

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

88

PRIMAVERA 2009



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

88

PRIMAVERA 2009

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

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,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

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

Departamento Académico de 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 portada: Nohemí Sánchez

Composición tipográfica: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Impresión y encuadernación: Diseños e Impresos Sandoval, S.A. de C.V., Salto del Agua 274,
Col. Evolución, C.P. 57700, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (5255) 5793 4152.

Se prohíbe su reproducción total o parcial sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA: EL CASO BOURDIEU <i>Ramón Vargas Maseda</i>	7
PSICOANÁLISIS Y CRÍTICA DE ARTE <i>Carlos Alfonso Garduño</i>	39
SAN AGUSTÍN: PENSAMIENTO Y OBRA <i>Dominique de Courcelles</i>	59

SECCIÓN ESPECIAL

LE CLÉZIO Y MÉXICO: EL PAÍS DEL POLVO Y LA LLUVIA <i>Armando Pereira</i>	81
DEL CÓDICE A LA CALLE: GRAFFITI LATINOAMERICANO <i>María Auxiliadora Álvarez</i>	99

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Martí Soler</i>	121
--------------------	-----

CREACIÓN

<i>HIPHOPHILOSOPHIAE@</i> <i>Pedro Cobo</i>	125
--	-----

NOTAS

LA DESESPERACIÓN <i>Héctor Iván González</i>	133
PLATÓN: DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA <i>José Molina Ayala</i>	139
EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO Y BAROJA <i>Edgar Vite</i>	147

RESEÑAS

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT, <i>Filosofía árabe islámica</i> <i>Héctor Zagal Arreguín</i>	159
ANTONIO ORTUÑO, <i>Recursos humanos</i> <i>Raúl Bravo Aduna</i>	166
PAOLO ZELLINI, <i>La rebelión del número</i> <i>Mónica Salcido Macías</i>	169

LÍMITES Y PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

*Ramón Vargas Maseda**

RESUMEN: Breve síntesis crítica de la teoría de Bourdieu con el fin de establecer la relación entre el nivel epistemológico y el nivel teórico en el conocimiento sociológico. Particularmente, se sostiene que la epistemología moderna que subyace a la obra de Bourdieu constituye la principal causa del discreto avance que su teoría presenta en el intento por trascender el pensamiento antinómico y también, paradójicamente, de que termine, en algunos casos, por reproducirlo. Como contraejemplo, se presenta una sucinta exposición de algunos de los principios epistemológicos y teóricos centrales de Simmel y de Goffman. El objetivo es mostrar una epistemología distinta que no reproduce el pensamiento dicotómico, entre otras razones, por su inextricable vínculo con el arte.



ABSTRACT: This article presents a brief critical synthesis of Bourdieu's theory in order to establish the relationship between epistemological and theoretical levels in sociological thought. Namely, it states that the modern epistemology underlying Bourdieu's work is the principal reason why his theory has made a slight advance in its attempt to transcend dichotomical thought while paradoxically in many cases it ends up reproducing it. Serving as a counterexample, this article includes a concise presentation of some of Simmel and Goffman's main epistemological and theoretical principles. Our objective is to present a different epistemology which does not replicate dichotomical thought owing to among other reasons, its binding relationship with art.

PALABRAS CLAVE: Teoría social, epistemología, pensamiento dicotómico, Bourdieu, Goffman.
KEYWORDS: Social theory, epistemology, dichotomical thought, Bourdieu, Goffman.

RECEPCIÓN: 20 de septiembre de 2007.

ACEPTACIÓN: 24 de enero de 2008.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LÍMITES Y PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA*

La obra de Bourdieu es, sin duda, una de las aportaciones sociológicas más importantes de la segunda mitad del siglo XX. La riqueza de su obra es un estímulo al pensamiento, destacándose no sólo por la inusual vinculación entre la sociología y la filosofía que permea su trabajo, sino también por haber construido una obra teórica y empírica que abarca campos tan disímboles como el campesinado, la sociología del conocimiento, el sistema escolar, la relación entre los intelectuales y el Estado, el arte, el neoliberalismo, sin dejar de lado el intento por trascender las dicotomías mutilantes del pensamiento social.

No obstante, la riqueza de una obra y su importancia reconocida, no niegan la existencia de ciertas limitaciones teórico-epistemológicas, que se traducen en una orientación particular del conocimiento sociológico y cuyas implicaciones resultan perjudiciales para la construcción de una teoría no antinómica.

Así, consideré que la obra de Bourdieu podía ser un referente significativo para establecer diálogos con otros autores y teorías. Por lo tanto, decidí entrelazar en la exposición de la teoría de Bourdieu, la crítica que comparto y reconstruyo, desde diversas posiciones que se refieren al debate de la modernidad y la crisis de la modernidad (para algunos posmodernidad), hasta su contrastación con la obra de Simmel y de Goffman.

* El título original es: "Límites y perspectivas de la teoría sociológica contemporánea. El caso de Bourdieu y un contraejemplo: Goffman", reducido por razones de espacio.

El pensamiento antinómico en las ciencias sociales

Desde el nivel más general, el principal obstáculo para la construcción de un pensamiento relacional, en palabras de Bourdieu, ha sido el pensamiento antinómico. Si bien la filosofía, principalmente a partir de la modernidad, fue la simiente del pensamiento antinómico, no nos detendremos en este campo de conocimiento, sino en su relación con las ciencias sociales y particularmente con la sociología. En este sentido, aunque la sociología parezca reproducirlo de manera significativa, también la historia, la psicología y la antropología han incursionado en dicha forma de pensamiento.

Para Bourdieu las dicotomías más representativas del pensamiento sociológico y de una parte importante del pensamiento de las ciencias sociales y de la filosofía, son dos, aquella entre individuo y sociedad, de la que se desprenden muchas más, y la que se presenta entre conocimiento teórico y empírico.¹

10 | Con relación a la dicotomía entre individuo y sociedad, es posible sostener, siguiendo a Bourdieu, que es, en una medida, la dicotomía a partir de la cual se funda la sociología, misma que determinó el nacimiento de la psicología y continúa atravesando a la historia. Expresada de diversas maneras, individuo-sociedad, sistema-actor, estructura-agente, estructuras materiales-estructuras de la personalidad, micro-macroanálisis, objetivismo-subjetivismo, estructuralismo-fenomenología, esta antinomia da cuenta, probablemente, de la relación más compleja del conocimiento social.

Debido al nivel de generalidad que implica y, por ende, a las múltiples formas de conocimiento que se encuentran relacionadas, Bourdieu se refiere a ella como una antinomia, que podríamos llamar paradigmática, entre dos visiones de la sociedad.

La primer lectura (física social), concibe a la sociedad como una estructura objetiva, aprehendida desde afuera, cuyas articulaciones

¹ Debido a la orientación del texto, no abordaremos la antinomia entre conocimiento teórico y empírico.

pueden ser materialmente observadas, medidas y cartografiadas independientemente de las representaciones de quienes las habitan [...] mientras que, vista a través de la segunda lectura (fenomenología social), la sociedad aparece como el producto de las decisiones, actos y acciones de conocimiento de individuos conscientes, para quienes el mundo resulta inmediatamente familiar y significativo.²

Con el interés de contextualizar el ámbito del pensamiento antinómico, el cuadro esquemático muestra algunas corrientes de pensamiento y sus representantes. Evidentemente, no es nuestro interés ni nuestro propósito analizar críticamente esta clasificación, por una parte porque en lo general es una clasificación que avalarían muchos de los mismos autores e, incluso, y más importante aún, porque cuenta con el aval que le otorga una parte importante de la crítica contemporánea.

Finalmente, aunque toda clasificación puede resultar demasiado tajante, reitero que nuestro propósito no es presentar una que pretenda ser objetiva, por lo que aun si algunos autores son injustamente clasificados –lo que podría aplicarse al lugar que ocupa Goffman–, es útil como parámetro de reflexión.

Sustrato epistemológico

Es necesario aclarar que la teoría sociológica emplea indistintamente los conceptos de ‘antinomía’, ‘dicotomía’, ‘oposición’, ‘dualismo’ y ‘antagonismo’. Aunque cada concepto tiene un significado particular dentro de la filosofía, en el pensamiento social se ha realizado una especie de síntesis para designar toda forma de pensamiento que divida la realidad estudiada en dos dimensiones y otorgue primacía a una de ellas, convirtiendo a su contraparte en un producto o resultado.

En este sentido, si bien algunos dualismos, dicotomías, paradojas, adoptan también la forma de antinomias, dentro del pensamiento social y sociológico, el concepto se refiere a toda visión teórica o epistemo-

² Pierre Bourdieu y Lóic Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, 1995, México, Grijalbo, p. 18-9.

RAMÓN VARGAS MASEDA

lógica que, desde sus principios mismos, niegue, reduzca o mutile a su contraparte.

Cuadro esquemático³	
Física social	Fenomenología social
Objetivismo ⁴ Estructuralismo Marxismo, Teoría crítica, Post-estructuralismo, Teoría de sistemas	Subjetivismo Fenomenología Pragmatismo, Interaccionismo simbólico/Escuela de Chicago, Etnometodología
Representantes:	
Marx, Durkheim, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Saussure, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Luhmann	Husserl, Sartre ⁵ , Bajtín, James, ⁶ Mead, Schutz, Blumer, Park, ⁷ Goffman, Garfinkel

Para una mejor comprensión de esta idea, es necesario vincular el pensamiento, desde su nivel epistemológico, con la visión del mundo que le corresponde, en este caso la modernidad, como marco teórico-histórico de interpretación.

12 Con relación al objetivismo, es cierto que el denominador común de las diversas concepciones de la sociedad y del pensamiento a que dio

³ El cuadro presentado fue elaborado siguiendo las opiniones y comentarios de Bourdieu sobre estas escuelas o sobre sus representantes. En la medida en que no es posible incluir a todos los autores que han sido referidos a estas escuelas, nos limitamos a una selección que sirva de referente general.

⁴ Para mencionar el conjunto de autores que comparten la visión de una física social, emplearé en lo sucesivo el término 'objetivismo' que Bourdieu mismo emplea, aunque sólo para referirse al pensamiento clásico. La denominación de física social me parece inadecuada para abarcar una variedad de corrientes y el concepto de fenomenología es evidentemente restrictivo.

⁵ Bourdieu hace mención específicamente del llamado primer Sartre, que corresponde a *El ser y la nada*.

⁶ Con relación al pragmatismo y al interaccionismo simbólico, incluimos a James y a Mead por la influencia particular que tuvieron en Chicago. No obstante, es imposible dejar de mencionar a Pierce y a Dewey como dos figuras siempre presentes.

⁷ Con relación a la Escuela de Chicago, incluimos algunos de los autores más conocidos. Sin embargo, es necesario tener presentes a Albion Small, William Isaac Thomas, Everett Hughes, Ernest Burgess y Louis Wirth.

lugar hasta la primera mitad del siglo XX, fue la idea de una estructura ontológica de la realidad.

