XIX. Es ese Tomás de vida austera, casi de cartujo, con la que defiende su libertad. Ese es mi amigo, que no deja de ser mi maestro. Creo que puedo decir, como el poeta anónimo de Tenochtitlán, “¡Oh amigo mío, acaso de verdad, amigo mío!”.

Luis Fernando Lara

Carta abierta a Tomas Segovia

Introducción

No aspiro a ser ‘políticamente correcto’, pero me agrada que esta mesa redonda de *Amigos de Tomás Segovia* esté moderada por una mujer. Tomás se enamoró por primera vez cuando tenía 12 años y vivía en Casablanca. A partir de entonces y hasta la fecha siempre ha vivido hechizado por la mujer. Hace poco le oí decir que se llamaba Tomás Segovia de los Reyes y, con coquetería, agregó... y de las reinas. Gracias, pues, a Cecilia García Huidobro, que ha venido desde Chile para estar con nosotros.

Tomás amigo, amigos todos:

Tomás ha dicho que “la amistad es un vínculo que nos hace sentir en familia y nos permite compartir con alegría el aire que pasa”.

Al iniciar mi participación en esta mesa quiero, en primer lugar, evocar a Ramón Gaya, amigo ejemplar, y en su figura rendir un homenaje silencioso a todos aquellos que fueron y ya no están. Tomás conoció a Gaya en 1947 “cuando el mundo se había salvado y la vida maltrecha renacía”. El encuentro ocurrió en el estudio que la también pintora Soledad Martínez tenía en la azotea de un edificio cercano al Paseo de la Reforma. En aquellos tiempos la Ciudad de México era realmente la región más transparente del aire. Tomás ha dicho que Gaya “no sólo le enseñó un poco de pintura sino muchas otras cosas” y es que durante varios años salieron juntos cada mañana “en busca de un sendero arriesgado, pero central, el sendero impecable de la vida”.

Ramón y Tomás, Tomás y Ramón, espíritus afines que en forma paralela fueron construyendo una obra única y excepcional por su esencialidad y su verdad, y la fueron consolidando a lo largo de los años siempre a contracorriente, al margen de la cultura oficial y de las modas, ajenos al bullicio ensordecedor de nuestro tiempo.

Ramón pintó un retrato a Tomás joven en 1949, que hoy se encuentra en el Museo Gaya de Murcia, y dibujó varias viñetas para las portadas de algunos libros escritos o traducidos por Tomás. La primera fue en 1954 para la primera edición de *Primavera muda* publicada por la editorial *Los presentes*, que fundó y dirigía Juan José Arreola. La última para la edición española de *Día tras día* impresa por *Pre-textos* el 8 de octubre de 2005, apenas una semana antes del fallecimiento de Gaya.

¿Cuántos de ustedes saben que Tomás aprendió a pintar y dibujar ‘chapucerías’, como él las llama, al lado de Ramón Gaya? He visto dos buenos bodegones al óleo en casa de su hija Inés. Un goauche pintado en Sorede, Francia, es la ilustración de portada que acompaña la recopilación de su poesía hecha por el FCE en 1998. Algunas viñetas de Tomás se encuentran en la primera edición de *Luz de aquí* publicada por el FCE en 1958 y reeditada de manera facsimilar en noviembre de 2005, y en la antología poética *En los ojos del día* de Galaxia Gutenberg, que se publicó en España en 2003. En el Taller del poeta editó tres sonetos votivos con tres xilografías suyas en 1998 y dos poemas tropicales con dos grabados también suyos en 1999.

114 | Lo que Tomás ya no quiere expresar en público (perdón por mi indiscreción) son sus opiniones sobre arte moderno. En la intimidad me ha confesado que Manet es una especie de Goya adaptado para señoras francesas, que los cuadros de Mondrian son visualmente muy parecidos a los sarapes de Oaxaca y que Miró sólo sabía diseñar cajas para chocolates. Estas opiniones, que parecen ocurrencias ingeniosas, son en realidad reflexiones serias sobre la representación y el significado en la obra de arte, y sobre el vacío y el sin sentido que él encuentra en el arte contemporáneo. En unos de sus cuadernos aparece una anotación de 1964 que dice: “en la obra de arte la significación alcanza el ser”. Sus ideas sobre arte concuerdan, en gran medida, con las de Giorgio Agamben, otro amigo de Gaya, que en su libro *El hombre sin contenido* expresa que “mientras el nihilismo gobierne secretamente el curso de la historia de Occidente, el arte no saldrá de su interminable crepúsculo”.

Tomás es un gran conversador. Cuando lo escucho pienso en Scherezada reencarnada y el rey Schahariar, que somos sus amigos. Estoy seguro que todos los aquí reunidos están de acuerdo conmigo. Tomás, parodiando a Miguel Hernández, se burla de sí mismo y dice que cuando está con sus amigos es ‘el rollo que no cesa’.

Suele ser memorioso y memorable al mismo tiempo. Tomás habla en un poema de la ‘sensatez santa’ de Ramón Gaya. Al hacerlo nos habla también de la ‘sensatez santa’ de Tomás Segovia. En un capítulo de *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss relata cómo después de muchos años de trabajo y de estudios se halló “a solas frente a algunas convicciones rústicas que no difieren mucho de las que tenía a los 15 años”. Esta sensatez y esta coherencia las ha tenido Tomás desde que empezó a escribir a los 16 años. Tomás es, en efecto, la personificación de la sensatez. Sensatez significa sentido y para él ‘recobrar el sentido’ es una forma de ‘volver a la propia conciencia’. A Tomás no le interesa provocar adhesiones o rechazos. Lo que quiere es suscitar revisiones y dudas, reflexiones y polémicas. Quizá lo que más le gusta es, armado con la espada del sentido común, romper el cascarón del lugar común. A Tomás no le agradan las ideas fijas, las doctrinas, los dogmas, las convicciones formalistas, las manipulaciones, las mentiras, los engaños. Por ello detesta a los políticos como Bush y asociados. No escribe para hacer poemas o ensayos; escribe para entender el mundo. Una vez me dijo que ‘poesía que no sirve para vivir no es poesía’. A Tomás sólo le interesa rescatar el deseo entendido como motor fundamental de la vida. El deseo, cuando es auténtico, le da sentido y valor al tiempo humano. Para él, ‘un hombre sin deseo es un hombre literal o metafóricamente muerto’.

Tomás ha conversado conmigo en sus casas de Madrid y México (La de Madrid exhibe en el recibidor una tabla pirograbada que dice *Mesón del Segoviano* y recuerdo que en la Cava Baja del antiguo Madrid estuvo desde el siglo XVII la famosa *Posada de San Pedro*, que después se llamó *Mesón del Segoviano*. En esta mesón se dió en el año 1927 un banquete en homenaje a Grandmontagne en el que hablaron, entre otros, Azorín y Antonio Machado). Tomás también

ha charlado conmigo en el Paseo del Río, donde se gestó el *Ceremonial del moroso*; en el café Comercial de la glorieta de Bilbao y en el café Moheli de Coyoacán. Siempre que se interroga está buscando la verdad. Y cuando nos ofrece su palabra errante e inobediente, nos está ayudando a encontrar nuestra propia verdad.

Creo que este es un buen momento para contar como se inició la carrera literaria de Tomás. El mismo lo ha relatado: su profesor de literatura en el primer año de bachillerato de la Academia Hispano-Mexicana le solicitó al grupo una pequeña redacción. Después de leer la de Tomás, exclamó: ‘¡chicos, tenemos un escritor!’ Esto fue suficiente para que Tomás abandonara el fútbol y se pusiera a leer como un descosido cuanta poesía caía en sus manos.

Otra anécdota de aquella época es la siguiente: el director de su escuela anunció a los alumnos que se había abierto un concurso escolar panamericano sobre el tema de la invención de la imprenta. Tomás escribió un texto breve, enlazando una historia real de palomas que caían en el patio de su casa con la invención de la imprenta. El director le desaconsejó concursar con aquel escrito tan lírico y tan poco documentado; pero Tomás decidió resistir a la censura y enviar su trabajo. No ganó el primer premio, pero sí el único que cayó en México.

Tomás se ha descrito a sí mismo “como un poeta particularmente artesanal y como un ‘editor’ particularmente artesanal”. Sabe que editar poesía es una actividad bella y ejemplar, una forma de resistencia ante la ideología dominante y el neoliberalismo globalizado, en resumen, una forma de humanizar el mundo. Es importante decir estas cosas en una feria del libro como ésta porque hay que luchar contra la idea del libro como mercancía desechable. Con ayuda de la mercadotecnia es posible crear una demanda de libros que nada tiene que ver con el deseo de la lectura. Tomás quiere que “el escritor no sea un simple proveedor y que el lector no sea un simple consumidor”. Con esta idea en mente Tomás ha editado en el Taller del poeta tres cuadernos de notas escritas entre 1956 y 1998 con el título general de *El tiempo en los brazos*; una reimpresión de *Cantata a solas, Lapso y Orden del día*; y otra de *Bisutería*.

El origen de los cuadernos de notas se halla en una extraña costumbre adolescente, que él ya narró en alguna parte. Varias veces se le ocurrió vaciar sobre algún banco de algún parque o sobre alguna mesa fortuita el contenido de sus bolsillos y apuntar en algún trocito de papel más o menos sucio y arrugado, y debidamente fechado, el ‘inventario de sus bolsillos’. Estos cuadernos no son en sentido estricto un diario íntimo, sino un ‘almario’, es decir, testimonios autobiográficos que revelan claramente que escribir para Tomás siempre ha sido una forma de reflexionar sobre su existencia.

Todos estos libritos “fueron enteramente diseñados, tipografiados, impresos y encuadernados a mano por el autor en su casa de Madrid o de México entre 1995 y 2001”. Algunos son sólo tiradas de 20 ejemplares, que Tomás repartía entre sus amigos. El colofón siempre termina con la frase ‘alabada sea la artesanía’.

En la página legal aparece esta leyenda: “Este libro no se cobra, como no se cobra una palabra dicha a alguien o a todos. Puede citarse, copiarse, usarse y prestarse libremente siempre que no se cobre a su vez por ello, sin más limitación que el respeto a la dignidad del autor, de su nombre, de su personalidad y de sus ideas. Derechos reivindicados. Copyright libre.”

Otro aspecto poco conocido de Tomás es su afición y dedicación a la música. Supongo que la descubrió poco tiempo después de llegar a México, escuchando las estaciones de radio XELA y XEN, que en aquella época sólo transmitían música clásica. A los 15 años él y su hermana Marta tuvieron un violín. Haciendo trabajos de encuadernación y mecanografía lograron costearse tres o cuatro clases básicas con un abogado español que por necesidad las impartía. Poco después una amistad de su tío Jacinto dejó en su casa un piano y Tomás, de manera autodidacta, aprendió a tocar el primer cuaderno del *Microcosmos* de Bela Bartok.

Durante su adolescencia, que él describe como “prodigiosamente solitaria, soñadora y vagabunda”, le gustaba ir a la entonces lejana plaza de Chimalistac en el sur de la Ciudad de México e imaginar que iba a ser compositor. Su Opus 1 se iba a llamar precisamente *Sonata*

a *Chimalistac*. Desistió cuando se dio cuenta de que los primeros acordes que sonaban en su cabeza de esa obra en ciernes pertenecían a Tchaikovski.

Ya siendo director de la Casa del Lago de la UNAM conoció a un joven músico recién llegado de Alemania, que le animó a tocar la flauta dulce. Aquel joven músico era Eduardo Mata y la primera pieza que aprendió a tocar, también de manera autodidacta, fue una sonata para flauta y bajo continuo de Handel.

En 1962 viajó a Uruguay y allí retomó durante algún tiempo sus clases de violín. Cuatro meses más tarde pudo tocar con su maestro el movimiento *largo ma non troppo* del concierto en re menor para dos violines y orquesta de J. S. Bach. No se si Pancho, que entonces era un niño, se acuerde de aquellos alardes de virtuosismo de su padre.

En la actualidad Tomás sigue tocando la flauta dulce casi todos los días (siempre viaja con ella). No dejan de sorprenderme todas estas hazañas en el único mexicano que yo conozco que al tener que revalidar el bachillerato a título de suficiencia fue reprobado simultáneamente en solfeo y gimnasia. También me llama la atención que, siendo tan importante la música en la vida cotidiana de Tomás, existan pocas referencias musicales en su obra. Apenas tres poemas: *Musiquilla*, *La música* y *Oyendo música*; y dos textos breves (*Cumpleaños musical* y *Regalo de un disco*) en el libro *Bisutería*.

En una carta dirigida a Juan García Ponce desde París el 27 de septiembre de 1965 Tomás decía, entre otras cosas, que el poeta “es el albañil que alza las casas en la orilla”. Hablemos pues de Tomás Segovia albañil.

Hace muchos años diseñó y construyó con ayuda de un peón una casa en Tepoztlán, Morelos, que incluía piscina y que hoy habita su hijo Rafa. Más tarde realizó modificaciones mayores a una casa del siglo XVIII en Ria, en la región del Rosellón. Posteriormente rehabilitó con sus manos una casa rural en la Huerta de Arriba, entre Blanca y Abarán, en Cieza, Murcia. En fecha reciente hizo la maqueta para otra casa que piensa construir en el pinar de Marugán, provincia de Segovia. Allí quiere recorrer los caminos vecinales en una bicicleta de motor

llamada *Velosolex*, que es semejante a la que utilizaba cuando vivía en la Cataluña francesa. Y todo esto lo logra siempre con ‘curiosidad y preguntando’.... “porque el poeta, gracias a sus artes, al fin hace su casa en todas partes”.

Hace poco tiempo me regaló un DVD que contiene su primera obra como videoasta: una visión poética sobre los amaneceres en Madrid, que él presencia cada mañana mientras camina. Estoy seguro que esta nueva actividad nos brindará muchas sorpresas, como las que nos depara su interés por la Ciencia.

Tomás, debo terminar. Creo que toda tu obra, que funde Romanticismo y Renacimiento, es un rostro maravilloso e inclasificable del destino humano. He querido ser fiel a tus ideas y quizá, he abusado demasiado del copyright libre. Hermano, más que amigo, espero que no me dejes de hablar por ello. Muchas gracias.

Haroldo Días Angulo

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL PAN DE PANAMÁ

*Ana María Jaramillo**

La conocí en casa de unos amigos, en una fiesta de esas que se recuerdan nebulosas por el alcohol, el calor político, las discusiones filosóficas y las ganas de ligar pronto. Ella estaba en un rincón, vestida de blanco, el cabello negro y una mirada escurridiza como queriendo pasar inadvertida sin conseguirlo. Era hermosa, nada convencional, pero hermosa. Movía un vaso con un trago de whisky directo, lo contemplaba distraída, sin expresión de gusto ni de rechazo. Mojaba lentamente sus labios y de vez en cuando distribuía sobre ellos su sabor con la lengua.