Vale la pena detenernos un poco en esto, ya que es fundamental aclarar que, a pesar de que actualmente nadie se atrevería a sostener la validez de una estructura ontológica que supone relaciones necesarias en la historia –por lo que se acepta consiguientemente que la realidad no se describe, sino que se interpreta–, el pensamiento dominante, al menos en la sociología, prosigue la búsqueda de una estructura objetiva y relativamente sistematizable en una síntesis sociológica. Así, aunque no se trate de una estructura ontológica, persiste la idea de que la realidad constituye una estructura, un sistema objetivo en tanto independiente, relativamente, de las representaciones de los individuos, lo que no sólo permite sino impele a otorgar primacía a una forma de pensamiento o a una teoría específica en la medida en que se acerca más a esa realidad, no ontológica, pero sí objetiva.

En lo tocante al subjetivismo, aunque la concepción de una estructura ontológica de la realidad también llegó a influenciarlo, como en el caso de Husserl, la mayoría de los representantes inscritos en estas corrientes comparten, como principio epistemológico y teórico-metodológico, el carácter interpretativo del conocimiento. No obstante, es cierto que a pesar de este carácter interpretativo que niega toda estructura ontológica, una parte de las corrientes subjetivistas llegó a otorgar primacía a la dimensión subjetiva, al individuo específicamente, como el principal constructor de la realidad social. Por consiguiente, el sustrato que relaciona ambas posiciones es, a pesar de sus diferencias de base, la concepción unitaria, propia del pensamiento moderno.

Sin poder detenernos en el vasto campo de la teoría de la modernidad y de la posmodernidad, importa el diagnóstico compartido sobre la crisis de la modernidad, en el que destaca la concepción unitaria como el aspecto más importante.

De esta forma, basta comentar que esta concepción unitaria llevada a los terrenos de la vida social, es quizá la principal responsable de la metamorfosis misma de las ideas que privilegia. En este sentido, podríamos argumentar que también se le puede adjudicar la transformación de la razón moderna en razón instrumental y, en un sentido

particular, a decir de Weber⁸ en 1905, doce años antes de la revolución de octubre, esta concepción unitaria fue la causa de la transformación del socialismo en totalitarismo.

Crítica a la especialización científica

Para Bourdieu, la especialización científica es otro de los ámbitos del conocimiento inherentemente relacionado con el pensamiento antinómico. Si bien no se detuvo en detallar esta relación en términos históricos, el aspecto particular que menciona y que parece interesarle especialmente, es la perjudicial retroalimentación que mantienen entre sí y la imposibilidad que reproducen para construir un pensamiento relacional.

En un sentido, es posible sostener que la división científica encarnó, históricamente, una posición antinómica, y lo que debía ser una adecuada repartición analítica del conocimiento de la realidad social para ser, en una etapa subsecuente, integrado en una teoría o visión general, se desarrolló dicotómicamente. Así, en el campo de las ciencias sociales, la antinomia entre individuo y sociedad se corresponde con la orientación que tomaron la psicología y la sociología desde su nacimiento, misma que afecta igualmente a la historia, que se encuentra dividida en las mismas dos posiciones.

En consecuencia, la principal crítica de Bourdieu a esta situación tiene que ver con la falta de diálogo entre las ciencias sociales, y entre éstas y la filosofía,⁹ particularmente, lo que se traduce en un impensado social que cada una reproduce.

⁸ La explicación de Weber es por demás elocuente. Si privilegiamos la integridad del ideal y no consideramos los medios concretos que deberán ser empleados para su consolidación, es decir, si nos guiamos por una ética de los fines últimos en lugar de conducirnos bajo una ética de la responsabilidad, entonces es probable que se incumpla el ideal e, incluso, que se retroceda en su consecución. La posición de Weber está planteada teóricamente en sus *Ensayos metodológicos* y en *El político y el científico*, mientras que su aplicación concreta a la situación de Alemania se encuentra en sus *Escritos políticos*.

⁹ En Bourdieu está presente la constante preocupación por la separación entre la sociología y la filosofía. Repetidas veces comenta acerca de las consecuencias negativas que ello

Si bien podrían y deberían bastar las consecuencias negativas a que ha conducido la especialización científica dentro de nuestra sociedad moderna para pensar en su conveniente reformulación, afortunadamente para la comunidad científica, existen también argumentos suficientes provenientes de la reflexión teórica para sostener la inadecuada fundamentación que divide el conocimiento científico. Sin posibilidad de ahondar en cada uno de estos aspectos, ‘el consenso sociológico’ y filosófico ha puesto en duda la fundamentación en la que descansaba la división entre ciencias naturales y ciencias sociales.

Por una parte, comenzando por la propuesta más radical, cabe recordar que el positivismo lógico no sólo sostuvo la inadecuada fundamentación de la división científica, sino que llegó a elaborar el proyecto de la ciencia unificada –la unificación de ciencias naturales y sociales a partir del fisicalismo–. Por otra parte, desde muy diversas posiciones y representando distintas alternativas, se encuentran pensadores como Schutz, Kuhn, M. Hesse, Feyerabend, Habermas, Elias, Giddens y el propio Bourdieu, que comparten la crítica a la fundamentación decimonónica.

A este respecto conviene aclarar que el punto de convergencia entre estos pensadores estriba en la crítica a la fundamentación que constituyó la base de la división entre las ciencias naturales y sociales, desde el siglo XIX hasta una parte del siglo XX.¹⁰ En efecto, todos ellos hacen ver que la diferencia entre los campos objetuales de las ciencias naturales y las sociales, no es razón suficiente para fundamentar la división entre ellas, ya que ello conducía a sostener que, debido a esta diferencia, las ciencias naturales describen la realidad, mientras que

ha traído consigo y, cuando específicamente se refirió a una mayor relación entre la filosofía y la sociología, sostuvo que era necesario sociologizar el pensamiento filosófico para sacar a la luz el impensado social de este pensamiento. Lo mismo se aplica a las demás ciencias sociales en sus múltiples relaciones.

¹⁰ Es interesante la temprana problematización que había esbozado Durkheim en torno a la división científica en su ensayo “Sociología y ciencias sociales”, de 1903, al plantear que “como esas diversas disciplinas se han constituido aparte unas de otras y casi sin conocerse, el modo como se han repartido el mundo social no siempre está en armonía con la naturaleza de las cosas”.

las sociales la interpretan. Actualmente, sabemos que esa distinción es falsa debido a que las ciencias naturales y exactas también interpretan la realidad. También llegó a resultar insostenible la defensa de la división, aduciendo que las regularidades de las ciencias sociales tienen una ‘universalidad restringida’ y que, por lo tanto, su capacidad de predicción es limitada.¹¹

No obstante lo anterior, las diferencias son muy marcadas entre unos y otros cuando se trata de volver a la pregunta sobre si existen nuevos fundamentos para su división o si, por otra parte, si no existen, se debe pensar nuevamente en la posibilidad de una ciencia unificada.

Entre los referentes más representativos, es fundamental recordar que Kuhn comparte el principio de la ciencia unificada característico del positivismo lógico, aunque sólo como posibilidad futura. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn explícitamente plantea que la ciencia unificada sólo será posible cuando logremos una teoría de la percepción y de la mente que permita el lenguaje puro de observación. Mientras tanto, estamos condenados a la inconmensurabilidad.¹² Esta aclaración, aunque sencilla, resulta significativa debido a que comúnmente se malinterpreta a Kuhn por la importancia de su tesis sobre la inconmensurabilidad de los paradigmas, que se confunde, al ser su principal aportación teórica, con ser su posición teórica. Un dato sencillo pero elocuente es que una versión reducida de la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas* salió publicada en la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada* del positivismo lógico.¹³

Habermas, por su parte, acepta la crítica a la división científica pero defiende la distinción sobre nuevos fundamentos,¹⁴ particularmente

¹¹ Véase Thomas Kuhn, “Las ciencias naturales y humanas”, en *Acta Sociológica*, FCPS/UNAM, n° 19, enero-abril, 1997, p. 13; Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, 1995, Buenos Aires, Amorrortu, p. 71-4; Norbert Elias, “Introducción. Sociología y ciencia de la historia”, en *La sociedad cortesana*, 1982, México, FCE; Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 1993, México, Red Editorial Iberoamericana, p. 457-62; Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, 2002, México, FCE, p. 113-4.

¹² Véase Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 1995, México, FCE, p. 198.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ Véase Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, op. cit., p. 462-3.

a partir del papel que juega la llamada doble hermenéutica¹⁵ en las ciencias sociales. Elias, por otra parte, rechaza el terreno de la exégesis teórica, por lo que no dedicó más que mínimas aclaraciones en algunas obras, y prefirió desarrollar una sociología histórica, antropológica y psicológica de la realidad social.

Así, a pesar de que son muy diversos los autores que comparten la crítica a la especialización científica, Bourdieu destaca por llegar a sostener lo que podríamos denominar una ciencia social unificada. Giddens comparte con Bourdieu la idea de que la antropología y la sociología debieran fusionarse—en este caso, la falta de una fundamentación que las divide ha llegado a ser elocuente. No obstante, Giddens no está de acuerdo en que la misma fusión ocurra entre la historia y la sociología por la diferencia en la naturaleza del campo objetual—criterio que, como comentamos anteriormente, ha sido descartado incluso para una división más profunda, aquella entre el objeto de estudio de las ciencias naturales y las sociales.¹⁶

Retomaremos más adelante la propuesta de unificación de la ciencia social de Bourdieu cuando comentemos la relación entre los principios teóricos y los instrumentos de conocimiento, tratando de mostrar que el mismo Bourdieu habría previsto los límites de su síntesis teórica en la medida en que siguiese estando inscrita en la especialización científica, tendiente a dividir, separar y fragmentar, dicotómicamente, la realidad.

¹⁵ La doble hermenéutica se refiere al postulado de Schutz, quien había distinguido la observación de primer grado que llevan a cabo los actores en sus mundos de la vida cotidiana y la observación científica, o de segundo grado, que debe tomar en cuenta la preinterpretación del mundo que hacen los actores legos como base del conocimiento científico. La aclaración es pertinente porque recientemente se vincula el concepto de doble hermenéutica con Giddens y se tiende a olvidar el legado de Schutz. Véase A. Schutz, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, en *El problema de la realidad social*, op. cit., A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, 2001, Buenos Aires, Amorrortu, p. 194.

¹⁶ Anthony Giddens, “Nine thesis on the future of sociology”, en *Social theory and modern sociology*, 1987, California, Stanford University Press, p. 37; Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, op. cit., p. 57, 115.

La teoría de la reflexividad

La teoría de la reflexividad se entiende mejor a partir de la importancia creciente de la sociología del conocimiento que desde Mannheim había sido ampliamente teorizada y que, en su sentido más general, sustentaba teóricamente, la influencia de las determinaciones sociales del conocimiento.¹⁷

También conocida como sociología de la sociología o autoanálisis, la teoría de la reflexividad constituye para Bourdieu un elemento central en la vigilancia y el control epistemológico, pues establece que todo conocimiento sobre el mundo social está incompleto e incorrecto, si no se encuentra objetivado como modo de conocimiento histórico y social.

Por lo tanto, en palabras de Bourdieu, la reflexividad puede entenderse como “una exploración sistemática de las categorías de pensamientos no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento y que guían la realización práctica del trabajo de investigación”.¹⁸ De este modo, la reflexividad no se circunscribe al campo sociológico,¹⁹ por más que sea precisamente la sociología quien cuenta con mejores armas para llevarla a cabo, sino que debiera ser un ejercicio reflexivo de todo pensamiento en su intento por sacar a la luz las razones objetivas y subjetivas que orillan, impelen y en ocasiones determinan al investigador a asumir cierta forma de pensamiento.

18

¹⁷ Véase Mannheim, “La sociología del conocimiento”, en *Ideología y utopía*, 1994, México, FCE.

¹⁸ Pierre Bourdieu y Lóïc Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, op. cit., p. 33.

¹⁹ La principal obra de Bourdieu dedicada a la aplicación de la teoría de la reflexividad es *Homo Academicus*. En una conferencia pronunciada a propósito de esta obra, Bourdieu explica: “tomar por objeto la Universidad, era tomar por objeto lo que, por lo general, objetiva; el acto de objetivación, la situación a partir de la cual se está legitimado para objetivar [...] Mi intención al hacer este trabajo era, pues, hacer una suerte de experimentación sociológica a propósito del trabajo sociológico”, Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, 1993, Barcelona, Gedisa, p. 98.

Gracias a los instrumentos de la sociología, se puede realizar una de las ambiciones eternas de la filosofía, que es la de conocer las estructuras cognitivas (en el caso particular, las categorías del entendimiento profesoral) y al mismo tiempo algunos de los límites mejor escondidos del pensamiento [...] La sociología del conocimiento, tratándose de profesionales del conocimiento, es el instrumento de conocimiento por excelencia, el instrumento de conocimiento de los instrumentos de conocimiento. No concibo que se pueda prescindir de él.²⁰

Sin embargo, la reflexividad enfrenta dos problemáticas centrales. La primera, de carácter epistemológico y la segunda, histórico.

Con relación a la primera problemática, la posición de Morin es útil porque cuestiona, en un sentido filosófico, el proyecto reflexivo al sostener que la sociología de la sociología está imposibilitada epistemológicamente porque supondría una meta-sociología capaz de llevar a cabo este proyecto. De otra forma, se estaría asumiendo que la sociología cuenta con los instrumentos para conocer el conocimiento, escapando precisamente a sus propias determinaciones en tanto sociología, es decir, como conocimiento sociológico particular, histórico, social: “dicho de otro modo, la pretensión absoluta de la sociología de conocer el conocimiento, es decir, de reducirlo a términos sociológicos, destruye el valor cognoscitivo de la sociología.”²¹

Esta problemática epistemológica de la reflexividad, está vinculada con la orientación histórica que siguió la teoría sociológica dominante, debido a que, ante la inobjetable evidencia teórica y empírica que fundamentaba la tesis de la sociología del conocimiento –todo conocimiento, incluido el científico, está sujeto a determinaciones

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ Edgar Morin, *Sociología*, 1995, Madrid, Tecnos, p. 44. No obstante, es importante aclarar que Morin también considera que la reflexividad es necesaria, para lo que plantea la posibilidad de un metapunto de vista -que distingue de un metasistema-, y cuyas características mantienen estrecha cercanía con el proyecto de Bourdieu.

²² Bourdieu sostiene que la reflexividad atenta contra “la representación carismática que tienen de sí mismos los intelectuales, siempre proclives a considerarse libres de cualquier tipo de determinación social”, Pierre Bourdieu, *Respuestas por una antropología...*, *op. cit.*, p. 34.

RAMÓN VARGAS MASEDA

sociales producto de la historia—, las posiciones se dicotomizaron entre lo que llamaría una posición moderna y una no moderna, en algunos casos posmoderna.²² Así, compartido el diagnóstico —la existencia de determinaciones sociales del conocimiento—, la pretensión moderna no puede desprenderse de la necesidad de superar dichas determinaciones a partir de su determinación como modos de conocimiento particulares. Bauman expresa en una frase sencilla este espíritu moderno que explica, desde mi perspectiva, la convergencia en las ideas de Mannheim, Habermas y Bourdieu: “la modernidad sabía que estaba herida de muerte, pero pensaba que la herida era curable.”²³ En palabras de Mannheim:

El problema radica no en tratar de ocultar esas perspectivas o en disculparse por ellas, sino en indagar cómo, dadas esas perspectivas, el conocimiento y la objetividad son aún posibles. No es una fuente de error el que, en la contemplación visual de un objeto en el espacio, no podamos obtener más que una visión de perspectiva. El problema no estriba en saber cómo podríamos llegar a una visión que no se limitara a determinada perspectiva, sino cómo, al yuxtaponer los diversos puntos de vista, se puede reconocer cada perspectiva como tal y por consiguiente lograr un nuevo nivel de objetividad.²⁴

20

En palabras de Habermas:

Esta teoría trata de radicalizar la autorreflexión de las ciencias sociales hasta el punto de que esa autorreflexión pueda penetrar a través de todos los contextos *particulares* y poner al descubierto una conexión general y fundamental entre intereses y posibilidades objetivas de conocimiento. Tal programa sólo tiene perspectivas de éxito si la autorreflexión metodológica cobra universalidad epistemológica y da con intereses cognoscitivos de profundas raíces antropológicas.²⁵

²³ Véase Z. Bauman, *Ética posmoderna*, 2005, México, Siglo XXI, p. 15.

²⁴ Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 334.

²⁵ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 490.

Las posiciones contrarias, no modernas, se despojarán de la idea de objetividad al incorporar la subjetividad como dimensión constitutiva de la realidad. Estas posiciones son a tal punto contrarias que la idea misma de reflexividad pierde su sentido, ya que la subjetividad del autor, a la manera de la forma artística, es constitutiva de su pensamiento.

Una nueva teoría general de la sociedad

La obra de Bourdieu representa uno de los intentos más significativos por construir una teoría general de la sociedad de la segunda mitad del siglo XX. Aunque no está planteada explícitamente, no hay duda del nivel de generalidad que pretende abarcar y que, para establecer ciertas relaciones y referentes, es semejante al de otros autores, como el de Habermas, Giddens o Luhmann.

Si bien es cierto que ninguno de estos autores plantearía la construcción de una teoría total de la realidad, el nivel de generalidad de sus teorías es suficientemente amplio para albergar las mismas problemáticas teórico-epistemológicas que acosaron al pensamiento moderno totalizante. Para fundamentar lo dicho, comentaré tres elementos centrales cuya inextricable y, en un sentido irreflexiva concatenación, es producto del pensamiento moderno.

La problemática estriba en que el nivel de generalidad de las teorías de los autores mencionados es inseparable de la pretensión de una síntesis que, a partir de la historia particular de las sociedades modernas, es inseparable de la ciencia como forma de conocimiento prioritaria y casi exclusiva, diríamos determinante, que a su vez, y debido a la suma de cada uno de estos factores, adquirió la forma de sistema como forma dominante dentro del conocimiento sociológico. Lo perjudicial de esta concatenación particular e histórica es que, paradójicamente, termina por postular una dimensión de la realidad social como prioritaria.

En un sentido general, la relación histórica de la ciencia social con otras formas de conocimiento ha sido excluyente. Claramente,

la ciencia se ha atribuido la primacía como forma de conocimiento, relegando al arte a un mero producto social, un objeto de estudio sociológico. Por otra parte, la idea de síntesis supone, en términos modernos, que las contradicciones se resuelven en un progreso, sea de la sociedad o del conocimiento. Por consiguiente, cuestionaremos la dimensión moderna inscrita en muchas dialécticas bajo el principio de superación de las contradicciones en un momento o etapa superior, representada por la síntesis misma. ¿En qué medida esta idea es correlato de la idea de progreso, razón y visión teleológica de la historia, tres principios nodales del pensamiento moderno?

En el caso de la sociología, la idea de síntesis ha estado especialmente ligada, desde Parsons hasta Bourdieu, a la pretensión de relacionar las dimensiones micro y macro de la realidad social en una sola teoría general de la sociedad.

Con respecto al proyecto de Parsons, sabemos que en *La estructura de la acción social*, de 1937, presentaba una síntesis del pensamiento social clásico donde, como se ha dicho muchas veces, estaban Weber, Durkheim y Pareto, pero no Marx, ni tampoco Simmel. Estos dos olvidos son significativos al grado de constituir, paradigmáticamente, los aspectos no resueltos de la teoría de Parsons. Se dice generalizadamente que Marx no fue incorporado porque el orden parsoniano no admitía el conflicto marxista, y con relación a Simmel, la concepción de Parsons de la sociedad imposibilitaba una adecuada incorporación de la tradición fenomenológica, interaccionista y hermenéutica en su sistema social.

Recordemos que, por una parte, la dimensión ‘macro’ se refiere a las estructuras generales de la sociedad, donde ocupan un lugar especial la diferenciación social por clases y las relaciones de poder y dominación, mientras que la dimensión ‘micro’ se refiere a la estructura del llamado mundo de la vida cotidiana (Schutz) o también conocido, desde Goffman, como el orden de la interacción, donde los estatus ocupan el lugar de las clases.

Debido a que, por razones históricas, el objetivismo y el estructuralismo fueron dominantes en la primera etapa de consolidación de la sociología, es cierto que la reacción provocada en otras escuelas,

como la fenomenología y algunas vertientes del subjetivismo, hizo que algunas de ellas adquirieran la forma contraria, otorgándole, en palabras de Bourdieu, la primacía al individuo *versus* la sociedad.

No obstante, Bourdieu clasifica a Goffman dentro del subjetivismo, lo cual se explica no porque Goffman le haya atribuido la primacía al individuo, sino por haber defendido la autonomía de la interacción social con respecto a las estructuras generales de la sociedad.²⁶ A pesar de que la autonomía no significa independencia, sino solamente que no es posible deducir los significados de la interacción social de las estructuras generales de la sociedad,²⁷ la sociología dominante no ha podido despojarse de la idea, constituida como axioma, de que no existe teoría sociológica si no se relacionan ambas dimensiones de la realidad social. Si bien comparto la idea de lograr una síntesis general, sostengo que no es posible llevar a cabo este proyecto en las condi-

²⁶ Si bien es cierto que la visión de Goffman es de tipo fenomenológico en el sentido de interesarle especialmente la manera en que los individuos construyen su existencia, ello no niega que, parafraseando a Marx, Goffman tenga siempre presente que esta construcción se lleva a cabo en condiciones no escogidas por ellos mismos. La diferencia estriba en que, a pesar de la restricción, coacción o determinación de las estructuras generales, Goffman mostrará que existe una inusitada capacidad estructurante por parte de los individuos, además de una resistencia cotidiana que les permite construir espacios autónomos de existencia. El espíritu de la obra de Goffman se resume en la siguiente cita: “*When existence is cut to the bone, we can learn what people do to flesh out their lives*” (cuando la existencia es cortada hasta el hueso, podemos aprender lo que la gente hace para sacar por la piel sus vidas), Erving Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, 1961, New York, Anchor Books, p. 305. (*Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, 1970, Buenos Aires, Amorrortu.)