Los hombres solos fueron haciendo un corrillo en la otra esquina del salón y lanzaban miradas furtivas sobre la misteriosa mujer. Sus voces bajaron; curioso me uní a ellos. Se llamaba Juana Morales, venía de un país sudamericano, era soltera, tenía dos hijos de padre desconocido, murmuraban juguetones mis amigos. Yo no podía dejar de mirarla, en esta vida, y en otra cualquiera, a mis treinta y tantos años o a mis sesenta, ella siempre llamaría mi atención. Su físico y su manera de estar en el mundo siempre, insisto, me atraerían.

No sé cómo fui elegido para hablarle, entre todos decidieron que era el de mayores posibilidades de sobrevivir a un acercamiento. Yo sólo pensaba en cómo abordarla. De una cosa pasé a la otra y cuando me di cuenta ya estaba frente a ella. Tartamudo le pregunté: ¿En qué piensas cuando saboreas un whisky puro? Ni te lo imaginas, me respondió. Con esas simples palabras inició el último día del resto de mi vida.

* Escritora.

Recordar aquel momento es lo único cierto que tengo para justificar lo que nos pasó después. Saber de antemano que cada vez que la encontrara me gustaría, ayuda a explicar por qué nunca pude dejarla, hasta que ella me dejó para siempre.

Fue amor a primera vista, tal vez esto suene muy convencional, sin embargo, fue lo que ocurrió. Especular hoy sobre lo que me gustó de ella o qué fue lo que ella vio en mí, sería mentir. Nos gustamos, nos fuimos juntos de la fiesta, hicimos el amor, y ya no nos separamos hasta que ocurrió la tragedia. Creo que me quiso a su manera. ¿Cuál era su manera? La de ella. Cuando desprevénidamente nos unimos a alguien, no se piensa en el futuro, se deja fluir el presente, el hoy habla, uno se siente vivo, respiramos, es magnífico. La pasión se impone, los cuerpos hablan, el sol entra por las ventanas y nosotros retozamos como dos orates, sin pasado ni futuro, felices. Comimos pan caliente en la cama. A partir de ese día muchas veces comimos pan caliente, a ella le encantaba, así como le encantaba suspirar y perderse en quién sabe qué pensamientos. *Mi Juana Morales* fue mía.

122 | Nuestro compromiso fue total, estábamos entregados el uno al otro. En ese momento la única condición que ella puso me pareció irrelevante y me vino de maravilla: sin preguntas sobre el pasado, sin celos retrospectivos. Acepté pensando que era una excelente idea dada la larga lista de aventuras recientes que circulaban por el entorno y sobre las que yo prefería no dar explicaciones: esposas de amigos, secretarias, compañeras de viaje, encuentros casuales en algún bar; en cambio ella llegaba con dos hijos y ningún hombre a la vista sobre el cual dar explicaciones. Qué situación más cómoda para mí, pero una mujer sin pasado es igual que un cheque en blanco con fondos ilimitados: al principio emociona, luego incomoda y por último enloquece. Y eso fue exactamente lo que me pasó.

Con el tiempo la curiosidad fue penetrando en nuestra relación, aunque de manera diferente. Ella obtuvo informes de forma oblicua. Porque Juana sí mantuvo imperturbable el compromiso: jamás hizo una pregunta sobre mi pasado, no hacía falta, le bastaba mirar a una mujer en una fiesta o en una cena para comprender la clase de relación

que nos había unido, lo cual era suficiente para apartarse y evitar todo contacto. Era arisca, reservada y suspiraba con nostalgia cuando algo parecía desagradarle de la relación. En cambio yo, acelerado, creía que ella evocaba momentos felices con otros hombres, algún amor imposible, una relación frustrada por la situación política de su país, por sus hijos. Quizá recordaba al padre de los niños. La ausencia de preguntas, prohibidas por aquel absurdo convenio, hacía que me tornara violento: entonces la acusaba de cosas increíbles o descabelladas como, por ejemplo, de haber ejercido la prostitución o de ser una secuestradora o una prófuga de un penal asiático. Esto se debía a que no tenía ninguna información sobre su pasado, aunque poco a poco me dejó conocer sus habilidades: ella era capaz de falsificar casi cualquier documento, sabía abrir cerraduras con ganzúas. En una ocasión fuimos al rancho de un amigo y descubrí que las armas de fuego le eran muy afines. Con una destreza digna de más amplias reflexiones, en un viaje a Nueva York se dedicó a recorrer joyerías. Pedía ver diamantes y esmeraldas, distinguía sus cortes y calculaba su valor, mientras que yo atónito y temeroso, recibía una clase de cómo robarlos, si de pronto era mi capricho. ¡Qué maestra!

Volví con los nervios destrozados de aquel viaje. Aunque decía llamarse Juana Morales, de origen paraguayo y, según su pasaporte, su última escala, antes de llegar a México, fue Panamá, yo no le creía nada. Panamá era una gran incógnita en la vida de Juana y en la vida de cualquier persona. Cuando le preguntaba qué había hecho allí, ponía cara de boba, suspiraba profundo y buscaba algo de comer en el refrigerador. Yo amaba a Juana Morales, aunque le temía. Al principio de nuestra relación imaginaba que si le era infiel podía cortarme mis partes nobles o hasta matarme y hacer algún ritual perverso con mi cadáver. Con rabia y recelo pensaba que ella nunca rezaba, a lo mejor pertenecía a alguna secta satánica.

El resentimiento y los celos fueron creciendo al mismo ritmo que mi amor, mis nervios se fueron adaptando de tal forma que pronto me arriesgué a desafiar mi propio miedo, a ofender al objeto de mi amor, y le fui infiel con mi asistente. No lo viví como una experiencia

grata, pero me dio un aire de libertad. Ya no dependía de Juana, de sus caricias, de sus cuidados, de sus silencios. Era reconfortante darle una lección.

Al poco tiempo de conocerme se había instalado en mi casa, trajo a sus dos hijos –nunca supe de dónde–, que en aquel entonces tenían dos y cinco años, limpió y arregló con eficiencia el espacio. Pronto consiguió empleo en una compañía de seguros, valuaba joyas y piezas de arte, era la mejor, la adoraban en su trabajo. No sé de dónde consiguió referencias para su empleo, a lo mejor me usó a mí sin que lo supiera. Era una maldita. ¿Era una maldita?

Vivió en México y conmigo como si siempre le hubiésemos pertenecido. Casi de inmediato fue una próspera ejecutiva, se desempeñó como una excelente madre y ama de casa, fue una magnífica esposa, una amante sorprendente. Pero yo la amaba y le temía. No tengo más que adjetivos para demostrar mi admiración hacia ella. Sabía cocinar, dirigir, administrar, entender a las personas y nunca juzgaba a nadie, ni siquiera a mí. Se divertía mucho con los niños, sus risas llenaban todos los espacios.

124 | Estaba seguro: algún día me iba a abandonar. Era hermosa y sabía demasiado. Llegaría el momento en que un hombre malo regresaría de su pasado reclamando esos dos niños, que ya tenían siete y diez años. Crecieron seguros a nuestro lado, los amé como si fueran míos, al punto que nunca deseé tener hijos propios. Abandoné a mis amigos y a mi propia familia. No volví a jugar dominó ni a mis clases de tenis que tanto me gustaban. Mi vida social se arruinó por completo. Yo era feliz con ellos. Ella no intimaba con nadie. Estaba dedicada por completo a nosotros.

Cinco años de dicha y de infierno. De celos y de incertidumbre. De silencios y deducciones desesperadas. Eran esos suspiros y ensueños los que me hacían dudar de ella. ¿En qué pensaba cuando tenía esas extrañas regresiones? Seguro evocaba los momentos felices con algún amante panadero, porque después de esos éxtasis desaparecía por unas horas e invariablemente regresaba con una bolsa de pan recién horneado, que generosa ofrecía como si se tratara del mejor manjar.

Era pan de sal, porque ella no se perdía en las ofertas del maravilloso pan dulce mexicano. No, ella invariablemente compraba pan salado. Yo llegué a odiar el pan caliente. ¡Qué equivocado estaba! ¡Que Dios me perdone!

En aquel entonces estaba seguro de que mi amada tenía una mente criminal. No, no sólo una mente criminal, estaba convencido que ella misma era una criminal. Mi apreciación se debía a que Juana, con el mayor desparpajo, descifraba un delito por complicado que pareciera, se interesaba en la nota roja, divertida criticaba a las autoridades por su incompetencia y falta de olfato, apostaba sobre la forma como había sido operado cualquier robo, secuestro o asesinato, especulaba sobre sus móviles, sobre las armas empleadas, la ruta de escape, la ayuda interna –si es que la había habido– y todo tipo de detalles que como arquitecto jamás me interesaron. Pero desde que vivía con ella mi percepción de la realidad había cambiado. Aprendí que existía un submundo que nos observaba, que delinquía, que conspiraba, que acechaba, que ya formaba parte de nosotros, porque en más de una ocasión seguí a Juana, revisé su correo, escuché sus conversaciones, aunque debo aclarar que sin ningún éxito. Jamás pude probar una conducta impropia en Juana, pero eso no la exime de culpa. El submundo y yo formábamos parte de su juego, cualquiera que éste fuera.

No se podía confiar en Juana, porque a ella le encantaba que se fugaran los presos de las cárceles, decía que para eso eran las cárceles, para fugarse, y los bancos estaban para ser asaltados, el seguro pagaba, ella lo sabía perfectamente, a eso se dedicaba, a trabajar en una aseguradora. Lo decía frente a los niños y yo explotaba. Era una antisocial. En esos momentos no podía soportarla, se convertía en un pésimo ejemplo para cualquiera. Alguna vez fue una prófuga y una asalta bancos. Llegó a celebrar que explotaran las torres gemelas y estaba esperando ver caer el Big Ben. Pero yo la amaba. Uno siempre podía contar con ella. Era dulce, dedicada, me cuidaba cuando me sentía enfermo y me perdonaba todas las ofensas con decirle: “¿Me perdonas? Me ganó el mal humor, me sobrepasé.” Y ella respondía: “Sí claro, ya lo olvidé.” Y en serio, lo olvidaba. Un día le dije que me había gastado

todo su dinero, ella me preguntó serena por qué lo había hecho, y yo, retándola, respondí: “estaba enojado por tus silencios y tus suspiros evocadores. Quiero respuestas”. “Mientras sólo se trate de dinero está bien, no importa, conseguiré más”, me respondió. Y así fue, trabajó más. Era una reina.

Yo amaba a sus hijos como si fueran míos y no puedo vivir sin ellos. Qué castigo más grande me impuso Juana. Nunca calculé que mis acciones nos llevarían a esta tragedia. Cuando rencoroso y lleno de inseguridad la acosaba, veía cómo ella rehuía la confrontación, animado la agredía más. Dejaba a un lado el temor que le tenía y llegué incluso a intentar ahorcarla. Me gritó que se iba a vengar. Me reí. Ese día me emborraché, volví a casa muy valiente después de ponerle el cuerno con una de las dibujantes de mi despacho. Envilecido por tantas malas acciones me atreví a acusarla de ser una delincuente. Con voz cansada me respondió que al día siguiente tenía un viaje de negocios a Guadalajara, que ya había dispuesto todo en la casa. Se fue con un adiós frío en los labios.

Regresó una semana después. En ese tiempo robaron en Guadalajara el Museo de Arte Virreinal, que además exhibía en préstamo una corona de oro y esmeraldas de la Virgen de Quito. Un robo magistral dado el cerco de seguridad. La ciudad estaba de luto, las piezas eran invaluable. Creían que el robo era por encargo, que había actuado una banda internacional y que el botín ya no se encontraba en el país. Una mujer dirigía la banda, según testigos de los hechos. Enloquecí.

Ella negó todo, se dijo inocente, para mi tranquilidad tuvo a bien explicarme con pelos y señales cómo, según ella, se realizó el robo, los errores que cometieron y por qué ella no pudo haberlo hecho; era el colmo del descaro. Ignoré sus argumentos, como un débil mental me dediqué a hacerle la vida imposible: borré sus archivos de la computadora, desaparecí su ropa favorita, cambiaba sus medicinas de frascos, la contradecía en público, la citaba en cruceros muy concurridos de la ciudad y la dejaba plantada, le seguí siendo infiel pero ahora se lo dejaba saber, le rompí todos sus cds de Frank Sinatra –su cantante favorito–, me gasté nuestro dinero en cosas inútiles y le dije que no

la amaba. Juana reaccionó con serenidad. Me informó que me iba a abandonar. Sólo partiría con los niños y unas pocas maletas, incluso me dejaría el dinero que había quedado en las cuentas bancarias y la casa que compramos entre los dos. Yo volví a enloquecer. La amenacé con entregarla a la policía, con quitarle a sus hijos, con deportarla al país de donde diablos dijo provenir. Juré aplicarle todo el peso de la ley. Al fin vi el odio en sus ojos. Tuve miedo. Un miedo profundo. Un miedo que ya no se me quitó. “Lástima Pedro Rodríguez, mírame bien, porque es la última vez que lo vas a hacer”, me dijo dándose la vuelta. Se dirigió al baño de la habitación, del que ya no salió.

Fui un tonto. Mientras esperaba que abriera la puerta del baño, ella se había escapado por una pequeña ventana que ventilaba la ducha. Trepó al techo como una culebra silenciosa y volvió a entrar a la casa recuperando a los niños. Mientras le rogaba que me perdonara ante la puerta del baño, ellos huían antes de que yo reaccionara. La prófuga me dejó en la puerta de la casa una breve nota, a manera de despedida, y en respuesta a esa incansable pregunta que le hice por cinco años cuando suspiraba, se embelesaba y parecía perderse en pensamientos, recuerdos y evocaciones. La maldita nota, en aquel momento, no me dijo nada.

Cuando yo, celoso, le exigía una reacción, ella salía a la calle y regresaba cargada de pan recién horneado. Siempre he preferido las tortillas, pero ella dice, o decía, no sé qué pensar en estos momentos, que las tortillas son unas mata-pasiones, porque un hombre que come con las manos y huele a cal con chile y maíz chicho mata cualquier instinto sexual. Me hacía lavar las manos y la boca muy bien antes de cualquier aproximación; en cambio yo no tenía nada en contra de su pan fresco. La vida es injusta y discriminatoria, las sureñas son algo especiales con el maíz. No sé si ella era sudamericana o de dónde era, lo único cierto es que le gustaba el pan, y ahora que reflexiono sobre esto, por la lacónica nota que me dejó, me siento ridículo y ya no le encuentro el gusto a las tortillas.

Jamás imaginé el desenlace trágico de nuestra relación. Conser-
vé una remota esperanza de encontrarlos, por eso viajé a Panamá.

Extrañaba, y aún extraño, la risa y los alborotos de los niños, me hace falta la presencia de Juana, no puedo vivir sin esa antisocial a mi lado. No sé por qué no cargó conmigo también. Quería este castigo para mí. Por mi tontería, por mi incompreensión, por mi mente pequeñoburguesa.