²⁷ La defensa de la autonomía de la interacción social como un terreno con derecho propio (*in its own right*) está presente en Simmel, en la obra de los llamados interaccionistas simbólicos y en los pragmatistas, entre otros. “*In its own right*” es la expresión que suele leerse en la literatura interaccionista y en la obra de Goffman. La traducción ‘con derecho propio’ proviene de *Los momentos y sus hombres*. En otras ocasiones puede encontrarse como ‘autonomía’. No obstante esta diversidad, es posible consultar algunas fundamentaciones específicas. Véase, Goffman, “El orden de la interacción”, en Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós. “El orden de la interacción” que fue el discurso que leería como Presidente de la Asociación Americana de Sociología y que ha sido considerado como su testamento teórico. Puede ser consultado en inglés con el título “The Interaction Order” en la página de Internet de la Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Association*). Es recomendable consultar también, Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, 1986, University of California Press. (Hay traducción al español.)

ciones actuales, donde priva todavía la especialización científica, la primacía de la ciencia sobre otras formas de conocimiento y la crisis misma de estas estructuras. Bourdieu mismo compartía esta circunstancia obstaculizante en su crítica a la especialización científica y su propuesta para trascender sus consecuencias negativas, como vimos anteriormente.

No obstante lo dicho, es significativa la similitud entre Bourdieu, Habermas y Giddens, en el intento moderno por trascender el pensamiento antinómico y relacionar en una síntesis general, los principios epistemológicos, teóricos y metodológicos de las diversas escuelas de pensamiento que los han reproducido.

Habermas se plantea la integración de dos paradigmas, el del ‘sistema’ y el del ‘mundo de la vida’, como un elemento necesario en la formulación de la *Teoría de la acción comunicativa*. Bourdieu aclara que su proyecto teórico retoma el legado del estructuralismo y de la fenomenología, para definirse como *constructivista-estructuralista o estructuralista-constructivista*; y Giddens, en su teoría de la estructuración, plantea la doble dimensión en la que se basa su teoría: por una parte retoma la paradoja marxista sobre la historia y los hombres –los hombres hacen la historia pero en condiciones no escogidas por ellos mismos–, y por otra, la doble hermenéutica como rescate de la tradición fenomenológica e interaccionista.

Como es posible constatar, aunque haya diferencias entre los autores a quienes recurren, sobre todo por la relación que mantengan con su propia teoría, el sistema en Habermas es correlativo al estructuralismo de Bourdieu y a la paradoja marxista de Giddens al retomar el legado del estudio de la dimensión objetiva, lo mismo que el paradigma del mundo de la vida de Habermas es correlativo al constructivismo de Bourdieu y a la doble hermenéutica de Giddens, al retomar el amplio legado del estudio de la dimensión subjetiva de la realidad social.

Es decir, el proyecto de síntesis se basa en la relación no antinómica de las teorías objetivistas y subjetivistas, lo cual, aunque pueda ser correcto, sólo es posible en ciertas citas y espacios de reflexión teóricos en los que se sostiene la multideterminación de las dimensiones obje-

tivas y subjetivas, y se enfatiza que no se le otorga a ninguna de ellas la primacía sobre las demás. La imposibilidad de traducirse en teorías relacionales y no antinómicas, radica, como continuaremos mostrando, en su relación con el pensamiento moderno y su particular concepción del conocimiento científico en forma de síntesis y sistema.

Así, el nivel de generalidad buscado por la teoría social, aunado a la pretensión de una síntesis científica, desemboca en la idea de sistema como forma preeminente de esta visión.

Dentro de las razones que lo explican, considero que una de las más importantes es la posibilidad de objetivar las relaciones que se dan al interior de un determinado campo, más allá de que se acepte que estas relaciones son tanto objetivas, como subjetivas, y tanto necesarias como contingentes, e incluso azarosas. El sistema, sea de la lengua o el de la sociedad, constituye un conjunto de relaciones objetivas que pueden ser, por lo tanto, determinadas. Así, la creación, la espontaneidad, la acción irreflexiva están incorporadas, pero pierden toda autonomía al estar contenidas dentro de los límites objetivos del sistema o del campo. En palabras de Bourdieu: “en suma, siendo el producto de una clase determinada de regularidades objetivas, el *habitus* tiende a engendrar todas las conductas ‘razonables’ o de ‘sentido común’ posibles dentro de los límites de estas regularidades, y sólo de éstas.”²⁸

Nuevamente, es necesario enfatizar que, si bien autores contemporáneos como Bourdieu o Giddens establecen las diferencias entre sus conceptos de sistema y, por ejemplo, el uso estructuralista del mismo para mostrar que no se reproduce una visión dicotómica –como lo fue la primacía de la lengua sobre el habla en la lingüística de Saussure–, la tesis aquí esgrimida es que la forma de sistema está impelida a tomar la dirección de una totalidad o generalidad sistemática que termina por convertirse en una visión antinómica.

Antes de abordar dos últimos elementos de la teoría de Bourdieu, comentaré brevemente el tratamiento que estos autores hicieron del arte como referente teórico-empírico de lo dicho hasta estos momentos.

²⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, Madrid, Taurus, p. 97.

Retomando dos de los títulos de N. Heinich, podríamos ejemplificar dos posiciones muy distintas de enfrentar el arte, *La sociología del arte* y *Lo que el arte aporta a la sociología*. De ello podemos deducir que la sociología del arte cometió el error de reproducir el reduccionismo sociológico que supone que el arte es, en última instancia, un producto social, por lo que la única vía de relacionarse es por medio de su constitución como un objeto de estudio sociológico, es decir, algo que puede y debe ser estudiado a partir de sus determinaciones sociales. La autora misma critica a Bourdieu y a Luhmann por reproducir esta forma del reduccionismo sociológico.

Con relación a Habermas, es interesante que, siguiendo la tradición de pensamiento de la teoría crítica, el interés por el arte surgía casi exclusivamente de la posibilidad de constituirse como un medio para la emancipación. No obstante, en la medida en que era visto, desde el marxismo tradicional, como una mercancía más, perdió toda esperanza y fue abandonado.²⁹

Lo que queremos decir es que Bourdieu, Luhmann y Habermas desde otra perspectiva, hicieron sociología del arte, pero no se preguntaron sobre las posibilidades de incorporar el conocimiento artístico dentro del conocimiento científico y filosófico. Por incorporación del arte a la ciencia nos referimos a que el conocimiento artístico forme parte de los principios epistemológicos, teórico-metodológicos de la ciencia social y no a su mera incorporación como objeto de estudio sociológico.

Habiendo dejado en la mesa de reflexión algunos referentes generales de la teoría social, me detendré en la obra de Bourdieu para que podamos ampliar la reflexión como fundamento de lo dicho.

La primacía del campo

La particular manera de concebir una síntesis general del conocimiento sociológico en forma de sistema a partir de los instrumentos que

²⁹ Véase Martín Jay, “Habermas y el modernismo”, en A. Giddens, *et. al.*, *Habermas y la modernidad*, 2001, Madrid, Cátedra.

proporciona la ciencia especializada, es quizá, la principal causa del discreto avance que estas teorías presentan en el intento por trascender el pensamiento antinómico y también, paradójicamente, de que terminen, en algunos casos, por reproducirlo.

En este sentido, es posible deducir de lo expuesto hasta estos momentos, que la relación dialéctica que Bourdieu sostiene teóricamente entre el campo y el *habitus*, en última instancia, adquirió la forma antinómica de una primacía del campo. La otra razón que, a mi parecer, explica por qué Bourdieu le otorgó, en última instancia, la primacía al campo *versus* al *habitus*, tiene que ver con su historia personal y con su posición política general, que comentaremos más adelante.

Bourdieu explica claramente que la superación del pensamiento antinómico supone la construcción de un pensamiento relacional que implica necesariamente, conceptos teóricos que den cuenta de ambas dimensiones de la realidad social, de la objetiva y de la subjetiva. Por ello, siendo congruente con este principio de la construcción del conocimiento sistemático, mismo que compartimos, decidió recurrir a los conceptos de campo y *habitus*: “Un campo está integrado por un conjunto de relaciones históricas objetivas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o de capital), mientras que el *habitus* alude a un conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.”³⁰

Si bien esta distinción es necesaria en el terreno del conocimiento sociológico, no es suficiente. Es fundamental tener presente que, más allá de que Bourdieu sostenga que el tratamiento teórico-empírico de los conceptos de campo y *habitus* es relacional y que está claramente consciente de no atribuirle la primacía a ninguno de ellos —como parece corroborarse por la crítica misma que hace a otras escuelas—, es a partir de su obra, considerada analíticamente en términos teóricos y empíricos, desde donde debemos obtener algunas posibles resoluciones.

En términos concretos, el mejor referente para poder sostener si hay un tratamiento relacional o antinómico en los conceptos, es la obra

³⁰ Pierre Bourdieu, *Respuestas por una antropología reflexiva*, op. cit., p. 23.

en su conjunto, cuya dimensión empírica constituye el fundamento último de la posición asumida. Es decir, uno de los análisis que debemos realizar es la manera en que operan los conceptos de campo y *habitus* en el estudio que hace Bourdieu del sistema escolar a lo largo de varias obras.

No obstante, si bien estamos enfatizando que, para contestar a esta pregunta es necesario atender tanto las formulaciones teóricas como el tratamiento empírico de sus conceptos, no por ello constituye una excusa el sostener que, para los fines de este escrito, es posible analizar la relación entre estos dos conceptos teóricamente, toda vez que no se está rehuyendo el análisis empírico, sino que, conociendo su obra, considero que lo dicho teóricamente corresponde a lo hecho empíricamente,³¹ y aunque todo lector deberá confrontar esta crítica con su lectura, de momento nos permite reflexionar sobre los principios teóricos y epistemológicos que hemos venido desarrollando.

Por lo tanto, comparto la crítica que se le hace a Bourdieu por hacer depender el *habitus* de las condiciones objetivas del campo, con lo que la debida autonomía de la dimensión subjetiva, se transforma en un epifenómeno de la estructura, porque, *en última instancia*, los *habitus* son:

Sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que

³¹ Si bien no estoy de acuerdo con lo que Jeffrey Alexander refiere como su objetivo, lo cito por la relación con lo que estamos sosteniendo: “La perspectiva que he elegido para evaluar el trabajo de Bourdieu no es principalmente empírica. Mi objetivo es, principalmente, mostrar que dichos estudios no son, de hecho, empíricos. Más que esfuerzos por confrontar el mundo empírico, son esfuerzos por especificar y elaborar de manera más amplia los compromisos discursivos que he criticado anteriormente.” Jeffrey Alexander, “The reality of reduction: the failed synthesis of Pierre Bourdieu”, en *Fin de siècle social theory*, 1995, Great Britain, Verso, p. 171. La traducción es mía.

todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.³²

Es importante destacar que, a pesar de que Bourdieu le otorgue capacidad estructurante a la dimensión subjetiva –algo que desde la fenomenología y el interaccionismo simbólico es aceptado por el consenso sociológico–, en la medida en que ésta dependa de las relaciones objetivas del campo, se niega, teórica y empíricamente, la autonomía de la dimensión subjetiva, para obtener como resultado esa coincidencia casi mágica que narra Bourdieu entre las prácticas y las representaciones.