El viaje a Panamá fue un desastre. Una foto de Juana con los niños fue mi carta de presentación. Con ella en la mano recorrí cada rincón de ese país. Visité hoteles, pensiones de mala muerte, prostíbulos, bares, joyerías, centros comerciales, bancos. Siendo arquitecto y a pesar de tener un interés profesional ignoré la zona del Canal. Fui a Colón, conduje hasta la frontera con Costa Rica. Desesperado indagué en cada una de las panaderías para descubrir que el pan de Panamá es blanzuzco, delgado, que tiene una capa harinosa por encima, que todo el tiempo sacan pan fresco –tal vez para que no se humedezca con el clima o porque a la gente le gusta así, ¿quién sabe?–, que allí el pan es muy aromático y según los entendidos sabe delicioso. Pero eso a mí me tenía sin cuidado, para que me prestaran atención esos alzados panameños tenía que comprar algo, entonces salía con mi bolsa de pan, a fuerza lo olía, y de vez en cuando lo probaba, e invariablemente pensaba en Juana y en los niños, mis niños...

128 | ¿Por qué, Juana? ¿Por qué algo tan insoportable? ¿Por qué no me llevaron con ustedes? ¿Cómo pude haberme equivocado tanto? ¿Quién eras en realidad, Juana? ¿Por qué perdiste el impulso vital?, ¿te cansaste? O no lo perdiste y volviste a empezar en otra parte sin mí... Cuando me llamó la policía me quedé paralizado, creí que se trataba de una broma, repasaba en mi mente la información y pedía al tiempo que se regresara, que me regresara a mí mismo para no pronunciar las palabras malditas: No, Juana, te amo, no te voy a denunciar, jamás podría hacerlo, no te explotes con los niños, no vuelas todo, no desaparezcas del mapa mi oficina ni los niños ni a ti, por favor Juana, perdóname, era una broma...

Una breve nota de despedida a guisa de explicación, el simple recuerdo de toda una pesadilla. Esa nota era la terrible evocación para un hombre insensible y celoso como yo, que convirtió en motivo de persecución los suspiros de su mujer.

A mi regreso de ese viaje infernal me sumí en una fuerte depresión. La policía no pudo confirmar la muerte de Juana ni la de los niños. El equipo forense no logró determinar si había restos humanos entre los escombros del edificio. Tal era el grado de destrucción, el caos. Días después pude confirmar que Juana no había participado en el robo de Guadalajara.

Intenté borrar su recuerdo con una vacuna apropiada: entré a una panadería del barrio, su favorita, –aunque debo aclarar, ninguna la satisfacía–, tuve una revelación: ningún pan en el mundo huele igual al de Panamá... A eso se referían los extravíos de Juana, sus suspiros, sus embelesos. Debo acompañarla. Fui un canalla. Al fin comprendí la clave de su última nota, a veces uno necesita anclarse a algo, a un leve olor, por eso su mensaje póstumo, y el mío: El pan de Panamá.

©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 HUMANISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

*Sofía Reding**

Hace poco, Claude Lévi-Strauss recibió el XVII Premio Internacional que otorga la Generalitat de Catalunya.¹ Del antropólogo francés, nacido en Bruselas en 1908, se dice que “se trata del último gran pensador vivo en la tradición francesa de codificar lo que pasa en el mundo, y además un pensador que se ha negado a separar Naturaleza y Cultura”.² Cuando ingresó a la Academia Francesa,

en 1973, Lévi-Strauss se convirtió en el primer etnólogo en hacerlo. Sus aportes a la teoría antropológica son muchos y están centrados en la apuesta por la unidad de nuestra especie. Para él, la antropología es una ciencia; aunque su discurso es *otra cosa*, además de ser una ciencia.³

Es este privilegio de la antropología, el de ser ciencia y discurso humanista, lo que parece indicarnos la obra de Lévi-Strauss: al inaugurar el diálogo con *El pensamiento salvaje*, encamina nuestra propia cultura hacia un nuevo pensamiento que es, sin duda, más tolerante. En cada una de las sociedades se ha condensado todo el sentido y la dignidad de

* Antropóloga, División de Humanidades y Ciencias Sociales, ITESM-Ciudad de México.

¹ *El País*, entrevista a Claude Lévi-Strauss por Octavi Martí, 7 de mayo del 2005.

² Xavier Rubert de Ventós, hablando en nombre del Jurado que escogió a Lévi-Strauss entre las 257 candidaturas. Fuente electrónica: <http://actualidad.wanadoo.es/carticulos/78234.html> [En línea] Disponible. 17 de mayo de 2005.

³ Véase Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, 1991, México, Siglo XXI, p. 138. Primera edición en francés: 1971.

que es susceptible la vida humana.⁴ Por ejemplo, en vez de considerar algunas costumbres aparentemente absurdas o chocantes, se establece que éstas constituyen un orden normativo comparable al nuestro. En todos los casos, el pensamiento humano se aplica a descifrar el universo, lo que permite superar la antinomia entre mentalidad moderna (lógica) y salvaje (pre-lógica). Por eso afirma que: “El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación.”⁵

En una magistral exposición convocada por la UNESCO (1952), el antropólogo disertó sobre *Raza e Historia*.⁶ En dicha ocasión, seña-

laba la importancia de lograr una cultura planetaria, pero sin sacrificar las particularidades de los grupos humanos y sin forzarlos a renunciar a su sentido de grupo cerrado: “las flores frágiles de la diferencia tienen necesidad de penumbra para subsistir”.⁷ Uno acaba preguntándose, como Lévi-Strauss, si en todo caso “las sociedades humanas no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas, por determinado óptimo de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro”.⁸ En opinión suya, no puede haber una civilización mundial única, pues la realización de aquel proyecto vendría a contradecir al espíritu humano: “la civilización implica la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia”.⁹

Esta última afirmación podría llevarnos a pensar en el relativismo cultural, aunque sus principios no serán los mismos que los del estructuralismo. Cuando se adopta una

1984, México, Siglo XXI, p. 310. En adelante *Antropología Estructural II*. Primera edición en francés: 1973.

⁷ *Ibid.*, p. 241. En el pensamiento amazónico, las flores son una alegoría de la creación.

⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁹ *Ibid.*, p. 336.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1964, México, FCE, p. 360. Primera edición en francés: 1962.

⁵ *Ibid.*, p. 388.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*,

postura relativista en el estudio de las culturas y las instituciones sociales, se consigue llegar a una serie de bases epistemológicas que permiten analizar y evaluar las diferencias entre los diversos modos de vida, sin someterlos a criterios monoculturales. Esto fue un gran alivio frente a los planteamientos de corte evolucionista, pues sus explicaciones habían desembocado en la confección de secuencias en cuya cima se ubicaba el mundo occidental. Al defender la enorme gama de posibilidades que tienen los grupos humanos para civilizarse, el relativismo cultural de Franz Boas, permitió una postura mucho más flexible en relación a las distintas modalidades que adquieren los procesos de humanización.¹⁰ Boas se desprendió también de todo determinismo geográfico y cultural, pero no logró explicar la manera en que factores causales semejantes, que de hecho existen, generen distintas realidades. De hecho, Boas afirmó que el mundo occidental es superior, y aplaudió la sociedad norteamericana como la mejor, debido a su sentido de multiculturalidad y por el desarrollo de un mayor respeto por la vida y el dolor humanos, que Boas consideraba resultado del aumento

¹⁰ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, 1964, Buenos Aires, Solar/Hachette.

del conocimiento.¹¹ El relativismo, al servir de apoyo al Estado norteamericano y al maquillar con tolerancia su desprecio a lo diverso, hizo exclamar a Lévi-Strauss que se trataba, ni más ni menos, que de: “una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente”.¹²

La antropología de Lévi-Strauss intenta encontrar las estructuras primarias que permiten no tanto entender los significados, sino las estructuras que gobiernan los significados. La meta que pretende alcanzar el antropólogo que estudia a los llamados *pueblos primitivos*, es obtener datos susceptibles de ser comparados a fin de encontrar correspondencias y oposiciones.¹³ Tras su estancia en el

¹¹ *Ibid.*, p. 209. Incluso señala que: “Toda vez que la base del pensamiento humano reside en llevar a la conciencia las categorías en que se clasifica nuestra experiencia, la diferencia principal entre los procesos mentales de los primitivos y los nuestros reside en el hecho de que nosotros hemos logrado desarrollar mediante el raciocinio, partiendo de las categorías imperfectas y automáticamente formadas, un sistema mejor del campo total del conocimiento, paso que los primitivos no han dado.” *Ibid.*, p. 222.

¹² Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 310.

¹³ Claude Lévi-Strauss apunta la universalidad del código binario, es decir, la alternativa elemental de una respuesta de sí o de no que igual se observa en la lengua que en los tripletes de nucleótidos (tiamina,

Matto Grosso y en la Amazonía brasileña (1935-39), Lévi-Strauss sugirió que las sociedades no-occidentales se distinguen por tener un criterio de autenticidad que sólo es posible si hay relaciones personales intensas. Esto parece imposible más allá de cierto umbral demográfico, cuando la realidad social de los emisores y de los receptores desaparece detrás de la complejidad de los códigos. La diferencia entre la antropología y las demás ciencias sociales tiene que ver con dos modalidades de existencia social: el objeto de la antropología se construye con base en un criterio de tamaño (demográfico) y un nivel de realidad (la comunicación) que corresponden, principalmente, al conjunto de las *sociedades primitivas*.¹⁴ Por eso, la ventaja de la observación de las sociedades primitivas está en el hecho de que, siendo sociedades de menor población, sus mitos son más accesibles.

Interesante resulta la siguiente reflexión de Heidegger: “El ‘ser ahí’ primitivo habla con frecuencia más directamente desde una absorción radical de los ‘fenómenos’ (tomado

adenina y citosina) del código genético, aunque la combinatoria del lenguaje es más rica que la de la vida. Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 618-20.

¹⁴ Marc Augé, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la Antropología*, 1987, México, Grijalbo, p. 147.

el término en el sentido pre-fenomenológico). El repertorio de conceptos, que mirado bajo nuestro punto de vista quizás es tosco y desmañado, puede resultar positivamente favorable para poner de relieve en forma genuina las estructuras ontológicas de los fenómenos.”¹⁵ El método estructuralista surgió del afán por lograr un modelo de inteligibilidad más claro, al modo de la metodología de la lingüística estructural, que busca los principios explicativos, o sea, las estructuras del lenguaje. El advenimiento de la lingüística estructural constituye para Lévi Strauss una revolución científica comparable a la revolución copernicana o al desarrollo de la física nuclear.

Una imagen simple que permite comprender el estructuralismo es la del calidoscopio. En este artefacto, un número importante aunque limitado de fragmentos coloridos, posibilita mediante la simple rotación, la composición de una variedad de figuras organizadas. Ocurre, pues, que las civilizaciones que no hacen más que combinar elementos comunes a toda la humanidad. La hipótesis filosófica del estructuralismo impone el conocimiento de la estructura del espíritu humano y de sus leyes de funcionamiento como esencial para la comprensión de los hechos

¹⁵ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1993, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 62.

sociales. Según Lévi Strauss, la vida social se explica por una teoría del intercambio de bienes (sistema económico), de mujeres (sistema de parentesco), o de mensajes (sistema lingüístico), deduciendo que la cultura está anclada en la naturaleza, pero sin caer en las trampas de las filosofías del sujeto y las tentaciones del biologicismo.

Busca las homologías entre estos tres sistemas de comunicación y extrae sus características formales, a fin de colaborar en la elaboración de una ciencia de los signos y de los significados. Postula que las formas de organización social tienen por base común ciertas estructuras fundamentales del ‘espíritu humano’. Al parecer son, a juicio suyo, tres: A) La exigencia de Regla como Regla; B) La noción de reciprocidad [que integra] la oposición entre el yo y el otro; C) El carácter sintético de la donación [que] transforma a los individuos en asociados. Asimismo, intenta demostrar que en la vida social existen leyes comparables a las que la lingüística estructural revela en el lenguaje. De ahí su enorme y ambicioso esfuerzo por analizar los mitos y sus temas. En suma, para él: “El fin de la etnología es alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre distinta que los hombres forman de su devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, que

no existen en número ilimitado, y cuyo repertorio y las relaciones de compatibilidad y de incompatibilidad que cada una tiene con las otras, proveen una arquitectura lógica de los desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles, sin ser jamás arbitrarios.”¹⁶

Entre los elementos epistemológicos del estructuralismo se hallan los siguientes: el estudio de los fenómenos conscientes debe dejar paso al estudio de su estructura inconsciente. En segundo lugar, los términos o los rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. Deben entonces formularse leyes generales bajo la forma de relaciones invariantes necesarias o interculturalmente válidas y no contentarse con suponer concatenaciones arbitrarias al azar.

Otra vez aparece el juicio de Heidegger: “Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento, de ‘recogida’ del material y en el cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano ‘ser ahí’ en general. [...] También la etnología presupone como hilo conductor una

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958, París, Plon, p. 30-1. La traducción es mía.

analítica del ‘ser ahí’ satisfactoriamente desarrollada. Pero como las ciencias positivas ni *pueden* ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como ‘progreso’, sino como una ‘reiteración’ y una depuración de lo descubierto ónticamente por la que quepa ‘ver a través’ ontológicamente.”¹⁷

Lévi-Strauss ha propuesto una antropología vista como retrospectiva, perspectiva y prospectiva, particularmente en el marco del simbolismo, del parentesco y de las teorías del intercambio en los sistemas elaborados por el hombre (generalmente de manera inconsciente) para dotarlos de sentido, y que son justamente el objeto de los estudios estructuralistas. Para nuestro autor, la antropología debe entenderse como una ciencia que abarca tres etapas: la investigación de campo (etnografía), el primer paso hacia la síntesis (etnología)¹⁸ y, finalmente,

el último peldaño de la investigación como resultado de la preferencia por los aspectos que merecen, a juicio del investigador, una atención particular. Esta última etapa es lo que nuestro autor considera propiamente el campo de la antropología social o cultural.

La teoría estructuralista resalta el carácter de totalidad e interdependencia de los elementos que conforman un sistema. Una estructura es dinámica y auto-regulativa en la medida en que presenta leyes internas de composición y transformación que permiten el funcionamiento del sistema como una red de relaciones que vinculan los elementos entre sí. Lévi-Strauss asegura que el antropólogo puede llegar a separar los caracteres fundamentales de toda vida social, porque por sí solo puede alcanzar una forma superior de objetividad. La definición de una base común es indispensable para esta labor.

En efecto, es posible estudiar hechos sociales del mismo modo que se estudia el lenguaje pues la cultura, definida como un intercambio de signos, se articula como tal. Asimismo, intenta demostrar de qué modo el tratamiento matemático de los datos difícilmente interpretables de que se dispone, puede conducir a hipótesis sobre la estructura del parentesco y

¹⁷ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 63. Las cursivas son del autor.

¹⁸ “Esta síntesis se puede operar en tres direcciones: geográfica, si se desea integrar conocimientos relativos a grupos vecinos; histórica, si se intenta reconstruir el pasado de una o varias poblaciones; sistemática, en fin si se aísla, para dedicarle una atención particular, tal o cual tipo de técnica, costumbre o institución”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, 1977, Buenos Aires, EUDEBA, p. 310 y s.

del matrimonio, que la observación directa verifica después.¹⁹

Estos postulados se encuentran en el núcleo de lo que serán las *Mitológicas*, obra cuádruple en la que Lévi-Strauss intenta estudiar este producto cultural que es el mito.²⁰ Para estudiar los mitos, se basa en la hipótesis de que los temas míticos no pueden ser comprendidos más que por referencia al conjunto de que forman parte y a su posición relativa en este conjunto; se impone entonces la comparación con el lenguaje: son las posiciones y las oposiciones las que dan pertinencia a sus elementos y construyen el significado. Todos los mitemas o unidades mínimas que componen un mito, sean los que fueran, se prestan a operaciones binarias, puesto que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento.²¹

¹⁹ Para Lévi-Strauss tanto las matemáticas como la música son lenguajes.

²⁰ Las *Mitológicas* comprenden: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1967), *El origen de las maneras de mesa* (1968) y *El hombre desnudo* (1971).

²¹ “Los operadores binarios –dice el autor–, son aquellos que, sin esperar que intervenga la deducción trascendental y ponga manos a la obra, se revelan ya como algoritmos para deducción empírica.” Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 505. Jakobson, por su parte, llegó a determinar una tabla de doce oposiciones binarias, establecidas empíricamente, pero de carácter universal.

Aparece un segundo postulado: cada mito debe ser comprendido en relación con una totalidad mítica, fondo común siempre virtualmente presente, y que es utilizado en cada caso de una manera particular. El sentido de un mito no puede ser interpretado sin tomar en cuenta la posición que ocupa en relación con los otros mitos en el seno de un grupo de transformaciones. Esta totalidad mítica es explotada a su modo por cada sociedad, pero según mecanismos fundamentales: oposiciones que basan el sentido de cada elemento, correspondencias entre elementos de diferentes niveles que conducen al desarrollo de un inmenso sistema de analogías.²²

Así las cosas: “En el terreno de la religión y de la mitología también, hay que realizar un esfuerzo por rebasar esos caracteres externos que sólo se pueden describir y que cada investigador clasifica a su guisa en función de ideas preconcebidas. Después de la diversidad desconcertante de innumerables motivos mitológicos, se alcanzan entonces algunos esquemas poco numerosos a los cuales los primeros se reducen y cuyo valor operatorio, a diferencia del de aquellos motivos, es de sobra claro. Al mismo tiempo, el estudio de cada cultura permite deslindar un cuerpo

²² Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 66.

de reglas gracias a las que mitos que pudieran creerse completamente diferentes unos de otros, caen en el mismo grupo de transformación.”²³

Al decir que el hombre es creador de culturas, se quiere decir que es creador de lenguajes, que son su manera de dominar al mundo: mitos, ritos, prohibición del incesto, mundo de la prescripción y de la regla social.²⁴ Mundo del *Lógos* que ordena todo aquello que pertenece al ámbito de la naturaleza y que constituye el *espíritu humano* y que aspira a la armonía frente al movimiento dislocado, por lo que también es un *Lógos* que se modifica y que incluso puede desaparecer, como es el caso de algunos mitos.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 60.

²⁴ En algunas especies, especialmente los chimpancés, es posible observar esta prohibición pero, como dice Lévi-Strauss, si la prohibición del incesto tuviera una base natural no habría tal obstinación en decretarlo. Si el fundamento de la cultura es la *regla* no podemos reducir los fenómenos culturales a modelos copiados de la zoología.

²⁵ Los mitos, dice nuestro autor, mueren no en el tiempo sino en el espacio: “Se sabe, en efecto, que los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal; respetan así una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siem-

Pero, ¿cuál es el espíritu humano del que habla nuestro antropólogo? No es en primera instancia la conciencia. Es, sin ir más lejos, lo inconsciente, pues para Lévi-Strauss ahí radica la *naturaleza humana* o las propiedades invariantes. Por ello pretende llevar la investigación “más allá de los límites de la conciencia”.²⁶ Este inconsciente es a la vez forma vacía y conjunto de leyes que rigen la comunicación simbólica, gracias a lo que todos los seres culturales poseen: un lenguaje. De este modo, lo inconsciente funda la inteligibilidad y la comunicabilidad de los fenómenos sociales, cuya configuración debe buscarse en niveles profundos, inadvertidos, de las categorías inconscientes.²⁷

Las categorías o conceptos puros del entendimiento son las diversas variedades de funciones unificadoras del entendimiento en su relación con la sensibilidad y, por tanto, son condi-

pre salir otro mito.” Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 242.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁷ *Ibid.*, p. 80. Cabe señalar que el autor subraya que el estructuralismo no pretende oponer lo concreto a lo abstracto ni de reconocerle al segundo un valor privilegiado, aunque al referirse a mitos y ritos el autor hable de metalenguaje del mito y paralinguaje del rito, como si pensara en una tabla periódica al estilo de la de Mendeleiev y recordando las oposiciones binarias de Jakobson. *Ibid.*, p. 113 y 169.

ciones *a priori* del entendimiento que hacen posible el conocimiento objetivo de la realidad. Aseguraba Kant que se conoce en cuanto se construye, y se construye en cuanto se proyectan, sobre el dato amorfo, determinadas funciones de significación u objetivación; pero en el caso del estructuralismo las categorías inconscientes no son ideas innatas, sino que vienen a ser resultado de un largo proceso de humanización, lo que haría del estructuralismo un discurso del método opuesto al de Descartes, puesto que el *cogito* no es transparente o, en todo caso, no se reproduce autónomamente.

En este orden de ideas conviene traer a colación la postura de Geertz: para él es claro que la evolución del sistema nervioso no se produce más que mediante el acceso a estructuras simbólicas públicas que permiten elaborar esquemas autónomos de actividad. En ese sentido, dice Geertz, el pensar humano es primariamente un acto público desarrollado con referencia a los materiales objetivos de la cultura común y es secundariamente, una cuestión privada.²⁸ El estructuralismo suscitó varios debates que numerosos pensadores han reconocido como parte de la vieja polémica filosófica entre idealistas y materialistas. Sin embargo, no pare-

ce forzosamente anti-materialista el pensar que existen sistemas simbólicos subyacentes en las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y con sus semejantes.

Se ha reprochado también al método estar ‘desencarnado’, de hacer abstracción total de los factores individuales y de los sentimientos. De hecho, aunque apele a la noción de *inconsciente*, Lévi-Strauss no otorga ningún valor operativo a la noción de deseo. Lo que interesa de la actividad inconsciente no es la producción del deseo, sino su tendencia esencial a clasificar los datos, a combinarlos, a integrarlos intelectualmente. El nivel individual, la manera en la cual esas estructuras son vividas, no le interesa al estructuralista, toda vez que se concentra en estudiar costumbres, instituciones y ‘seres colectivos’. Se trata de pensar en el inconsciente no como pulsional, sino como forma que estructura toda la vida social: como sistema categorial *a priori*, esto es, como un conocimiento admitido con anterioridad a la experiencia, en el sentido kantiano, basado en la razón y por ello estrictamente universal y necesario.

En suma, lo específicamente humano consiste en que la actividad inconsciente del espíritu impone formas a un contenido, formas que son las mismas para todos los humanos.

²⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1991, México, Gedisa, p. 82.

Las leyes del inconsciente estructural son las que, en última instancia, expresan la estructura del espíritu humano, sede de la función simbólica y fuente que configura cualquier realidad. La diversidad de culturas pues, se explica por un inconsciente que engendra estructuras, imponiendo formas a diversos contenidos.

El título de su libro *El pensamiento salvaje* no se refiere por cierto al pensamiento *del* salvaje sino al conjunto de las operaciones del cual es capaz el pensamiento humano, más allá de las diferencias culturales, cuando no está como en nuestra sociedad “domesticada para aumentar su rendimiento”, dice Lévi-Strauss. En eso consiste la condición humana: en la cultura. Pero para él, esta noción es ciertamente ambigua: “por su generalidad, el término parece ignorar, o por lo menos reducir a la unidad, las diferencias que la etnología tiene por fin esencial señalar y separar para subrayar las particularidades, pero no sin postular un criterio implícito —el de la condición humana—, el único que puede permitir circunscribir los límites externos de su objeto”.²⁹

Lévi-Strauss no es, por otra parte, el único que sostiene el carácter de

²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, 1986, Buenos Aires, Emecé, p. 46. Primera edición en francés: 1983. La referencia a Rousseau es clara.

modelo, en ese preciso sentido, de la estructura social. Edmund Leach considera, de modo semejante, que las estructuras que describe el antropólogo no son más reales que modelos que existen exclusivamente como construcciones lógicas de la mente, por lo que la descripción estructural nos suministraría un modelo idealizado que establece las relaciones de status ‘correctas’ entre grupos y personas sociales.³⁰ Leach manifiesta que para el antropólogo social: “la estructura social es algo que existe con un grado de objetividad igual al de las articulaciones del esqueleto humano, al de la interdependencia funcional y fisiológica de los diferentes órganos de la anatomía humana. En contraste, Lévi-Strauss [...] está interesado nada menos que en la estructura de la mente humana, y para quien ‘estructura’ no es una articulación que puede ser observada directamente, sino un ordenamiento lógico, una serie de ecuaciones matemáticas que pueden ser demostradas como funcionalmente equivalentes (como en un modelo) para el fenómeno en discusión”.³¹

³⁰ Véase Siegfried F. Nadel, *Teoría de la estructura social*, 1996, Madrid, Guadarrama, cap. VI.

³¹ Citado por David Kaplan y Robert Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, 1981, México, Nueva Imagen, p. 283.

Lévi-Strauss sostiene que la estructura social no puede de ninguna manera reducirse al conjunto de las relaciones sociales descriptibles de una sociedad dada. Incluso la labor de la ciencia no sería el paso de lo complejo a lo simple, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible, lo que, desde Galileo, caracteriza la ciencia moderna. La estructura social no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos contruidos según ella, y estos modelos tienen que ser tales que hagan inmediatamente inteligibles todos los hechos observados: “la dialéctica de las superestructuras consiste, como la del lenguaje, en establecer *unidades constitutivas* que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de una manera no equívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, *elaborar un sistema*, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en *signo*. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significante”.³²

³² Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 193. Las cursivas son del autor.

Al conceder primacía a los conceptos de estructura y sistema, Lévi-Strauss afirma que éstos no conciernen directamente a las realidades empíricas ni expresan la totalidad de relaciones sociales; no son más que la materia prima de la que el observador (o el actor) extrae los modelos estructurales que son siempre construcciones. Construir modelos y sumergirlos en los hechos pasa a ser el método necesario para descubrir estas estructuras profundas. El modelo es un esquema lógico, un esquema ‘construido’ que debe poner en evidencia las estructuras profundas e inconscientes del espíritu.

La descripción que hace Lévi-Strauss de *modelo* es la que sigue: “Pensamos [...] que los modelos deben satisfacer cuatro condiciones: *a. El carácter de sistema*: una correspondencia tan estrecha entre los elementos que cualquier modificación en uno de ellos entrañe la modificación de los restantes. *b. La pertenencia a un grupo de transformaciones*. *c. La previsión* del modo en que reaccionará el modelo en caso de modificarse uno de sus elementos. *d. La exhaustividad*: el modelo debe estar construido de tal forma que su funcionamiento pueda explicar todos los fenómenos estudiados.”³³ Tanto

³³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 306. Las cursivas son del autor.

para Lévi-Strauss como para Leach, la estructura es una construcción explicativa destinada a suministrar la clave de los hechos observados de la existencia social, los principios o fórmulas que dan razón de su carácter y, por lo tanto, la lógica subyacente a la realidad social, a partir básicamente del estudio de las relaciones sociales, por los cuales se construyen los modelos que constituyen la estructura social. Los grupos constan de personas en relaciones determinadas, y todo grupo se caracteriza por el tipo de relaciones que se presentan entre dichas personas y las mantienen juntas.

Así, el camino a seguir consiste en subordinar toda la información etnográfica a la cuestión del sentido, considerada como central, soberana y autónoma. Si bien es cierto que el método logra dar cuenta de la lógica inconsciente que se halla bajo las instituciones humanas, no puede pretender explicar el funcionamiento de una sociedad global concreta, sobre todo si es como la nuestra, de sistemas diluidos. De hecho, Lévi-Strauss se burla de aquellos que imaginan que el método estructural aplicado a la etnología ambiciona alcanzar un conocimiento total de las sociedades, lo que sería absurdo.³⁴

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

Queda pendiente el problema acerca del carácter del estructuralismo: ¿es un método descriptivo o realmente llega a ser una pieza explicativa? A este respecto conviene recordar que, para Lévi-Strauss, la ambición estructuralista es la de tender puentes entre lo sensible y lo inteligible, para traer a la superficie de la conciencia verdades profundas y orgánicas.³⁵

La obra magna de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, revela en su título la influencia de Mauss, a la vez que recuerda la búsqueda durkheimiana de las formas elementales de la religión.³⁶ La contribución específica de este texto reside en la aplicación de las sugerencias de Marcel Mauss referentes a la circulación de un tipo particular de bien, a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de

³⁵ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 626. La influencia de los dos franceses puede notarse cuando señala que: “no cabe duda de que entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes es aún la más importante y la más eficaz, porque la razón es, como Durkheim y Mauss lo comprendieron, más un producto que una causa de la evolución cultural”. Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 56.

³⁶ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 1985, México, Origen/Planeta, p. 55 y s.

las principales variedades de los grupos de parentesco. Sin embargo, tendría que ser obvio que para analizar las variantes del matrimonio y de la filiación como sistemas de intercambio, resulta enteramente superfluo postular una 'estructura' mental panhumana inconsciente e invariante que gobierne la reciprocidad, independizando el análisis de la relación entre reciprocidad y supervivencia. Al menos, claro está, que se busquen arquetipos colectivos o denominadores comunes espirituales, que serían el substrato mental del que la vida social es la encarnación material: "la etnología contemporánea se dedica a descubrir y a formular tales leyes de orden en muchos registros del pensamiento y de la actividad humanos. Invariables a través de las épocas y las culturas, ellas solas permitirán remontar la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad aparentemente inagotable de las formas en las cuales las aprehendemos".³⁷ En realidad el sujeto no deja de inmiscuirse en la cultura, puesto que la base de toda regla social (como la prohibición del incesto), no funciona más que gracias a la reciprocidad, que implica la participación igualitaria de los miembros del grupo en la preserva-

ción o transformación o eliminación de todo el sistema. La reciprocidad, por ello, es también, como el lenguaje, una 'condición de la cultura'.³⁸

Existen otras interrogantes dirigidas a la antropología estructural: las nociones de racionalidad y representación. Para los especulativos teóricos, es importante esbozar con nitidez el proyecto de pensar en la eficacia de las prácticas simbólicas y de manifestar la parte necesariamente simbólica de toda realidad social. Pero interrogarse sobre la eficacia de los símbolos significa menos apuntar hacia su función que hacia el mecanismo de su intervención; teorizar la práctica no sólo quiere decir comprender la estructura inconsciente de las representaciones que la dirigen, sino manifestar los esquemas constitutivos de toda representación y, por ello, cambiar el sentido del término representación. El debate, por supuesto no se hizo esperar.