De esta forma, el *habitus* en Bourdieu parece estar construido para fundamentar cómo las estructuras generan, casi naturalmente, disposiciones que se ajustan a ellas –el determinismo no se evita semánticamente–, para, una vez más, reducir la dimensión subjetiva a ser un mero producto de las estructuras objetivas, otorgarle capacidades estructurantes, tan poco estructurantes, que se limitan a “habitar las instituciones para mantenerlas vivas”.

Producto del trabajo de inculcación y apropiación necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas consigan reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas, que son condición de su funcionamiento, el *habitus*, que se constituye a lo largo de una historia particular imponiendo su lógica particular a la incorporación, y por el que los agentes participan de la historia objetivada en las instituciones, es lo que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, de este modo, mantenerlas activas, vivas, vigorosas.³³

Para concluir esta breve fundamentación de la primacía de lo estructurado sobre lo estructurante, la definición de Bourdieu de ‘campo’ aclara aún más las cosas:

³² Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p. 99.

³³ *Ibid.*, p. 92.

Una tercera propiedad general de los campos es el hecho de que son sistemas de relaciones independientes de las poblaciones que definen dichas relaciones. Cuando hablo del campo intelectual, sé muy bien que, en este campo, encontraré ‘partículas’ (supongamos, por un momento, que se tratara de un campo físico) que obedecen a fuerzas de atracción, repulsión, etc., como sucede en un campo magnético. Hablar de campo es otorgar primacía a este sistema de relaciones objetivas sobre las partículas propiamente dichas.³⁴

Finalmente, la posición política de Bourdieu sin duda juega un papel en la inclinación de su teoría. Aunque no es momento para tratar de dilucidar la importancia que desempeñó, sí es menester relacionar ambas dimensiones y aclarar algunos malos entendidos en la relación entre ideología y conocimiento.

En mi opinión, diría que la obra de Bourdieu contiene un sustrato político e ideológico –sin el sentido peyorativo que se le da al adjetivo–, en la medida que sus estudios y obras fueron realizados con el fin explícito o implícito, consciente o inconsciente, de justificar o fundamentar una posición política. Para ser más explícitos, añadiría que dicha posición política se traduce en una visión de la sociedad en la que el interés predominante es el estudio de las estructuras de dominación y los mecanismos de su reproducción, impulsado por el deseo de su transformación.

La primera pregunta que debemos contestarnos es si acaso esta posición política invalida el conocimiento teórico y científico de Bourdieu. Responder esta pregunta nos desvía de nuestro objetivo, por lo que dejaré al lector que se forme su opinión y, como parte de mi compromiso, diría que, desde mi perspectiva, invalida o puede llegar a invalidarse una parte de su teoría, pero otra, ciertamente no.

Si hemos dicho que diversos factores han sido los responsables de la orientación particular de la teoría de Bourdieu, orientación que, paradójicamente reprodujo, en una medida, el pensamiento antinómico que intentaba superar, ello no significa que su estudio unilateral de la

³⁴ Pierre Bourdieu, *Respuestas por una antropología reflexiva*, op. cit., p. 71.

dimensión objetiva de la realidad social no sea válido. En una medida, como se diría desde Kuhn, la obra de Bourdieu presenta avances en la teorización de la realidad social, avances que en términos de conocimiento sociológico son, dentro de la epistemología positivista, claramente válidos y científicos. No obstante, dichos avances no sólo están circunscritos a un paradigma del pensamiento social que no cuenta con la primacía en la representación de la realidad, sino que, esta misma orientación antinómica afecta, en una medida, en el avance mismo del paradigma. Es decir, el pensamiento antinómico no sólo obstaculiza la síntesis dialéctica, sino que también obstaculiza el avance del paradigma —en este caso objetivista—, por reproducir una visión no dialéctica de las estructuras mismas. Dicho en términos más sencillos, la obra de Bourdieu es útil y necesaria para la comprensión de ciertos aspectos de la realidad social, particularmente aquellos relacionados con las estructuras generales de la sociedad y, tratándose de nuestra sociedad, de las estructuras de dominación. Sin embargo, una parte de la teorización de esta dimensión será inadecuada para comprender las relaciones entre las estructuras y los individuos, lo que repercute en la teorización misma de las estructuras.

Como decía William James, “las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podemos descansar”. Por ello, considero apropiada la nueva denominación de pensamiento mosaical que surgió como contrapartida del pensamiento moderno unitario y que, lejos de constituir un eclecticismo insostenible, permite una comprensión de la realidad que, siendo infinita, se expresa mejor en la diversidad de teorías y formas de pensamiento que en la pretensión de una sola por abarcarla.

Georg Simmel y Erving Goffman, dos extraños de la sociología

La mejor manera que encuentro de concluir esta reflexión es aportando un último fundamento que permita contrastar lo aquí sostenido con la obra de Simmel y Goffman, en tanto constituyen dos referentes de inestimable valor para el conocimiento social, de una epistemología

distinta a la dominante y por ende, de una teoría y metodología cuya riqueza está insoslayablemente vinculada a su relación con el arte. Por lo tanto, el abordaje de Simmel y Goffman a partir del universo dramático, nos permitirá evidenciar la importancia de los instrumentos de conocimiento como vínculo necesario entre los principios epistemológicos y los teórico-metodológicos.

Retomando el espíritu antinómico que permea la teoría sociológica, el campo sociológico dominante –la comunidad científica en términos de Kuhn–, ha considerado que la obra de Simmel no tiene el carácter sociológico que debiera para ser incorporado en la tríada clásica, junto a Marx, Durkheim y Weber.³⁵ Y, con relación a Goffman, ha sido necesario que autores como Giddens y Burns dediquen un espacio significativo para fundamentar que debe ser considerado un teórico de la altura de pensadores de ‘peso completo’, en palabras de Burns y en las de Giddens, de la misma importancia que Foucault, Habermas y Bourdieu.³⁶

Si bien es conocida la influencia determinante que tuvo el antisemitismo en las universidades alemanas para que Simmel no pudiera conseguir nunca una plaza de profesor permanente, la otra causa del rechazo consistía en su prematura visión crítica de la sociología dominante que se materializaba en una obra que mostraba un camino diferente. Es decir, Simmel no sólo criticó la ciencia, sino fue capaz de relativizarla hasta la incorporación del conocimiento artístico dentro de sus principios epistemológicos y teórico-metodológicos. Por otra parte, no sólo rechazó la pretensión de lograr una totalidad sistemá-

³⁵ Ha sido hasta fechas recientes que Simmel ha empezado a ser considerado el ‘cuarto clásico de la sociología’. Las *Jornadas Internacionales Georg Simmel*, cuya segunda versión se llevó a cabo de manera afortunada en nuestro país el año anterior, es un ejemplo de este renacimiento de uno de los pensadores más injustamente olvidados. Con motivo de las Segundas Jornadas, la ponencia presentada aborda de manera más extensa la relación entre Simmel y Goffman. Véase Ramón Vargas Maseda, “Simmel y Goffman. La relevancia del conocimiento artístico-literario en la construcción de una teoría sociológica relacional, no antinómica”, en *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, (Olga Sabido, ed.), 2007, Barcelona, Anthropos-UAM-A, p. 177-91.

³⁶ Véase Anthony Giddens, “Erving Goffman as a systematic social theorist”, en *Social Theory and Modern Sociology*, p. 109-10; Tom Burns, *Erving Goffman*, 1992, London, Routledge, p. 5.

tica y definitiva, sino que, a diferencia de Marx, Durkheim y Weber, construyó su teoría en forma de ensayo.³⁷ Finalmente, decidió estudiar las formas de socialización a partir de la interacción social, lo que iba a contracorriente de la importancia concedida a las estructuras generales de la sociedad.

En Goffman, las cosas no cambian demasiado. Si bien Goffman no recurrió al ensayo y siguió los criterios generales de la teoría sociológica, rechazó igualmente la forma de sistema³⁸ y se apoyó en la representación dramática como instrumento de conocimiento para la construcción de su teoría. Por otra parte, aunque en la composición de su teoría la ciencia jugó un papel importante –la influencia de la etología es un caso representativo–, también lo jugaron las más diversas fuentes de conocimiento, algunas de ellas no reconocidas por la sociología, como manuales de etiqueta, tesis de licenciatura, tiras cómicas y el arte, particularmente la literatura. Y, finalmente, al igual que Simmel, se decidió por estudiar la interacción social –en algún sentido también denominada como el mundo de la vida cotidiana–, defendiendo, como dijimos anteriormente, la autonomía de la interacción social con respecto a las estructuras generales de la sociedad.³⁹

En suma, lo que resulta es un enfrentamiento entre dos epistemologías distintas –dos maneras distintas de concebir la realidad– que implica también no sólo distintos principios teóricos, sino distintos instrumentos de conocimiento. La audacia de Simmel y Goffman al ser congruentes con los principios epistemológicos que sustentaban, llegó a situaciones extremas para la comunidad científica que puede

³⁷ “El ensayo sería la mejor forma de expresión literaria para captar la esencia del espíritu del tiempo de la modernidad, al situarse en una posición equidistante entre la poesía y el tratado filosófico”, Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, 1998, México, CM-FCE, p. 378.

³⁸ Basta decir que Goffman constituye, por razones históricas, uno de los autores centrales que contribuyeron en la relativización del sistema social de Parsons como paradigma dominante en la teoría social durante tres décadas. Es posible que una parte de su olvido se explique desde ese enfrentamiento histórico.

³⁹ Véase Ramón Vargas Maseda, “Erving M. Goffman y la construcción del conocimiento sociológico”, en *Sociología Interpretativa*, 2007, México, UNAM (en prensa).

aceptar la crítica siempre y cuando se presente en la forma de tratado, mientras que es más difícil que la acepte cuando viene acompañada de formas de conocimiento extrañas, subjetivas, literarias.

Sin embargo, la tesis aquí esgrimida sostiene que el avance del conocimiento social no sólo necesita de depuraciones teóricas de conceptos y posibles síntesis abstractas de pensamiento, sino que requiere de manera inextricable que haya una cercanía entre la naturaleza del campo objetual y las formas de conocimiento construidas para estudiarlo.

Schutz lo ha dicho con toda claridad: “el poeta y el artista están más cerca de una interpretación adecuada del mundo de los sueños y las fantasías que el hombre de ciencia y el filósofo, porque sus mismas categorías de comunicación se refieren al ámbito de la fantasía”.⁴⁰

Con relación a la sociología, su relación queda establecida por Weber en una cita que resume su conocida ambivalencia frente a Simmel.

Éste no es el lugar para investigar si los colegas filosóficos de Simmel, una vez que lo encuentran utilizando complicados problemas lógicos y filosóficos en calidad de analogías para ilustrar cosas totalmente heterogéneas, no hallan en este procedimiento, que ciertamente se antoja a veces como ‘juguetón’, una legitimación para no ocuparse seriamente de él, sin abordar la cuestión de que *quizá Simmel obtiene por su parte sus objetivos precisamente a través de este uso analógico*.⁴¹

Por otra parte, la propuesta de Bourdieu sobre una ciencia social unificada participa de esta fundamentación al establecer, a un nivel más general, la necesaria relación entre los principios y los instrumentos de conocimiento.