Frente al existencialismo, el etnólogo francés no aspiró a encerrarse en los problemas del sujeto, sino en buscar una racionalidad sin sujeto, liberando al hombre del 'estamos condenados a ser libres' del existencialismo, puesto que dentro de la estructura no corresponde al hombre

³⁷ Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 58.

³⁸ Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 102.

elegir.³⁹ Si para Sartre el sujeto humano es un pensamiento y lenguaje en un movimiento dialéctico ‘totalizante’, Lévi-Strauss mantiene el lenguaje y sus estructuras en un más acá inconsciente, del que se nutre el sujeto hablante: “La lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que los tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce.”⁴⁰

Así, frente a las filosofías del sujeto, Lévi-Strauss propone una doble reintegración: reintegración del *yo* individual al *nosotros* de la humanidad, y reintegración de la humanidad a la naturaleza para que no se confine la dialéctica al exclusivo ámbito de la historia humana.⁴¹ Estudiar al Sujeto y la cuestión acerca de la consistencia del Yo, lo que ha sido la obsesión

de la filosofía occidental, es para nuestro antropólogo como estudiar a un insufrible niño mimado durante demasiado tiempo.⁴²

Esa apreciación explica en buena medida la confrontación con Jean-Paul Sartre, cuya empresa considera por cierto contradictoria en algunos casos y superflua en otros, como lo detalla en un largo párrafo: “De las dos hipótesis entre las que vacila, Sartre atribuye a la razón dialéctica una realidad *sui generis*; existe independientemente de la razón analítica bien como su antagonista, bien como su complementaria. Aunque su reflexión sobre la una y sobre la otra tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a una concepción diferente: la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistiría indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón

³⁹ Antonio Bolívar, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, 1990, Madrid, Cincel, p. 63.

⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 365.

⁴¹ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 623.

⁴² *Ibid.*, p. 565.

analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la razón perezosa; nosotros llamamos dialéctica a la misma razón, pero valerosa: combada por el esfuerzo que ejerce para superarse.⁷⁴³

Si es la subjetividad lo que se refiere a la existencia de un sujeto consciente y libre, se comprende porqué nuestro antropólogo, estructuralista, no comparte las filosofías que ven en el hombre a un ser cuya conciencia es, en potencia, independiente de la vida sociocultural. De esta manera, el trascendentalismo autoconsciente del *cogito*, como si hubiera un lugar prerreflexivo de la vida humana, desemboca en un trascendentalismo de las estructuras inconscientes, llevando al eclipse de la subjetividad o a la disolución del sujeto en el triunfante discurso anónimo de la estructura. Así pues, las causas de un sistema se encontrarán no fuera de éste, sino en su interior: cuando se pasa a un modelo en el que se inserta un sistema hemos dado con

su estructura. Pasa el sujeto de ser el centro de la red, a ser solamente uno de sus nudos y los niveles de su vida sólo tramas de esta red, desechando de esta forma toda subjetividad trascendental.

Contra toda suposición, Lévi-Strauss considera que no hay una filosofía en su obra, pues en el mejor de los casos intenta abjurar de lo que se entiende hoy por *filosofía*: “Al leer las críticas que ciertos filósofos enderezan al estructuralismo, reprochándole la abolición de la persona humana y de sus valores consagrados, me quedo tan estupefacto como si se rebelasen contra la teoría cinética de los gases con el pretexto de que, al explicar por qué el aire caliente se dilata y se eleva, pusiese en peligro la vida de familia y la moral del hogar, cuyo calor, perdido el misterio, perdería sus resonancias simbólicas y afectivas. [...] Mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca de la mitología, exceptuando las de Plutarco.”⁷⁴⁴

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 576-7. En las líneas siguientes el antropólogo ataca a los filósofos existencialistas, encerrados frente a frente consigo

⁴³ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 356-7.

El ser humano es un ser corporal, con un código genético absolutamente irreplicable si la fertilización es normal. Este cuerpo es tremendamente parecido al de otros animales, en términos genéticos y en algunos casos físicos. Y sin embargo poseemos un cerebro, unas manos y una lengua que nos distinguen del resto de las especies. Un sujeto es precisamente eso y algo más, pues nuestro cerebro está modelado por la cultura que incide en la organización de la información en ambos hemisferios del cerebro, las hormonas, el ambiente y las experiencias que éste produce en el sujeto. Estas realidades diseñan el cerebro y las memorias visual, espacial y verbal. Así, a todos los sujetos corresponde cierta subjetividad. Como sujetos vemos modelar nuestra subjetividad por realidades que tienen que ver con la interdependencia entre nuestro cuerpo y nuestros ambientes y experiencias.

mismos y cayendo en éxtasis ante sí, aislándose del conocimiento científico y de una humanidad cuya profundidad etnográfica desconocen, para discutir todo el día en atmósferas humorosas del *Café du Commerce*, sobre una condición humana cortada a la medida de una sociedad particular. O bien, filósofos que se entregarán a la prostitución de sus predecesores en una especie de *philosoph'art* cuyos logros estarán destinados a ser puramente sensuales y decorativos.

Así, el Yo es indudablemente objetivo y subjetivo también. Más todavía, el Yo no puede ser sino intersubjetivo, en el sentido de que nuestra especie es *humana*, esto es, que fuera del ámbito de la sociedad, ni nuestro cerebro ni nuestras manos, ni nuestra lengua, son capaces de articularse. Ser humano implica, ya lo dijo Lévinas, vivir entre los humanos. Esta vida humana se crea, y, sobre todo, crea vida, material y simbólicamente hablando. Son los otros quienes nos enseñan a comunicarnos y por ello nos crean, recrean y permiten que creemos: son la novedad que nos permite ser novedad. Y sin embargo, la novedad que somos no implica en modo alguno que no haya posibilidad de diálogo, pues el compartir códigos (o estructuras) nos permite comunicar nuestras experiencias y enjuiciarlas desde el tribunal de lo humano, es decir, desde aquel mirador en el que podemos ubicarnos para hacer patente una conciencia ética.

Finalmente, ¿cuál es la contribución del estructuralismo al humanismo democrático del que Lévi-Strauss toma tan apasionada defensa? En el ya citado texto de *Raza e Historia*, se planteaba el estudio de las razas desde un punto de vista etnológico, o sea, iniciando con una pregunta impertinente: ¿por qué hay tantas culturas y tan 'pocas' razas? La

cuestión no es demostrar la supuesta inferioridad de algunas razas, ni siquiera de algunas culturas. Querer establecerlo equivaldría a hacer el inventario de todas ellas, pues no se establecen en el mismo plano, aunque tampoco difieren. Al estudiar los diversos grupos humanos se llega a la conclusión de que existe por lo menos un punto sobre el cual una cultura no subirá o bajo el cual corre peligro de desintegración; este punto es lo que Lévi-Strauss llama el 'óptimo'.

Frente a la tesis moderna, liberal e ilustrada acerca del sujeto, según el cual el individuo es autónomo, replegado sobre sí mismo y preocupado exclusivamente por sus intereses privados; es preciso defender, como lo ha hecho Lévi-Strauss, la concepción de un sujeto que no se constituye de forma absolutamente autónoma, pues incluso los intereses privados resultan de la pertenencia al grupo en el cual este sujeto se inscribe. Por otro lado, Lévi-Strauss también considera imprudente negar la noción de *progreso*, pero cuidándose de posturas racistas. Y es que la diversidad de las culturas y sus desigualdades van más allá de la tecnología: los esquimales se llevan el trofeo por su adaptación al medio y los australianos, tan *atrasados* en otros aspectos, el que corresponde a aquellos que llevan entre sí tan buenas relaciones,

que para explicarlas necesitaríamos echar mano de complicadas aseveraciones matemáticas.

Pero la interrogante más fuerte de Lévi-Strauss se refiere al porvenir de la civilización occidental: ¿hasta dónde llegará? ¿Abarcará el planeta entero? ¿Qué sucederá con las otras culturas? Una cosa es que pueblos diferentes con concepciones de la historia distintas puedan comprenderse, y otra, que haya voluntad política de hacerlo. La antropología ha sido generalmente un discurso sobre las *otras culturas*, con las cuales nunca ha entablado un diálogo. Sin embargo, la antropología parece ser el único puente tendido entre la civilización occidental y las *civilizaciones primitivas*.

Si un diálogo entre estos dos extremos es posible todavía, es la antropología la que permitirá a Occidente entablar este diálogo. Sin duda la antropología clásica, inevitablemente marcada por la oposición (a la cual debe su nacimiento) entre razón y sin-razón, implica el rechazo al diálogo. Pero otro tipo de antropología que sobrepase esta oposición se transformaría en una nueva forma de pensamiento. No una antropología como la de Sartre que, según Lévi-Strauss, separa a su sociedad de las demás sociedades, pues la dificultad mayor del filósofo existencialista surge cuando intenta explicar cómo

NOTAS

viven y piensan los miembros de las sociedades ‘exóticas’.⁴⁵ Se trata de plantear un diálogo en el que todas las sociedades participen de manera equitativa aprovechando las formas en que se han forjado y dejando de lado aquellos elementos que han venido a mermar la posibilidad de construir una intersubjetividad solidaria. A su juicio, como lo planteó al recibir el premio al que se hizo

acreedor: “El derecho a la vida y el libre desarrollo de las especies vivas todavía presentes en la tierra es un derecho imprescriptible, por una razón muy simple: la desaparición de una sola especie deja un vacío irreparable, a nuestra escala, en el conjunto de toda la Creación.”⁴⁶ Para ello, sin duda, será preciso que la civilización occidental se responsabilice por los efectos negativos que ha ocasionado.

⁴⁵ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 362-3.

⁴⁶ “Lévi-Strauss condena el nacionalismo al recibir el premio Caraluña de manos de Pasqual Maragall.” Periódico ABC, Sección Cultura, Madrid, miércoles 18 de mayo de 2005. Fuente electrónica: http://www.abc.es/abc/pg050514/prensa/noticias/Cultura/Cultura_200505/14/NAC-CUL-089.asp [En línea] Disponible. 17 de mayo de 2005.

LOS FUEGOS FATUOS DE LA POLÍTICA EXTERIOR ‘ACTIVA’

*Carlos Arriola**

En *El pasado inmediato*, texto escrito en 1939 por Alfonso Reyes para conmemorar el Congreso Nacional de Estudiantes, celebrado en 1910, señala: “La historia que acaba de pasar es siempre la menos apreciada. Las nuevas generaciones se desenvuelven en pugna contra ella y tienden, por economía mental, a compendiarla en un solo emblema para de una vez liquidarla. ¡El pasado inmediato! ¿Hay nada más impopular? Es, en cierto modo, el enemigo. La diferencia específica es siempre adversaria acérrima del género próximo. Procede de él, luego lo que anhela es arrancársele.”

No otra cosa es lo que intentó el presidente Fox y buena parte del nuevo equipo en el Poder Ejecutivo, animados por un maniqueísmo

simple y envalentonados por su cabal desconocimiento de las complejidades de la vida política. En el ámbito interno, la tolerancia y la comprensión hacia los tropiezos del primer gobierno no priísta fueron relativamente generosas; en el mundo internacional, los despropósitos, las promesas insostenibles y las conductas insólitas en un Jefe de Estado erosionaron rápidamente la credibilidad en el nuevo gobierno y en la seriedad del Presidente. Los desatinos foxistas se vieron agravados por la petulancia y los malos modales de su Secretario de Relaciones, Jorge G. Castañeda.¹

¹ A éste se le atribuyen grandes dotes intelectuales y políticas, cuando las más de las veces se ha equivocado en sus opciones políticas y ha carecido del talento para salir de ellas con elegancia, o al menos con discreción.

* Director de la Revista *Línea*.

La política del joven Castañeda fue la antítesis de la seguida por su padre, prestigiadísimo diplomático de carrera y Secretario de Relaciones Exteriores, a pesar de haber colaborado con su progenitor.² Castañeda padre, poco antes de asumir su cargo, en el gobierno del presidente López Portillo, escribió: “Nadie piensa ya seriamente, en México, por lo menos así lo creo y espero, que exista o pueda existir una ‘relación especial’ entre los Estados Unidos y México” como supusieron algunos que consideraban que “la actitud personal o amistosa, podría ser un factor decisivo para obtener una reacción especial, es decir, más favorable a algún planteamiento o petición de México”.

Más aún, Castañeda padre, con un gran conocimiento de las fuerzas que actúan en la vida internacional, escribió las siguientes líneas que todo diplomático mexicano debería repetir cada día: “Descuento del todo y no doy ningún crédito a una buena voluntad, simpatía o consideraciones morales por parte de los Estados Unidos, intempestivamente descubiertas o redescubiertas que pudieran cam-

biar su actitud básica hacia México. Su historia pasada frente a nosotros, su prepotencia y egoísmo actuales, y el momento acentuadamente conservador que hoy (1978) vive la sociedad norteamericana, simplemente no tolerarían este cambio. Las grandes potencias actúan como lo que son, grandes potencias.” Esta percepción sombría pero realista no le impide a Castañeda considerar que México cuenta con buenos elementos de negociación que podrían asegurar “una *interdependencia* genuina, una relación sana y mutuamente ventajosa”.³

Dos décadas después, cuando Jorge Castañeda hijo es asesor para asuntos internacionales del candidato Vicente Fox y con posterioridad Secretario de Relaciones Exteriores, habían ocurrido grandes cambios en el mundo internacional. El mayor fue, sin duda, la caída de la Unión Soviética y la consolidación de la hegemonía de Estados Unidos, que trajo aparejada la internacionalización de la economía con pautas y criterios estadounidenses. En el

³ Jorge Castañeda de la Rosa, “En busca de una posición frente a Estados Unidos”, ponencia presentada en el simposio *Mexico Today*, celebrado en Washington, en noviembre de 1978, e incluida en *Visión del México contemporáneo*, 1979, México, El Colegio de México, edición coordinada por Roque González Salazar.

² En ese período el joven Castañeda promovió la declaración franco-mexicana sobre El Salvador, ya que se considera un ‘intelectual de izquierda’, autodefinición a la que regresa cuando le conviene. *V. infra* nota 18.

ámbito de las relaciones de México con el exterior, la mudanza de mayor envergadura fue la apertura comercial con el ingreso al GATT (Acuerdo General de Aranceles y Comercio) y la firma de acuerdos comerciales con varios países y regiones, principalmente con Canadá y Estados Unidos. Como es sabido, el joven Castañeda fue uno de los mayores opositores a la firma del Tratado con América del Norte, a pesar de que esta política buscaba “una genuina interdependencia, una relación sana y mutuamente ventajosa”, dadas las nuevas circunstancias internacionales.

En el ámbito interno, los resultados electorales de las últimas décadas del siglo XX fueron consolidando la alternancia de partidos en el poder, proceso que culminó en las elecciones en que el PRI perdió la Presidencia de la República pero conservó la mayoría relativa en el Poder Legislativo y la mayor parte de las gubernaturas de los estados y las presidencias municipales. Esta circunstancia fue ignorada por el nuevo Presidente y su equipo que compartían la tesis de muchos ‘científicos’ sociales que predecían que ‘el partido de Estado’ se derrumbaría al perder la Presidencia.

Para cualquier gobierno, en el año 2000 la principal tarea era promover la competitividad de las empresas, de las regiones más atrasadas y, en

general, del país, ya que las ‘adecuaciones’ a la globalización, al menos las principales, ya se habían realizado. El complemento racional a esta tarea era atraer nuevas inversiones e impulsar las exportaciones, sin mezclarse en los asuntos políticos de las grandes potencias. En lugar de ello, el gobierno del ‘cambio’ se embarcó en una desmesurada política exterior que nunca tomó en cuenta los recursos del país y mucho menos los intereses de otras naciones.

Para Fox su ‘hazaña democrática’ era de tal magnitud que nadie osaría, en el ámbito interno, oponerse a sus propósitos de campaña, y en el mundo internacional recibiría un reconocimiento que lo haría acreedor de un ‘bono democrático’, algo semejante a un premio escolar por buena conducta, que esperaba recibir de los Estados Unidos en particular. Este desvarío (es difícil llamarlo de otra forma) se manifestó en una entrevista concedida un mes después de las elecciones, en la que declaró que gracias a la legitimidad que alcanzó el 2 de julio, México podía ‘hablar de tú a tú’ con Estados Unidos, tanto “en materia democrática como política y económica”.⁴

El joven Castañeda fue el peor asesor y secretario de Relaciones que

⁴ Véase *El Universal*, 7 de agosto del 2000.

pudo haber escogido Fox, ya que albergaba sueños de grandeza, alimentados por sus relaciones personales, adquiridas en el mundillo académico e intelectual, con las que impresionó a un presidente desconocedor del escenario político internacional. Además, Castañeda Jr. no tomó en cuenta las recomendaciones de su padre: no confiar en las amistades personales (el amigo Bush) y no olvidar las relaciones de poder, en particular, la actitud de las grandes potencias. Se sumaron, así, la ignorancia y el delirio de grandeza con el rechazo maniqueo al pasado inmediato, lo cual sólo podía conducir al fracaso, como quedó de manifiesto desde los primeros viajes realizados por el entonces Presidente electo a Sudamérica, Estados Unidos y Europa.

152

Pareciera que el Presidente nunca recuerda o no concede importancia a lo dicho o escrito con anterioridad, y quizá supone que los políticos, diplomáticos, periodistas o simplemente las personas interesadas en el tema tampoco lo hacen. Jamás se ha preocupado por la congruencia, tal vez porque su actividad laboral anterior lo condicionó a decir a cada interlocutor lo que desea escuchar (el cliente siempre tiene la razón), actitud que manifestó en su campaña electoral. Así, a pesar de que el tema fundamental de su proyecto político era buscar alguna forma de

integración con Estados Unidos, ‘cediendo soberanía inteligentemente’,⁵ antes de viajar a Sudamérica dijo lo contrario: “parte muy importante del mensaje que llevamos es que no se nos vea como parte de Norteamérica y ajenos a Sudamérica, sino al revés”.⁶ Naturalmente, los jefes de Estado de los países visitados, políticos experimentados y hombres inteligentes, como Ricardo Lagos y Fernando Henrique Cardoso, conocedores de la vida política mexicana, no creyeron una palabra del Presidente electo, quien no logró, a pesar de haber insistido expresamente y sin ningún tacto, ser invitado a la reunión de presidentes de América del Sur, convocada por Brasil.⁷

⁵ *Idem.* Como ha ocurrido desde entonces, las reacciones a los desvaríos presidenciales son minimizadas. El PRI exigió aclaraciones de Fox (*La Jornada*, 10 de agosto de 2000), pero el asunto no volvió a mencionarse.

⁶ Véase *El Universal*, 7 de agosto del 2000.

⁷ Véase *El Universal*, 10 de agosto del 2000. El prestigiado periodista Raymundo Riva Palacio reseñó el viaje y escribió que los comentarios en Argentina, Brasil y Chile se podían resumir en una pregunta ‘¿A quién eligieron los mexicanos?’ También cita que en Brasilia a Fox se le consideró ‘el caballo de Troya de Estados Unidos’. El título del artículo es, por lo demás, significativo ‘La lengua de Fox’. Véase el semanario *Milenio* del 21 de agosto del 2000. Fox digirió mal el rechazo, y ya como presidente constitucional declaró al diario brasileño *O Globo*

Después, vino el viaje a Canadá y Estados Unidos que había sido ‘preparado’ por el propio Castañeda y Adolfo Aguilar Zinser. El fracaso fue total en los dos países, los cuales rechazaron la propuesta foxista de integración, vía un mercado común. El Primer Ministro canadiense, además, hizo una elegante crítica al descuido por las formas del Presidente electo, ante ‘la risa de los reporteros y la sorpresa de Fox’.⁸ En Estados Unidos, tanto el gobierno de Clinton como los candidatos de los dos partidos a la elección presidencial de noviembre del 2000, y otros líderes políticos rechazaron el proyecto de modificar el Tratado de Libre Comercio (TLC).⁹ A pesar del fracaso, Fox insistió en que el viaje fue un éxito: “yo sé bien que se trata de un juego a nueve entradas, pero la primera ya la ganamos: ya pusimos las reglas del juego (j), ya externamos qué es lo que debemos discutir y ya estamos en el juego, es un juego de tú a tú, ya no de sumisión”, y, para que no queda-

que México “era la envidia del mundo, incluyendo a Brasil y Argentina”, citado en *El Universal*, 30 de enero de 2001.

⁸ Véase *La Jornada*, 23 de agosto del 2000.

⁹ Véanse *El Financiero* del 17 y del 25, *La Jornada* del 18 y del 23, *El Universal* del 24 y *El Economista* del 25, todos del mes de agosto del 2000, informaron del viaje, al igual que el resto de la prensa que mereció los reproches de Castañeda, v. *infra*.

ran dudas, añadió: “Me sorprenden aquellos que dicen que Fox es cándido, que Fox está proponiendo ideas; pienso que es exactamente al revés, es el momento preciso de presentar ideas, porque es el momento en que les podemos comprometer a hacer mucho más por México.”¹⁰

El autoengaño en Fox ha sido una constante que, además, ha sido alimentada por sus colaboradores. Castañeda más tardó en llegar a México que en publicar un artículo en *Reforma*¹¹ argumentando que el viaje fue un ‘éxito’, ya que Fox ‘logró imponer la agenda de discusión’ y ‘dominó el escenario mediático’. Con un tacto envidiable, culpó del ‘escepticismo ante el manejo de la gira’ a los periodistas mexicanos por no leer inglés o quienes por flojera no hacen su trabajo. Castañeda se esforzaba en ese entonces por adular al presidente electo a fin de que lo designara Secretario de Relaciones, tal y como ocurrió, pero no hacía falta leer la prensa estadounidense para enterarse del rechazo a la propuesta foxista.

En México, el embajador Jeffrey Davidow claramente lo expresó antes y después del fallido viaje y, además, ni tardo ni perezoso, aprovechó las declaraciones de Fox acerca de la

¹⁰ Véase *Reforma*, 28 de agosto del 2000.

¹¹ *Idem*.

posibilidad de modificar el principio de no intervención¹² para cuestionar dicho principio y señalarlo como una rémora a la creación de condiciones favorables a una mayor integración en América del Norte.¹³ Tanto en el viaje a Canadá y Estados Unidos como en el realizado a Europa días después, el Presidente electo se

¹² Véase *La Jornada*, 5 de agosto del 2000.

¹³ Véanse *Reforma*, 15 de agosto del 2000 y *La Jornada*, 28 de septiembre del 2000. En el mismo sentido se expresó el ex embajador en México John D. Negroponete, en un foro convocado por la Universidad Iberoamericana. Véase *El Economista*, 12 y 15 de septiembre del 2000. También hay que ver los artículos del entonces embajador Jeffrey Davidow, por ejemplo el publicado una semana antes del ataque del 11 de septiembre, en el que escribió: “Un cambio de política de esta magnitud (en materia de migración) requerirá un largo proceso para lograr un consenso político en cada una de nuestras naciones y se enfrentará a varios objetivos que compiten entre sí.” *El Universal*, 3 de septiembre del 2001. Tres años después, Davidow ratificó: “Hoy en día todos consideran que la esperanza engendrada por la reunión de Guanajuato (Bush-Fox) fue eliminada por los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001. El hecho, sin embargo, es que las conversaciones –los mexicanos preferían el término negociaciones– no registraron ningún avance real durante la primavera del 2001. Se habían topado con el muro de ladrillo creado por las preocupaciones políticas domésticas de Estados Unidos y por las diferencias al interior de la administración mucho antes de la tragedia de septiembre.” *El Universal* 20 de diciembre del 2004. Subrayados añadidos.

comprometió a lograr las reformas constitucionales necesarias para abrir ‘de par en par’ las puertas de la petroquímica secundaria y de la generación de electricidad al capital extranjero.¹⁴

Después de tomar posesión como Presidente Constitucional, en la primera reunión oficial con los embajadores mexicanos, celebrada en Palacio Nacional el 5 de enero del 2001, Fox expuso las bases de la nueva política y los lineamientos que deberían seguir los diplomáticos del país:

- 1) La política exterior de México la establecen todos los mexicanos, no el Presidente ni el Secretario de Relaciones.
- 2) Hay (diplomáticos mexicanos) quienes prefieren ‘agazaparse’ y seguir con la anterior política. Hoy se optará por una nueva relación con el mundo, más ‘activa’ y por ello: “Tenemos que salir al mundo, a participar en todo lo que sucede, así nos guste o no, *así sea favorable o no nos sea favorable*. Tenemos que ser un actor claro en la participación en el mundo externo.”
- 3) La apertura de las fronteras mexicanas “al libre tránsito de personas e ideas políticas de cualquier índole” será sin limita-

¹⁴ Véanse *El Economista*, 24 de agosto del 2000 y 5 de octubre del 2000, así como *Milenio*, 3 de octubre del 2000.

ciones, ya que “no tenemos nada de que avergonzarnos ni tenemos nada que limitar en materia de ideas”. (*sic*)

- 4) La globalización requiere de cambios sustanciales con una política exterior más activa y dinámica que implica “evolucionar en el concepto de soberanía que hasta el momento rige en el país”.¹⁵

Castañeda, a su vez, anunció que el Presidente podría considerar el participar en las operaciones de mantenimiento de la paz en el mundo, auspiciadas por Naciones Unidas, y reiteró la aspiración a ocupar un sitio en el Consejo de Seguridad de la ONU, al tiempo que criticó ‘la inercia’ de los gobiernos anteriores.¹⁶ El desplante de Castañeda no fue del agrado de las Fuerzas Armadas, ya que con discreción el Secretario de Marina se opuso, argumentando las carencias para el envío de tropas.¹⁷

Un viraje semejante en materia de política exterior, en particular la integración con Estados Unidos, re-

¹⁵ Véase *Crónica*, 6 de enero del 2001.

¹⁶ Véanse *La Jornada* y *El Economista*, 4 de enero del 2001.

¹⁷ En opinión de un estudioso del tema, no hay consenso en el Ejército acerca del papel que el Presidente les está ‘asignando’. Véase *La Jornada*, 7 y 10 de enero del 2001. En febrero del 2002, el Secretario de la Defensa, General Clemente Vega, se reunió con diputados de todos los partidos y

quería de una amplia explicación que lo justificara, pero nunca hubo tal ni en ésta ni en otras materias; los cinco años de gobierno del ‘cambio’ han transcurrido sin búsqueda de consensos y sin ninguna preocupación por legitimar las nuevas políticas. Esta conducta no sorprende en el presidente Fox ni en la mayoría de su equipo, ya que salidos del mundo empresarial ni siquiera se plantean los problemas de legitimación o búsqueda de apoyos. Extraña, sí, en un *soi-dissant* ‘intelectual de izquierda’, como se autodefinía Castañeda.¹⁸ Más aún, éste no se diferenció de sus compañeros de gabinete que abordaban temas sustanciales con ligereza

les garantizó que ‘la soberanía está a salvo’ y que México no participaría en las operaciones militares del Comando Norte, como lo habían anunciado en Estados Unidos, con la anuencia del Presidente. El Secretario de Gobernación, Santiago Creel, minimizó el hecho, reduciéndolo a un “intercambio de información y revisión en las fronteras para evitar la internación de algún grupo que constituyera una amenaza para México o Estados Unidos”. Véase *Crónica*, 19 de abril del 2002, p. 4, 5 y 6.

¹⁸ Véase entrevista con Alejandro Toledo en *Macrópolis*, 15 de noviembre de 1993. En esta misma ocasión, decía –con frivolidad– que se diferenciaba de los ‘intelectuales de derecha’ que sólo quieren “el mercado, la empresa privada, la utilidad, la rentabilidad, que todos los problemas se arreglen sin la injerencia de mecanismos exteriores al mercado. Yo no”. Y añadió: “uno no se define por las modas. Yo siempre he sido eso –intelec-

y locuacidad, sin preocuparse por la congruencia.

Así, por ejemplo, en el capítulo de política exterior del Plan Nacional de Desarrollo, presentado el 29 de mayo del 2001 o en el Acuerdo Político para el Desarrollo Nacional, del 7 de octubre del mismo año, no se planteó la posibilidad de ‘integrarnos’ a Estados Unidos, ‘cediendo soberanía inteligentemente’, como se había sostenido, ni tampoco de presentar al Congreso una ‘adecuación’ de los principios constitucionales que rigen la política exterior, sino que se reafirmaron estos principios. En el citado Plan también se reiteró la prioridad de nuestra relación con América Latina y el Caribe por razones de “identidad cultural, raíces históricas comunes y aspiraciones compartidas de desarrollo e integración” (lugares comunes), y dos más que muestran ignorancia: por ‘proximidad geográfica’ y ‘complementaridad económica’.