De esta forma, la epistemología de Simmel y de Goffman, basada en el rechazo a toda totalidad sistemática o sistematización totalizante, los condujo a la relativización de la ciencia y a la consecuente incorporación del conocimiento artístico dentro del conocimiento teórico

⁴⁰ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 226.

⁴¹ Max Weber, “Georg Simmel como sociólogo”, en *Sociológica*, 1986, UAM-A, vol. 1, n° 1, primavera, trad. Francisco Gil Villegas, p. 83. *Cursivas mías*.

social y ello, finalmente, les permitió, según mi particular juicio, desarrollar un pensamiento más relacional o una dialéctica más fructífera en ciertos ámbitos de la realidad y del conocimiento.

A pesar de que sea distinta la manera en que Simmel y Goffman incorporan y fundamentan esta incorporación del conocimiento artístico al conocimiento social y sociológico, en ambos casos se encuentra presente en el nivel epistemológico, en el teórico y en el metodológico.

En la metodología de Simmel, el ‘alma’ aparece como el sujeto creador de formas o, mejor aún, como el agente que a partir de la vida crea las diversas formas culturales, estéticas, lógicas y vitales [...] en este caso, el ámbito específico de ejemplificación más favorable lo proporciona la reflexión estética o cultural, y no la consideración sociológica. Posiblemente la mejor representación simmeliana del papel del alma en cuanto creadora de formas, sea su descripción de la función desempeñada por un actor en una representación dramática.⁴²

En el caso de Goffman, la representación dramática no sólo es una metáfora, como se le suele reducir de manera generalizada, sino principalmente un instrumento de conocimiento idóneo para dar cuenta de ciertos aspectos de la interacción social en tanto “la estructura del marco del teatro y la estructura del marco del habla, especialmente la informal, tienen profundas similitudes”.⁴³ Cabe añadir que en su última obra insistió en esta relación estructural, no meramente metafórica “profundamente incorporados en la naturaleza del habla, están los requerimientos fundamentales de la teatralidad”.⁴⁴

Para concluir, quisiera ayudarme de una contrastación que contribuya a la comprensión y fundamentación de las ideas expuestas. Escritas en la misma época y referidas al mismo tipo de instituciones, *Inter-*

⁴² Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 150.

⁴³ Erving Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, 1974, Boston, Northeastern University Press, p. 550. La traducción es mía.

⁴⁴ Erving Goffman, *Forms of Talk*, 1981, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 4. La traducción es mía.

nados de Goffman (1961) y *Vigilar y Castigar* de Foucault (1975), conforman un campo privilegiado de reflexión.

Vigilar y castigar representa la perspectiva estructuralista, muchas veces acompañada de un marxismo mal entendido, que en sentido también moderno se propone la reconstrucción histórica de los mecanismos de poder y control de la sociedad, específicamente la contemporánea, teniendo como principio subyacente la idea de sociedad como panóptico. En este sentido, la visión política juega un papel determinante en la medida en que pareciera que Foucault habría llegado a esta conclusión antes de escribir sus obras, por lo que los mecanismos de poder y control no sólo adquieren la forma de un sistema, sino que también son fundamentados a partir de una interpretación histórica unitaria, en la que, finalmente, las relaciones sociales son reducidas a la división entre dominantes y dominados, lo que ocasiona que la dialéctica estructuralista de Foucault se convierta en una visión unilateral y paradójica. La paradoja de este tipo de visiones es que lejos de constituir conocimientos fructíferos para una posible transformación en las relaciones de poder y dominación, terminan por reproducir algunos de los mecanismos de poder y control que intentan denunciar y transformar, no sólo porque en sus obras los individuos no tienen capacidad estructurante, sino también porque, en este sentido y siguiendo sus propias premisas, sus obras mismas han pasado a ser instrumentos de poder, y Foucault, uno más de sus engranajes. Por ello, aunque la principal preocupación de autores como Foucault sea la libertad de los hombres y su denuncia adquiera la fuerza moderna de la literatura contemporánea, la obra de Goffman resulta no sólo más provechosa en términos teóricos, sino también más cercana a la libertad de los individuos que, al menos, no han desaparecido nunca de sus obras.

Marshall Berman dedica poco espacio a esta confrontación, pero el diagnóstico es el mismo al que también llega Giddens.

Casi el único autor de la pasada década que ha dicho algo sustancial sobre la modernidad es Michel Foucault. Y lo que dice es una serie interminable y atormentada de variaciones sobre los temas weberianos de la

jaula de hierro y las nulidades humanas cuyas almas están moldeadas para adaptarse a los barrotes. Foucault está obsesionado por las prisiones, los hospitales, los asilos, por las que Erving Goffman ha llamado las ‘instituciones totales’. Sin embargo, a diferencia de Goffman, Foucault niega la posibilidad de cualquier clase de libertad, ya sea fuera de estas instituciones o entre sus intersticios. Las totalidades de Foucault absorben todas las facetas de la vida moderna. Foucault desarrolla estos temas con una inflexibilidad obsesiva y, de hecho, con rasgos sádicos, imponiendo sus ideas a sus lectores como barrotes de hierro, haciendo que cada dialéctica penetre en nuestra carne como una nueva vuelta de tornillo [...] Todo esto debería de ser comparado con la obra anterior y más profunda de Goffman.⁴⁵

Con relación a Giddens, es importante comentar que es casi el único teórico de importancia que no sólo ha justipreciado a Goffman en el ámbito sociológico, sino que lo ha incorporado dentro de su propia teoría. Si bien dentro de la teoría de la estructuración la obra de Goffman abarca diversas dimensiones que no se circunscriben a la riqueza de *Internados*, en lo que tiene de contrastante con *Vigilar y castigar*, el juicio de Giddens es concluyente: “en este sentido, puede ser más instructivo leer a Goffman sobre las ‘instituciones totales’ que leer a Foucault”.⁴⁶

Vale decir que la riqueza de *Internados* es deudora en cierta medida de la influencia de Simmel. Específicamente la acción recíproca presente en Goffman y ausente en Foucault que elogian Berman y Giddens, proviene de la primacía otorgada por Simmel a la acción recíproca, constatable de manera especialmente ilustrativa para las ciencias sociales, en sus estudios sobre las formas puras de socialización.

La acción recíproca, es decir, la acción mutuamente determinada, que parte de ambos centros personales, *subsiste aun en los citados casos de*

⁴⁵ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2004, España, Siglo XXI, p. 24-5.

⁴⁶ A. Giddens, “Notas críticas: Foucault sobre la distribución temporal y espacial”, en *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, 2003, Buenos Aires, Amorrortu, p. 185.

subordinación completa, y hace de esta subordinación una forma ‘social’, aun en los casos en que la opinión corriente considera que la ‘coacción’ de una de las partes priva a la otra de toda acción espontánea y anula, por tanto, uno de los lados de la acción recíproca [...] Eso que llamamos ‘autoridad’ supone, en mucho mayor grado del que suele creerse, la libertad del sometido; ni aún en el caso de que la autoridad parezca ‘oprimir’ al sometido reduce a una coacción y simple sojuzgamiento.⁴⁷

Como un referente significativo del grado de libertad del sometido, Goffman muestra que los internos –valga recordar que se trata de enfermos mentales–, comprenden la racionalidad del sistema psiquiátrico y obtienen múltiples ventajas cotidianas de esta racionalización.

Para concluir, es importante enfatizar que no pretendo otorgarle primacía a Simmel y a Goffman basado en la idea de que, en última instancia, serían teorías que se acercan más a la realidad social que las de Bourdieu o Foucault. Si la obra de Goffman y Simmel es indispensable para la comprensión de ciertos aspectos de la realidad social, la obra de Bourdieu y Foucault lo es para otros. Lo que he querido mostrar es que, en las condiciones actuales, el proyecto de lograr una síntesis conduce, paradójicamente, a un retroceso en su consecución.

Y aún resta preguntarnos si acaso la idea de síntesis no es un ideal moderno. La realidad es infinita e imposible de abarcar científicamente en su integridad inmediata, decía Simmel.⁴⁸

⁴⁷ Georg Simmel, “La subordinación”, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 1986, Madrid, Alianza Editorial, p. 149. Cursivas mías.

⁴⁸ Georg Simmel, “El problema de la sociología”, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, *op. cit.*, p. 33.

PSICOANÁLISIS FREUDIANO Y CRÍTICA DE ARTE

*Carlos Alfonso Garduño**

RESUMEN: El psicoanálisis es, posiblemente, la teoría de la mente que desde su creación, ha tenido más influencia en el estudio de las manifestaciones culturales. Sus explicaciones dinámicas, a partir de un sistema fundamentado en los conceptos de energía psíquica y de representación, en relación a una comprensión tópica de la psique, permiten explicar las creaciones culturales en función de los diferentes conflictos afectivos que se puedan generar en contextos variables. Se pretende mostrar de manera general, las posibilidades de dicha teoría en lo concerniente a la crítica de arte, partiendo de los principales textos de Freud en materia de estética y de algunas de las críticas más significativas que se han hecho al respecto.



ABSTRACT: Psychoanalysis is arguably the mental theory which since its creation has had the most influence on the study of cultural events. Its dynamic explanations, within a system based on the concepts of psychic energy and representation, in relation to its topical knowledge of the psyche, allows us to explain cultural creations in light of the various emotional conflicts that may be produced in diverse contexts. In this article, we will broadly present the possibilities of such a theory in the field of art criticism utilizing Freud's main works regarding aesthetics and some of the most important criticisms regarding this topic.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis, arte, representación, energía psíquica.

KEYWORDS: Psychoanalysis, art, representation, psychic energy.

RECEPCIÓN: 12 de septiembre de 2007.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

PSICOANÁLISIS FREUDIANO Y CRÍTICA DE ARTE

En su conocido texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, W. Benjamin realiza un comentario acerca de las posibilidades de la teoría freudiana para analizar y explicar aquellos factores que constituyen nuestra percepción, de manera análoga a lo que puede hacer el cine al ofrecernos una profundización de todos los detalles que, de otra manera, pasarían inadvertidos.¹ Dicho comentario apunta a una utilización analítica y crítica del psicoanálisis más allá del ámbito clínico en el cual encontró su origen y más allá, inclusive, de los intentos del propio Freud de encontrar una aplicación para su teoría en el ámbito de la cultura, a partir de los postulados propuestos por el médico vienés.

Sin duda, el psicoanálisis es una de las teorías más originales que se han concebido. Podemos hallar sus orígenes en disciplinas diversas como la medicina, la psicología, la filosofía, la literatura, la arqueología y la antropología. Así, aunque el método psicoanalítico está enfocado a la práctica clínica, la metapsicología creada por Freud vale la pena de ser estudiada en sí misma, no sólo por la sistematicidad y el rigor con que fue elaborada o por sus aportaciones al tratamiento de ciertas patologías, sino como un sistema conceptual capaz de enriquecer otros ámbitos en los cuales lo humano es el tema central.

En específico, el análisis y crítica de arte parece ser uno de los terrenos que más fecundas posibilidades ofrece al psicoanálisis y, a la vez,

¹ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, 1973, Madrid, Taurus, trad. de Jesús Aguirre, párrafo 13.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

uno de los que más falta por explorar. De hecho, Freud mismo dedicó muy pocas líneas a tratar temas estéticos; los evitaba explícitamente, alegando su desconocimiento en cuestiones artísticas. Su interés solía partir de motivos meramente psicoanalíticos y en ocasiones personales, dirigido a la comprensión de la lógica de las motivaciones en la psique de los sujetos. De este modo, generalmente cuando escribía acerca de una obra artística, se centraba más en la figura del autor o de los personajes y en su efecto sobre el espectador, sin hacer una crítica de los elementos involucrados en la constitución formal y la producción técnica de la representación que estudiaba. Y sin embargo, se puede sostener que su obra estaba por completo involucrada en el estudio del problema de cómo las representaciones afectan la percepción sensible de los sujetos, pues toda representación, al ser percibida, pasa a formar parte de nuestra psique a través de nuestro sistema consciente y entra en juego con los otros dos sistemas –el preconsciente y el inconsciente–, los cuales se relacionan inevitablemente con nuestros deseos, afectos y pulsiones.

Ya que el arte puede ser considerado como una de esas representaciones que afectan nuestra sensibilidad, podemos suponer que el psicoanálisis tiene algo que decir sobre él, más allá de hacer meras interpretaciones del significado que pueda tener para sujetos específicos. En este sentido, el propósito de este trabajo es mostrar las principales aportaciones que el psicoanálisis freudiano es capaz de hacer al análisis y crítica de arte, a partir de los textos del mismo Freud.

Como mencionábamos anteriormente, para Benjamin,² uno de los textos claves de Freud en cuestiones culturales, la *Psicopatología de la vida cotidiana*, abrió una perspectiva a la psicología para explorar los factores que afectan nuestra percepción, al aislar y hacer analizables los hechos cotidianos con el fin de mostrar su complejidad inherente. La pregunta que nos surge al respecto, en función de nuestro tema, la crítica de arte, versa sobre los fundamentos teóricos que puede aportar el psicoanálisis freudiano para ampliar la comprensión de un tipo de percepción muy particular, que incluso se podría considerar

² *Idem.*

como ubicada más allá de la cotidianidad: la de las obras de arte y su posible papel en un contexto determinado, a partir de los efectos que son capaces de provocar. J. Berger, en su conocido libro *Modos de ver*, afirma que:

Mirar es un acto voluntario, como resultado del cual, lo que vemos queda a nuestro alcance, aunque no necesariamente al alcance de nuestro brazo [...] Nunca miramos sólo una cosa; siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos.³

El acto de mirar implica siempre algo más que la mera captación del objeto percibido; el sujeto, al mirar, se involucra a sí mismo, es decir, pone en juego sus aspiraciones y deseos, su posible satisfacción o frustración, el placer o el displacer que el objeto podría brindarle. En realidad, la contemplación de una obra jamás puede ser un acto meramente desinteresado, como cierto tipo de crítica de arte pretende postular. Dejarse afectar por una obra no significa renunciar a los deseos e intereses propios, sino ser afectado por ellos. Son condiciones de posibilidad de afectación estética y no impedimentos para lograrla. En este sentido, el psicoanálisis reconoce el papel de nuestros deseos en la configuración de representaciones –en relación a cierta carga afectiva–, cuya lógica –ligada a nuestras reminiscencias frecuentemente reprimidas– determina nuestra sensibilidad y nuestra actitud ante el mundo, formando síntomas en el proceso.

Nuestros síntomas, pues, nos hablan de una relación afectiva con el mundo por medio de todas aquellas representaciones que se han vuelto significantes para nosotros desde la niñez –denominadas huellas mnémicas–. Su manifestación concreta estará en función de las asociaciones que se lleven a cabo en la cadena de representaciones que separan la imagen de un objeto que en el pasado nos brindó una satisfacción o un displacer, y el objeto que se muestra en el presente. Dicha cadena de significantes, siguiendo a Lacan, tratan de un fenó-

³ John Berger, *Modos de ver*, 1975, Barcelona, Gustavo Gili, trad. de Justo G. Beramendi, p. 14.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

meno lingüístico, cuya naturaleza *fantasmática* se opone a la realidad de la necesidad que impone la carga afectiva, de naturaleza energética. Así pues, el placer o displeacer que pueda brindar un objeto dependerá en gran medida de los afectos con los que se vincule su representación. Es justo lo que el psicoanálisis nos ayuda a encontrar en el fondo de una obra de arte: el posible juego de significaciones que propone por medio de sus representaciones significantes, en lo cual radica su capacidad de dar placer o displeacer y, por ende, su importancia en la vida anímica de los individuos.

Uno de los vínculos más claros con la experiencia estética lo encontramos cuando el aparato anímico se halla libre de obtener las satisfacciones imprescindibles y trabaja sólo por placer, es decir, extrayendo placer de su propia actividad.⁴ Las actividades lúdicas y libres –idealmente hablando– como la creación artística o la contemplación podrían entenderse, en términos freudianos, como el trabajo placentero de dar forma a determinadas representaciones para lograr que adquieran cierta carga afectiva y la transmitan a su destinatario. Esa carga, energética y significativa, sería puesta por el artista en la obra –no sólo de forma consciente– al elaborar las imágenes o los sonidos que la forman y sería transmitida de manera simbólica.

44 | Ahora bien, desde la perspectiva freudiana, el acercamiento al fenómeno estético no radica exclusivamente en los contenidos que el artista pone en su obra de forma explícita o manifiesta; hemos de indagar también en aquellos que se suponen latentes –que por obra de la represión no pueden manifestarse– y que han de ser interpretados. Al igual que los sueños y los síntomas, las obras de arte supondrían

⁴ Los conceptos de *placer* y *satisfacción*, en el marco de las diferentes teorías psicoanalíticas, suelen definirse de diversas maneras dependiendo del contexto. Incluso en la obra de Freud, dichos conceptos varían en relación a las cualidades específicas del fenómeno tratado. En este trabajo, iremos mencionando varias de las posibles acepciones del término *placer* en la teoría freudiana, en relación al tema de este texto. Sin embargo, cabe indicar desde ahora que, en el fenómeno artístico, hablaremos de un tipo de placer de naturaleza distinta al que nos brinda la sexualidad en sus fases primarias; de hecho, se suele hablar de una sublimación de lo sexual, de una espiritualización de los impulsos en virtud del efecto que las representaciones artísticas suelen causar en sus espectadores.

el ocultamiento de una verdad secreta que ha de ser encontrada tras su apariencia. Por lo tanto, no es únicamente lo que se muestra en la figuración que lleva a cabo el artista lo que importa, lo cual ha creado muchas antipatías a la teoría psicoanalítica por parte de los artistas e integrantes de los círculos artísticos más diletantes y esteticistas. Los mecanismos que oculta también han de ser tomados en cuenta; nos referimos a las relaciones, casi mecánicas, entre las cadenas asociativas de representaciones y los flujos energéticos, generalmente en conflictos entre las fuerzas del deseo y de la represión. Al respecto, es pertinente definir cuáles son los límites, de los que Freud era consciente, de la interpretación psicoanalítica del arte, a partir de algunas de las críticas que más comúnmente se le suelen hacer, con el fin de poder precisar con mayor exactitud sus alcances.

Según J. F. Lyotard, en resumen, las tendencias del psicoanálisis en cuestión de interpretación del arte se componen de la siguiente manera:

1.1. Una lectura de la obra como expresión de compulsiones (del autor o del tema), es decir, como síntoma.

1.2. La misma lectura enmendada por una teoría de la sublimación, que es a menudo una teoría de la formación del Yo.

1.3. Una interpretación de la creación literaria o artística como proceso de duelo del objeto interiorizado y de exteriorización de la fantasmática en un espacio vacío.

2.1. Una teoría del espacio literario o plástico como homólogo del espacio del inconsciente.

2.2. Una lectura de la obra como espacialización retroactiva para un desposeimiento emocional constitutivo, el de la falta de la palabra del Otro.

2.3. Una reflexión centrada en la función de verdad de la literatura y las artes, y en la función que el espacio en que se representan las obras puede desempeñar en la constitución misma del psicoanálisis.⁵

Sin duda, el cuadro que nos presenta Lyotard es sumamente completo en cuanto a las tendencias actuales del psicoanálisis del arte.

⁵ Jean François Lyotard, *A partir de Marx y Freud*, 1973, Madrid, Fundamentos, trad. Manuel Vidal, p. 77.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

Aunque aún habría que determinar en qué medida la obra escrita de Freud corresponde a este cuadro y en cuál a sus continuadores, permite comenzar una reflexión. Los tres primeros puntos tienen que ver con la apreciación de la obra de arte desde la perspectiva de una representación en relación con un contenido reprimido, al cual, por medio de la creación o contemplación de la obra, se le dan distintas salidas como la del síntoma, la sublimación o la tramitación de un duelo. Los otros tres tienen que ver con una reflexión sobre el espacio o la escena de la obra de arte y su relación con la realidad psíquica, como de homologación con el inconsciente, de desposeimiento emocional y de escenificación de la verdad que puede constituir al psicoanálisis mismo. Se puede decir que los primeros puntos se refieren a la afectación de la obra sobre el sujeto creador o espectador y los segundos a una función específica del espacio artístico en relación a la psique, lo cual no significa que se esté hablando de una teoría de las funciones sociales del arte. Los primeros se enfocan sobre los sujetos, los segundos sobre la obra y su espacio de representación. Pareciera que el psicoanálisis trata sobre todos los factores que influyen en el fenómeno artístico, a saber, creador, obra y espectador; sin embargo, varias son las críticas que se le hacen, calificándolo de reduccionista.

46 Una de las más ilustres es la que realiza T. W. Adorno en su *Teoría Estética*. Según él, tanto la concepción kantiana del juicio estético como la crítica psicoanalítica del arte, aunque distintas en cuanto al lugar del deseo en el juicio, comparten la característica de ser demasiado subjetivistas; no hablan del objeto que causa la experiencia estética, sino sólo del sujeto que está percibiendo o de su creador: “para ellos [Kant y Freud] sólo existe propiamente la obra de arte en relación con quien la contempla o quien la produce”, pasan por alto “su objetividad específica, su ajuste, su nivel formal, sus impulsos críticos, su relación con la realidad no psíquica: su idea, en fin, de verdad [...] el sujeto mismo que realiza la obra de arte no es otra cosa que un intermediario”.⁶ La crítica de Adorno pretende hacernos notar aquello ante lo cual Freud no puede continuar sus análisis: la obra de

⁶ Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, 1971, Madrid, Taurus, trad. Fernando Riaza, p. 22.

arte misma, en cuanto objeto, y su realidad social no pueden ser estudiados por la teoría psicoanalítica, pues trascienden la realidad psíquica. Lo que Adorno manifiesta –aspecto del cual era consciente Freud– es que no podemos recurrir al psicoanálisis para comprender el papel específico que juega una obra en un contexto social determinado. Por ello, la teoría estética de Adorno recurre a una dialéctica que recalca la materialidad de los objetos, así como sus relaciones sociales, con el fin de destacar la función intersubjetiva del arte.

Mientras para Adorno el objeto artístico se caracteriza por su ‘negatividad’ en el orden social, oponiéndose a él a base de rompimientos, pero sin dejar de relacionarse con él, llevando a cabo una función crítica del objeto hacia los sujetos en sus relaciones sociales, con Freud hablamos más bien de una subjetividad emocional, poco o nada crítica en cuestiones sociales, determinada por el conflicto entre los deseos, la represión y la búsqueda de placer. La crítica de Adorno es clara en este sentido: “Las obras de arte implican en sí mismas una relación entre el interés y la renuncia al mismo, en contra de la interpretación kantiana y de la freudiana” y no sólo eso, sino que:

La experiencia artística sólo es autónoma cuando rechaza el paladeo y el goce. El camino hacia ello atraviesa el hito del desinterés; la emancipación del arte respecto de los productos de la cocina y la pornografía es irrevocable. Pero no queda tranquila en el mero desinterés, porque esta etapa sigue reproduciendo, aunque modificando, el interés.⁷

¿Será pues, siguiendo la crítica de Adorno, que la obra de arte, desde la perspectiva freudiana, no puede ser considerada autónomamente, más allá de los intereses y deseos de los participantes en su creación y contemplación, y que esto la encasilla dentro de los productos de la *cocina* y la *pornografía*, para su paladeo y su goce, ignorando su función crítica? A mi parecer, el psicoanálisis, en efecto, plantea un tipo de acercamiento a la obra en el que no se da cuenta de la autonomía del objeto artístico; sin embargo, recordando la cita de Berger

⁷ *Ibid.*, p. 24.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

en otra parte de este trabajo, quizás habría considerar la autonomía del objeto con respecto al sujeto que, en cuestiones artísticas, es un fin utópico por la naturaleza misma del acto de mirar. Ahora bien, a pesar de que probablemente la experiencia artística no pueda ser desligada del goce, esto no necesariamente tendría que significar la anulación de toda función crítica de la obra, hecho del cual el psicoanálisis podría darnos algunas pistas, no desde el análisis de su lugar en las relaciones sociales y de producción, sino desde la trasgresión que opera en el sujeto al abrirse la posibilidad de obtener placer, por medio de lo que la obra representa, donde antes estaba prohibido por la represión en la cual permanecían sus deseos. Retomaremos este punto más adelante. Antes, expondremos otra crítica a la que es sometido el psicoanálisis aplicado a cuestiones artísticas.

D. Kuspit, reconocido filósofo, teórico y crítico de arte, reflexiona sobre el papel del psicoanálisis, a partir de Freud, en la crítica de arte actual. Según él, la preferencia de Freud por el arte renacentista sobre el moderno y su afinidad por la literatura sobre el arte visual —a pesar de haber hecho importantes análisis sobre la pintura de Leonardo y el *Moisés* de Miguel Ángel— han condicionado al psicoanálisis del arte y lo han llevado a tratar el arte visual como una forma de literatura. Esto implica una reducción del arte visual que suele llevar a la suposición infundada de que toda obra visual es legible y puede ser tratada como una especie de escritura. Tal crítica nos coloca muy cerca de Adorno, pues ambos pensadores hacen notar lo reduccionista que resulta el psicoanálisis. Kuspit nos hace ver que el psicoanálisis del arte no es capaz de dar cuenta del efecto que provoca la mera sensación o el impacto de la obra visual —ni musical—, su poder inmediato, erótico, sino sólo de los efectos psíquicos mediante representaciones icónicas ligadas a ciertos significados relevantes en la vida de los individuos: “la interpretación psicoanalítica ha sido por lo general de carácter más matemático que poético. Tiende a ocuparse de las dificultades del significado más que de las densidades de afecto en la obra de arte”.⁸ Y,

⁸ Donald Kuspit, “El arte visual y la crítica de arte”, en *Signos de psique en el arte moderno y postmoderno*, 2003, Madrid, Akal, trad. Alfredo Brotons Muñoz, p. 382.

sin embargo, Kuspit afirma que, aunque el psicoanálisis no ha llevado a cabo interpretaciones *poéticas*, su teoría posee los elementos para hacerlo. Según este autor, siguiendo a Jan Mukarovsky, el psicoanálisis es ideal para la crítica estética porque subordina dialécticamente la comunicación en todos sus aspectos —el representacional, el expresivo y el apelativo— a su contenido actitudinal inconsciente. El efecto estético de la obra visual que rebasa e incluso subvierte las convenciones comunicativas de los significados en un gesto de resistencia a las interpretaciones, para Kuspit, parece estar animado por las mismas fuentes que el psicoanálisis:

Esta actitud de resistencia es la fuente de la densidad estética, e informa todo lo que el arte significa. El psicoanálisis lo constituye un acto similar de desafío subversivo. Por tanto, el psicoanálisis y la crítica estética parecen hechos el uno para el otro. Las derivaciones estéticas de la teoría psicoanalítica articulan sus inesperadas implicaciones para el arte y le permiten vislumbrar la densidad de la teoría misma.⁹

Lo que parece decirnos Kuspit es que el psicoanálisis del arte, el cual depende de la teoría psicoanalítica en su conjunto, tiene más potencial del desarrollado por Freud, quien nunca se aventuró a formular una teoría sobre cuestiones estéticas alegando su desconocimiento al respecto. Un acercamiento por parte del psicoanálisis a las obras de arte, partiendo de su densidad estética, bien podría ayudarlo a superar críticas como las de Adorno y el mismo Kuspit, pues le ayudarían a reconocer las aportaciones del arte a la cultura y a la sociedad por medio de sus juegos estéticos, y no sólo quedarse en una interpretación de los procesos psíquicos que se llevan a cabo a raíz de los significados latentes de sus representaciones.

Algunos otros autores, como Julia Kristeva, al igual que Kuspit, reconocen en el psicoanálisis la posibilidad de una fuente subversiva de la comunicación y el lenguaje que permite una revaloración de las relaciones culturales y sociales; sin embargo, Kristeva ve dichas posi-

⁹ *Ibid.*, p. 383.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

bilidades en un ámbito distinto al de la densidad afectiva. Siguiendo una línea más bien lacaniana, lo que a Kristeva le interesa es el análisis de símbolos y signos. Percibe como particular en las interpretaciones psicoanalíticas la capacidad de revuelta entendida como la exposición del ser hablante a la conflictividad de los límites de su propia representación. La revuelta psicoanalítica implicaría recordar analíticamente y críticamente, cuestionarnos sobre nuestras representaciones del pasado y los afectos ligados a ellas, lo cual nos ayuda a adquirir conciencia de sus relaciones e inclusive manipularlos y usarlos por nuestra cuenta, como en el caso de los artistas. Según Kristeva, el psicoanálisis, al reconocer el deseo y los afectos involucrados, advierte la necesidad de regresar al pasado y subvertirlo, negarlo, disolverlo y dispersarlo. Así, la autora hace referencia a las aportaciones de Freud en torno a la negación y disolución del pasado, para llevar a cabo la suya propia:

Freud enlaza la suerte de dos tipos de negación: el rechazo (rejet), propio de la pulsión (Ausstossung o Verwerfung), y la negatividad interna al juicio; sosteniendo en sustancia que el símbolo y/o el pensamiento son del orden de una 'negatividad' de la cual no es otra cosa que una transformación en ciertas condiciones del 'rechazo', o de una 'desligazón' propia de la misma pulsión que en otro lugar él llama pulsión de muerte.¹⁰

50

Kristeva pretende mostrar que existe una íntima relación entre el lenguaje y nuestras pulsiones, en tanto concepto frontera entre las representaciones y nuestros afectos, que podrían favorecer la labor revolucionaria, la revuelta, que implica el cuestionamiento del pasado y de la representación de nuestros afectos. La pulsión, en este caso la de muerte, podría ser el motor que mueva al lenguaje a dislocar el tiempo, el cual depende de la cadena discursiva, para poder entonces construir, del vacío generado, de la ausencia de tiempo relacionada con el inconsciente, un nuevo orden simbólico. Las siguientes citas, refiriendo

¹⁰ Julia Kristeva, *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*, 2001, Buenos Aires, Eudeba, trad. Irène Agoff, p. 18.

a Freud, ilustran la postura de Kristeva en torno a las posibilidades del psicoanálisis:

Freud destaca aquel ‘fuera-del-tiempo’ (Zeitlos) inaudito, que antes de él no había sido observado por ninguna filosofía y que caracteriza al inconsciente: mientras que la existencia humana está intrínsecamente ligada al tiempo, la experiencia analítica nos reconcilia con aquel fuera-del-tiempo propio de la pulsión y, particularmente, de la pulsión de muerte. A diferencia de cualquier otra traducción y de cualquier otro desciframiento de signos, la interpretación analítica aparece como una versión laica del ‘per-don’, en el cual yo vería, antes que una suspensión del juicio, una donación de sentido más allá del juicio, en el nódulo de la transferencia/contranferencia [...] Fuera del tiempo modificación del juicio: la experiencia analítica nos conduce a las fronteras del pensamiento [...] implica poner en entredicho el juicio y, con él, la moral, y, para terminar, el lazo social [...].

En suma, con el fuera-del-tiempo y el per-don, podríamos explorar ni más ni menos que la intimidad, la cual se nos mostrará como una experiencia de suspensión sufriente.¹¹

Como hemos visto, el psicoanálisis del arte, a partir de los textos de Freud sobre algún tema estético, parece limitarse a analizar e interpretar representaciones cuyo significado está ligado a los procesos psíquicos de los sujetos involucrados en su creación y contemplación o a interpretar el contenido de verdad sobre los procesos psíquicos que una obra es capaz de representar. Sin embargo, los autores mencionados nos han mostrado que probablemente la teoría freudiana tiene mayor potencial del que su autor explotó y que quizás sus conceptos nos podrían ayudar a comprender y valorar en su justa medida las aportaciones del arte al ámbito de la cultura y la sociedad, más allá de la relación de los sujetos aislados con la obra o de su interpretación simbólica.

Me parece importante señalar que en los textos de Freud sobre temas estéticos podemos hallar reflexiones acerca del uso de la técnica

¹¹ *Ibid.*, p. 22-3.

en el arte, en relación a las motivaciones psíquicas de los sujetos en la experiencia artística. En este sentido, retomando el motivo con el cual se inició este trabajo, el psicoanálisis puede aportarnos cierta comprensión de la técnica, complementaria a aquella que se centra en sus condiciones materiales de producción, revelándonos un ámbito crítico de naturaleza distinta.

En uno de sus textos claves sobre cuestiones estéticas, *El chiste y su relación con el inconsciente*, Freud analiza las técnicas por medio de las cuales podemos manipular representaciones, con el fin de generar efectos estéticos específicos: lo cómico, lo chistoso y el humor. En general, podemos hablar de dos técnicas que engloban a todas las demás: la condensación de representaciones –la cual genera como resultado una representación distinta; un ejemplo de esto es la metáfora– y el desplazamiento del acento psíquico –cuyo equivalente en retórica es la metonimia–, las cuales son análogas a los procesos de figuración del trabajo del sueño. Ahora bien, uno de los más importantes descubrimientos de Freud es que la fuente de satisfacción de una manifestación estética radica, más que en la