En el 2002, se volvió a insistir en la creación de una Comunidad

tual de izquierda— y quiero seguir siéndolo. *Cuando me canse, me aburra, cambiaré de etiqueta.* Por lo pronto no me he cansado, no me he aburrido y sigo creyendo en lo que creo. Sin duda también puedo permitirme ese lujo: me gano muy bien la vida como intelectual de izquierda. Quizá eso tenga que ver con la posibilidad de seguirme llamando así”. Más que cinismo, Castañeda demuestra que no es tan inteligente como él supone.

de América del Norte, como declaró Castañeda en una larga entrevista, concedida a Ignacio Rodríguez Reyna de *El Universal*, 7 de marzo del 2002, y tres meses después, el inconstante Secretario de Relaciones escribió, en el mismo diario, que ante la ‘concentración’ de nuestras relaciones con Estados Unidos había que “perseverar en los esfuerzos de diversificación económica”.¹⁹

La confusión mental, por un lado, y el reiterado rechazo de los Estados Unidos al proyecto de Mercado Común por el otro, generaba esta verborrea de Castañeda que desembocó en otro despropósito: “El punto central es la posibilidad de que la política exterior mexicana permita anclar el cambio democrático en nuestro país.”²⁰ Esta tesis la volvió a plantear en el balance que hizo de las acciones realizadas a dos años del 2 de julio del 2000, para ocultar el fracaso de su política ‘activa’, en particular el acercamiento con los Estados Unidos.²¹

La otra cara de la nueva política fue el distanciamiento con Cuba. Con el celo propio de los conversos y con la ingenuidad de los aficionados, Castañeda hizo cuanto pudo para

¹⁹ Véase *El Universal*, 30 de junio del 2002.

²⁰ *Idem.*

²¹ El texto del artículo de Castañeda se publicó en *Reforma*, 12 de julio del 2002.

provocar que el presidente Castro rompiera relaciones con México, pero el experimentado político cubano no cayó en el garlito y esperó con paciencia el momento oportuno para responder. Después de la primera ‘Cumbre’ de Monterrey, Castañeda le ofreció la oportunidad en bandeja de plata y Castro lo exhibió como mentiroso y desleal, poniendo al propio presidente Fox en una situación lamentable con la difusión de la conversación sostenida que incluyó el ‘comes y te vas’.

La renuncia de Castañeda era obligada, al menos para salvar en algo la figura presidencial, pero ésta tuvo lugar hasta el mes de enero del 2003, casi 10 meses después del incidente con Cuba, y con un formato inédito, humillante para el Presidente: Castañeda se dio el lujo de leer su texto de renuncia ante Fox y su sucesor Luis Ernesto Derbez, y aunque lamentó no haber alcanzado el acuerdo migratorio, cuando según el embajador Davidow ni negociaciones había (véase nota 14), afirmó sin ningún pudor: “Buena parte de lo que nos propusimos hacer se ha cumplido.” Para excusar su ineficacia, Castañeda reiteró que la política no es su oficio y criticó a los que se dedican a ella en forma profesional, lo que no obstó para que poco después anunciara su intención de competir por la presidencia de la

República, como si este cargo fuera decorativo y nada tuviera que ver con la política.²²

Castañeda tuvo un digno sucesor en Luis Ernesto Derbez, ya que siguió las mismas pautas: comediamento, cuando no servilismo ante los Estados Unidos, distanciamiento con Cuba, falta de cortesía y de respeto a otros países, todo ello aunado al desconocimiento de la política internacional. No fue de extrañar, por consiguiente, que al ridículo se sumaran los efectos contraproducentes de una política exterior ‘activa’ cuando no se cuenta con los medios para llevarla a cabo.

En marzo del 2003 se planteó el problema de Irak en el Consejo de Seguridad que puso en entredicho la intención de México de votar en contra. Las presiones de Estados Unidos fueron de tal magnitud que el presidente Fox se refugió en un hospital y dejó la decisión en manos de Derbez. El enojo del gobierno de Bush fue hecho público y el distanciamiento echó por tierra cualquier posibilidad de negociar alguno de los proyectos foxistas. En mayo del 2003, Derbez viajó a Washington para intentar recomponer la relación pero recibió una gélida acogida. Después de entrevistarse con el

²² Esta actitud parece responder a la ignorancia y la vanidad más que a un cinismo calculado.

Secretario de Estado Colin Powell declaró que el acuerdo migratorio ya no era una prioridad, sino la lucha contra el terrorismo.²³ Powell también abordó el tema, pero en forma comedida, y señaló que el acuerdo (migratorio) tomaría más tiempo y costaría más esfuerzo. En cambio, el Comité de Relaciones Exteriores de la Cámara de Diputados de Estados Unidos aprobó una resolución en la que condicionó la firma de un posible acuerdo migratorio a la apertura de Pemex a inversiones de empresas petroleras de Estados Unidos.²⁴

Las desventuras del ‘activismo’ mexicano en la ONU no habían terminado para el presidente Fox, quien recibió otro revés con la publicación de una carta de Adolfo Aguilar Zinser, ex representante de México ante Naciones Unidas, en la que además de dirigirse de tú al Presidente, comenzó con un ‘Te equivocas Vicente’. En el texto le indica que su actuación en la ONU (su oposición a la invasión de Irak) molestó a ‘algunos’ miembros del gobierno de Estados Unidos que así ‘te’ lo hicieron saber, al igual que a Derbez, y tú “para defenderte de quienes te acusan de haberme cesado por dictados de Colin Powell” te sumaste a

la campaña de descalificaciones en mi contra.²⁵

En enero de 2004 se llevó a cabo otra reunión de presidentes de América en Monterrey a la que obviamente no asistió Fidel Castro. En dicha reunión, Fox defendió la propuesta estadounidense de apoyo al acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA) a la que Brasil se oponía, y aunque a la postre cedió, Fox tuvo que defenderse, en conferencia de prensa, de ser el ‘lacayo’ de los Estados Unidos, aunque reconoció que su relación con Bush es tan ‘estrecha’ que en ocasiones ‘hace algunas gestiones a través nuestro’.²⁶

Después vino el voto de condena a Cuba en la Comisión Internacional de Derechos Humanos en Ginebra, el discurso del presidente Castro del 1º de mayo (“México hizo cenizas su prestigio e influencia de América

²⁵ El texto de la renuncia se publicó en *Reforma*, 21 de noviembre del 2003, y la ‘campaña de descalificaciones’ se originó por una conferencia de Aguilar Zinser en la Universidad Iberoamericana en la que habló de que México era [para los norteamericanos] el patio trasero.

²⁶ Véase *El Universal*, 12, 13 y 14 de enero del 2004. A pesar de lo anterior, el ejecutivo federal no caía en cuenta de su pérdida de credibilidad y confiabilidad, y una semana después de la reunión de Monterrey, se ofreció a mediar en el diferendo entre Bolivia y Chile, ofrecimiento que fue rechazado por este último. Véase *El Universal*, 19 de enero del 2004.

²³ Véase *Crónica*, 8 de mayo del 2003.

²⁴ Véase *Crónica*, 10 de mayo del 2003.

Latina”) que se sumó al caso Ahumada y a la expulsión de diplomáticos cubanos de México y el retiro de embajadores, sainete organizado por los secretarios Creel y Derbez, que rápidamente tuvieron que suspender ante el peligro de llevarse otra tunda como la recibida por el ‘comes y te vas’. La lista de desaciertos se completó con el fracaso de Derbez para ganar la Secretaría General de la Organización de Estados Americanos que demostró el aislamiento de México en Latinoamérica y la desconfianza de los Estados Unidos con respecto a la constancia y capacidad del Presidente y de su Secretario de Relaciones a los que no les han guardado muchas consideraciones después del caso de Irak.

La actividad del presidente Fox y de la casi totalidad de sus funcionarios ni siquiera puede calificarse en términos de haber seguido una buena política u otra equivocada, sino de desgobierno. Su actuación no cae en el ámbito de lo político sino en el del teatro de lo grotesco, a la manera del *Ubú rey* de Alfred Jarry. Esta deformación de la vida política y del quehacer gubernamental ha servido para echar por tierra muchos de los lugares comunes que durante las últimas décadas se habían acumulado, adquiriendo carácter de verdades indiscutibles, y que surgieron de los medios académicos, como fue el

caso de la necesidad de una política exterior ‘activa’.

El primer libro que planteó el asunto fue el de Mario Ojeda *Alcance y límites de la política exterior de México*²⁷ en el que sostiene que antes de 1970 no hubo propiamente una ‘política’ sino una ‘actitud’ ante el exterior de ‘relativa pasividad’. El punto de apoyo de la tesis fue el mensaje del II Informe de Gobierno del presidente Echeverría, en el que sostuvo que:

México no puede crecer en soledad. Nada de lo que ocurre fuera de nuestras fronteras nos es ajeno y es imposible el aislamiento en una época de creciente interdependencia... Es por ello necesario multiplicar contactos con el exterior, hacer de la diplomacia un medio más apto para la defensa de nuestros principios e intereses y salir al mundo para enfrentar los problemas que nos afectan.

Estas posiciones fueron tomadas muy en serio por Ojeda quien concluye: “Esta nueva posición doctrinaria vino a constituir un viraje profundo en la política exterior, en el sentido de que sacó al país de su secular aislamiento.” Como ejemplos ‘destacados’ menciona la Carta de los Derechos y Deberes Económicos de los Estados, el Sistema Económi-

²⁷ 1976, México, El Colegio de México.

co de América Latina y el “proyecto de Sistema de Desarrollo del Tercer Mundo. Es de dudar que alguien se acuerde de ellos.”²⁸

Este trabajo fue editado en 1976, el último año del gobierno echeverrista y le siguió *México, el surgimiento de una política exterior activa*, publicado por la SEP en 1986, en el que reitera algunos de los argumentos anteriores, subrayando que el hilo conductor es “el activismo de la política exterior entre 1970 y 1984”, por lo que “no se cubren otros aspectos importantes de la vida internacional de México (la relación con Estados Unidos, nada menos), que si bien constituyen la parte fundamental e *ineludible* de los contactos de México con el exterior, se dejan fuera en su mayor parte”. (p. 9) Esta afirmación resulta insólita en un académico, ya que anuncia el uso discrecional de la variable decisiva para juzgar el grado de validez de su tesis, puesto que el ‘activismo’ implicó en unos casos alejamiento de la política estadounidense y en otros abierta confrontación.

No es de extrañar, por consiguiente, que los trabajos de Ojeda revistan un carácter legitimador, al destacar las puestas en escena favorables a su argumentación, los párrafos oficiales de los discursos, y no abordar con profundidad las consecuencias y los

desenlaces manifiestos en las severas crisis económicas de final de sexenio de los presidentes Echeverría, López Portillo y De la Madrid, que obligaron al país a recurrir a los Estados Unidos para resolverlas, lo cual echó por tierra las pretensiones de desempeñar un papel independiente o destacado en el mundo.

Con estudios de posgrado en Harvard, Ojeda también fue víctima de la pretensión de hacer de los estudios internacionales una ciencia que escapara a la historia de las relaciones internacionales. Esta pretensión ha conducido a muchos investigadores a descubrir el hilo negro en el mejor de los casos y en la mayoría a incurrir en graves errores de apreciación y de juicio. En el caso de la política exterior, un simple vistazo a la historia de México en el siglo XIX hubiera permitido comprobar que las relaciones de liberales y conservadores con las grandes potencias fueron más activas y con mayores implicaciones internas que las de los gobiernos del siglo XX, incluyendo el período 1970-1984.

El conocimiento de la historia de las relaciones internacionales en la Europa decimonónica también hubiera permitido comprender que se vivía un mundo ‘multipolar’, en el lenguaje de hoy, que ofrecía mayores posibilidades de diversificación. Después de la Segunda guerra

²⁸ Mario Ojeda, *op. cit.*, p. 6, 184 y s.

mundial este margen se estrechó con el surgimiento del mundo bipolar, y qué decir del ‘unipolar’ que vivimos en este nuevo siglo.

Pareciera que Ojeda soslaya que conforme creció el poderío estadounidense disminuyeron las posibilidades mexicanas de seguir una política exterior activa que incluye, como uno de sus mayores componentes, la independencia de acción

frente a los Estados Unidos. Al no hacer explícito este requerimiento, no queda claro en que consistió ese ‘activismo’ que por momentos revisió actitudes propias de un acto voluntarioso de los presidentes citados que evaluaron mal, o simplemente no lo hicieron, la relación de fuerzas en el mundo. El fracaso del activismo foxista obliga a una revisión realista de la política exterior mexicana.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Patricia Villegas, *De alma enamorada*, 2004, México, Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, 120 p.

La vida y obra de Juan de la Cruz, místico carmelita español (1542-1591) es una de las piedras de toque de la literatura universal y, en especial, de la literatura del Siglo de Oro español. Pero no sólo es ejemplar y bella la figura y la poesía de este hombre de Dios, sino que se trata de una de las más claras exposiciones de la verdad de la fe cristiana.

A este Juan de Yepes se le ha estudiado de muy distintas maneras. Se ha abordado su vida y su obra sobre todo desde la perspectiva religiosa, teológica y poética. Su obra la siguen apreciando en particular religiosos, teólogos, poetas e historiadores de la cultura. Abundan también los estudios biográficos, históricos, sociológicos, económicos, políticos y psicológicos. La personalidad y la calidad de su obra es verdaderamente inagotable por lo que se refiere a su ampliación e innovación del horizonte espiritual del hombre.

Juan de Yepes nació en Fontiveros, Ávila, en 1542. El siglo que le tocó vivir estuvo marcado por el movimiento de la Contrarreforma que la Iglesia de ese entonces emprendió en contra de la corrupción y la desunión de la cristiandad. Su visión del hombre y del mundo es la de aquel tiempo. Su filosofía de la vida centrada en el hecho religioso de la fe se conceptualiza siguiendo la filosofía escolástica cristiana. Estudió la teología escolástica en la Universidad de Salamanca, pero muy pronto buscó nuevos caminos para su desarrollo espiritual. Ingresó a los 21 años en los Carmelitas de Medina. En el mes de julio del año 1567 fue ordenado sacerdote y en ese tiempo conoció a Teresa de Ávila, quien lo convenció de que buscaran juntos la fundación de una nueva orden religiosa carmelitana. Paradójicamente, esa reforma que ellos proponían no era un ataque al movimiento de la contrarreforma sino el intento de una renovación interna dentro de la misma orden religiosa a la que pertenecían. El joven religioso fue hecho prisionero en varias ocasiones

porque era considerado una amenaza a la estabilidad. La reforma de Juan y Teresa fue acusada de rebelde. En 1576 fue arrestado por la orden carmelita no reformada, y aunque este suceso pasó pronto, no fue más que el inicio de las persecuciones de que constantemente fue objeto. Al año siguiente volvió a la cárcel, pero en esa ocasión se llegó a emplear la violencia y fue llevado a un convento cercano a los observantes. Esta vez, en prisión, fue torturado, azotado, interrogado y permaneció incomunicado prácticamente durante nueve meses. Lo alimentaban a pan y agua. La intención de toda esta agresión en su contra tenía como objetivo que cambiara su posición frente a la reforma del Carmelo. Pero lejos de caer en la tentación y de perder su identidad en el crisol del sufrimiento físico y espiritual, este santo varón transformó su sufrimiento en una llama de amor viva.

Así, Juan de la Cruz (su nombre de religioso) se fugó con la ayuda de su amiga Teresa (a quien ahora conocemos como Santa Teresa de Jesús) y fue exiliado y enviado de Castilla a Andalucía. Al cabo de un mes, enfermo fue hacia Úbeda dónde vivió los últimos meses de su vida. Murió como consecuencia de una terrible enfermedad y del silencio que le fue impuesto. Su sepulcro fue un hoyo en el suelo; su cadáver, robado en diciembre de 1591. El 27 de diciembre de 1726 fue canonizado por el Papa Benedicto XIII y el 24 de agosto de 1926 fue proclamado doctor de la iglesia. Lo único que este hombre tuvo en vida era el silencio y la poesía, la oración y la vida, la noche y la llama de Dios en su corazón. La poesía de San Juan de la Cruz es breve y está escrita en su mayor parte en liras: *Subida al monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Llama de amor viva*, y sobre todo *Cántico espiritual*, en el que hace de su unión con Dios un nuevo *Cantar de los cantares*.

La poesía de San Juan de la Cruz no se puede separar del proyecto ético de su persona por la sencilla razón de que ese testimonio de vida, que ha quedado por escrito de la manera más bella, es al mismo tiempo la vida real que sólo alcanza su plena justificación en Dios. San Juan de la Cruz es la respuesta viva del amor de Dios.

Patricia Villegas elige uno de los aspectos más difíciles y al mismo tiempo apasionantes de este monje universal. No le mueve tanto el afán erudito de señalar el lugar que el hombre de Fontiveros ocupa en la jerarquía literaria; tampoco el situarlo en la norma o canon de lo que es un poeta del Siglo de Oro español.

Centrada en la poesía de la *Noche oscura* y en la *Llama de amor viva*, Patricia Villegas hace un ensayo sobre *el alma enamorada* de Juan de la

Cruz. Amor, entendido como aquél que une al hombre con Dios, dialoga con los poemas en un presente que sigue poniendo en juego los temas a veces imposibles de la poesía como experiencia de amor místico.

Sin tener que establecer diferenciaciones académicas de las que a veces se abusa para dar a conocer al poeta, al teólogo, al reformador, al santo, la autora del ensayo procede a leer la poesía de Juan de la Cruz con los ojos y el oído del intérprete o hermeneuta que al acercarse va forjando su crítica literaria. Su virtud consiste en no dejar de lado las lecturas y los apoyos que otros puedan haber hecho. Su limitación quizá consiste en repetirse constantemente ante la dificultad de acoger un mismo nivel en el discurso.

Aceptando, sin embargo, el reto de tantear la profundidad mística del contenido de la poesía sanjuanista, construye una reflexión conformada por 12 voces o reflexiones yuxtapuestas. Hay en su interpretación de la *Noche oscura* la percepción de que se trata de un duelo de amor. Pero en la *Llama de amor viva*, el fuego es el símbolo complementario que anima su fuerza creativa. La palabra de San Juan de la Cruz revela a la autora, también, un amor en el exilio. En realidad, se trata de un doble exilio: por un lado el que le impone su condición de religioso, y por otro, el que le impone su condición de poeta.

Sabemos que San Juan de la Cruz, al igual que Miguel de Cervantes, escribió sus mejores páginas durante su estancia en la cárcel. Al estar preso y escribir sus poemas el monje encuentra la manera de emprender el camino espiritual del retorno a Casa. La fuerza es la fe en el amor de que Dios lo escucha y lo espera. Con la expresión ‘noche oscura’ no sólo se sitúa existencialmente en el estado de cautiverio sino que comienza a extender un programa de vida el cual todos nos podemos sentir llamados a realizar. Su amor, como todo amor humano, tiene una meta: la divina unión a través del camino de la noche oscura.

“El amor une, su extravío separa, pero el amor del místico participa de ambos: amor y exilio —dice Patricia Villegas— conforman una sólo realidad en él. San Juan sólo quiere a Dios: eso es amor. Pero no se conforma con permanecer en esta tierra: eso es exilio. Él es su afán, eso es amor; ruega temeroso por volver a Él: eso es exilio. Esparce sus rezos: eso es amor, para enjugar más tarde con sus lágrimas su desesperación: eso es exilio. Lloro y suspiro por Él; y porque mira dentro de sí es a un tiempo: amor y exilio.”

Así expresa Patricia Villegas el doble juego que la poesía de San Juan nos reta a apreciar. Habiendo hecho ya el análisis de otros poetas místicos como

Concha Urquiza en *Silencia y poesía* (2001), nos entrega en este pequeño ensayo su admiración romántica por la poesía de San Juan de la Cruz, no para mitificar o desmitificar, ni para levantarle un nuevo pedestal sino para compartir la respuesta permanente que ella percibe en el AMOR.

El amor de San Juan de la Cruz es un amor enamorado de Dios que por más que corre hacia él no lo alcanza y en lugar de sucumbir queda herido con una cicatriz que todavía duele y quema. Herida de fuego de la que se levanta otra vez para transitar el duro camino de la noche que lo perfecciona espiritualmente. El alma pasa por tres noches: la del sentido (la más material e inmediata), la del entendimiento y la del alma.

Villegas nos hace ver que San Juan de la Cruz es un atleta de Dios sin olvidar también que es un poeta del amor. Tanto para subir como para llegar a la cima de la perfección espiritual, Juan de la Cruz es quizá el testimonio más contundente de la esperanza en el amor que Dios nos tiene a cada uno de nosotros.

Nos congratulamos, pues, de este acierto editorial de Miguel Ángel Porrúa quien, junto con la Universidad Iberoamericana, ha emprendido el audaz reto de dar a conocer un tema tan serio y a la vez necesario de nuestra vida espiritual.

Marius De Zayas, *Cómo, cuándo y por qué el arte moderno llegó a Nueva York*, 2005, México, DGE | El Equilibrista-UNAM, col. Pértiga. Estudio introductorio, traducción y apéndices de Antonio Saborit, 360 p.

Entrar en cualquier tienda de autoservicio, detenerse en un puesto de periódicos, curiosear en la sección de arte de alguna librería, recibir como regalo un calendario o un *mouse-pad* y encontrarse ante la reproducción de una obra de Cézanne, de Modigliani, de Rivera no extraña a nadie, no asombra en absoluto, se ha convertido en algo casi normal. No siempre fue así; sorprende leer comentarios como el que hiciera el crítico Arthur Hoeber para el *New York Globe* sobre las obras de Matisse: “todo esto parece decadente, enfermo, irreal ciertamente, como una pesadilla espantosa, y resulta hasta cierto punto deprimente”; o, con motivo de la exposición del mismísimo Rodin, dibujos, que algunos tacharon de inmoral: “estos garabatos –pues no son más que eso– a decir verdad *son* meras sugerencias o impresiones”. Pensar que hacia 1910 la hoy cosmopolita Babilonia de Hierro que es Nueva York fuera considerada por los propios neoyorquinos una ciudad “provinciana como sin duda lo es en asuntos de arte”, por fuerza arranca una sonrisa incluso al más despistado; *sic transit gloria mundi*, solía decirse. Ejemplos como los anteriores abundan en esta obra de Marius de Zayas (Veracruz, 1880-Stamford, 1961), pero no son su mérito mayor. La primera sorpresa que el texto regala es la nacionalidad de su autor, ya que no solemos otorgar una participación significativa a nuestros compatriotas en la historia del arte y, sin embargo, este mexicano fue uno de los principales responsables de que el arte, en ese entonces llamado ‘moderno’, ganara NY; conoció a la primera plana del mundo artístico tanto de esa ciudad como de París y de Londres; amigo muy cercano de René Lefebvre, de Francis Picabia y de Alfred H. Barr Jr. –a quien Abby Aldrich Rockefeller designara para dirigir el Museo de Arte Moderno de la ciudad *donde el Hudson se emborracha con aceite*–,

conoció muy de cerca personas de la talla de Apollinaire y de Picasso y fue uno de los más importantes promotores no sólo del arte francés y europeo, sino también del africano y del mexicano: no es frecuente saber que obras de Diego Rivera fueron exhibidas junto con las de Cézanne, Van Gogh, Picasso, Braque, en fecha tan temprana como 1916. Junto con Picabia creó la publicación *291*, cardinal en su momento, y más tarde fundaría y dirigiría la Modern Gallery, para después abrir su propia galería en el corazón de Manhattan, la De Zayas Gallery; después se retiró durante más de veinte años a su castillo de Rivoiranche, cerca de Grenoble. Allí comenzaría a escribir esta carta dirigida precisamente al director del MOMA, la cual terminaría en EE.UU. casi en forma de libro; en ella entrega, en palabras del prologuista, “una puntual relación de voces y hechos, y pone al descubierto las esperanzas y sinsabores de un puñado de artistas y escritores frente al vitalismo apasionante de la gran aventura de las vanguardias”.

Es encomiable la labor de Antonio Saborit, quien fuera de los primeros en ocuparse del autor, pues la investigación para la factura de este libro le llevó al archivo Zayas en Sevilla, en donde trabajó con el hijo del autor, Rodrigo, directamente tanto sobre el mecanoscrito original como sobre las imágenes del cual éste iba acompañado. Su estudio introductorio, además de leerse con gusto, no abruma con datos eruditos –para eso están los apéndices y el *index nominum*–, más bien nos presenta al autor y al contexto en que vivió para entender cómo se produjo su texto: “Zayas [...] como Barr, se ocupaba en observar y explicarse las manifestaciones artísticas de su tiempo en el interior de un marco histórico amplio en el que la tradición artística universal vivía en constante construcción y ajuste.” Asimismo, todo lector de este libro corre con suerte pues “es de reconocerse la prudencia con la que Zayas pasó de largo frente al vanidoso espejo de la memoria y se concentró en leer las líneas del tiempo sobre la palma de su mano”. La traducción es la de quien conoce a fondo este *oficio de tinieblas*.

Enseguida del estudio, los siete capítulos de la carta, que inician con una descripción del autor a la cual sigue una serie de notas periodísticas de la época; al final de cada uno (quizá sea la única ‘queja’ sobre este libro) se encuentran las imágenes en blanco y negro –no como en el original, colocados en el sitio de los llamados de Zayas; sin embargo, lo anterior se debe, según Saborit, a imposibilidades editoriales técnicas. El primero es el que da título al libro y en el cual Zayas narra cómo el arte moderno necesitó once años de arduo trabajo (1908-18) para volverse ‘popular’, lapso que

divide en tres períodos: el de la galería Photo-Secession, que abriera Alfred Stieglitz en un ático que albergaba una serie de salas en el número 291 de la Quinta Avenida; el segundo, cuando el mismo 291 se transformó en un símbolo, ‘el símbolo en el que todos creyeron’; y el último, el período de la Modern Gallery. El autor detalla las exposiciones de dibujos de Rodin, esculturas de Matisse, pinturas de Cézanne y de Rousseau, de quien James Huneker, famoso crítico, dijera que ‘como artista es un chiste; como chiste, es regular’ y a quien denomina ‘el supremo Asno de Montmatre’.

El segundo capítulo recuenta la exposición de Picasso en la Modern Gallery, en la cual se mostraron también obras de Braque, fotografías ‘cubistas’ de Sheeler y algunas esculturas africanas. *The Armory Show*, la Exposición Internacional de Arte Moderno de 1913, tercer capítulo, fue uno de los acontecimientos más importantes para la ciudad durante el segundo decenio del siglo pasado. El objetivo era “mostrarlo todo y al mismo tiempo”. Las reseñas y comentarios hicieron énfasis en la obra de Picasso y en la del escultor Constantin Brancusi, que en general despertó un interés muy grande y de quien se llegó a afirmar que era ‘el sucesor de Rodin’. En cambio, en la exposición de la Photo-Secession de 1914 se presentaron pinturas del futurista Picabia, a quien la crítica no trató nada bien, pero se lee con mucho interés el testimonio de De Zayas cuando consigna que fue por dicho pintor que conoció a Apollinaire en París, y por éste a Max Jacob, quien a su vez le presentó a Paul Guillaume, corredor de arte y promotor de la escultura negra, que los modernos asociarían de manera directa con el cubismo. Cuenta el autor que Francis Carco relata una historia en la cual Vlaminck, el descubridor del arte africano, llevó a su amigo Derain una estatuilla y le dijo: ‘Es casi tan bella como la Venus de Milo’, a lo cual Derain respondió: ‘Igual de bella’. Fueron con Picasso, quien se tomó su tiempo, para finalmente afirmar: ‘Es aún más bella’.

El capítulo cuarto está dedicado a Alfred Stieglitz, en palabras de Zayas, “el hombre adecuado en el lugar adecuado en el momento adecuado”, para introducir el arte moderno a NY, ya que tenía el don de llamar la atención y la habilidad para apoderarse de ella y convertirla en interés genuino. No buscaba hacer que la gente entendiera el arte moderno: su actitud buscó que éste aterrizara sobre la ciudad y que la gente se enfrentara a él, que fuera ‘lo que podía ser’. El quinto capítulo se dedica a la Modern Gallery; durante el año dorado del arte moderno, 1915, se expusieron ahí obras de Van Gogh, Brancusi, Modigliani; en 1916, Diego Rivera; Toulouse-Lautrec,

Guys y Daumier, los tres precursores, en 1917. El penúltimo capítulo versa sobre la fotografía de tres artistas norteamericanos independientes: Sheeler, Schamberg y Strand, aunque también hace referencia a la pintora Marie Laurencin –única mujer que Apollinaire incluyera entre los modernistas franceses–, a Derain, ‘el audaz’, y a Maurice de Vlaminck. El último, breve capítulo, habla sobre las exposiciones colectivas que buscaban contrastar las obras de diferentes artistas para encontrar el común denominador y disfrutar sus diferencias específicas. Según De Zayas, la de 1916 fue la exposición más completa de la Modern Gallery. El libro finaliza con una mención de la titánica labor de Lefebvre quien, desde París, se ocupó de embalar y enviar, incluso durante la guerra, las obras de los artistas para que fueran exhibidas en *Nueva York de cieno, Nueva York de alambres y de muerte*.

No siempre, al asistir a un museo, surge la reflexión de todo lo que hace posible la contemplación de una obra, todos los implicados para el delicado encuentro entre el artista y el espectador; sin embargo, fue del café al estudio, del estudio al tren, y al barco hasta llegar a los muros de una galería, en otro continente, que la gente pudo acceder al contacto con el arte moderno, arte que tardó en ser comprendido y disfrutado pero que, finalmente, se impuso como la tendencia más fuerte de todo el siglo anterior. Imposible no recordar la cita del *Filebo* de Platón, que el mismo Zayas reproduce:

170

PROTARCO.– ¿Cómo entendemos eso, Sócrates?

SÓCRATES.– Al pronto lo que digo no es plenamente evidente, pero hay que intentar aclararlo. En efecto, con la belleza de las figuras no intento aludir a lo que entendería la masa, como la belleza de los seres vivos o la de las pinturas, sino que, dice el argumento, aludo a líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y escuadras, si me vas entendiendo. Pues afirmo que esas cosas no son bellas relativamente, como otras, sino que son siempre bellas por sí mismas y producen placeres propios que *no* tienen nada que ver con el de rascarse.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM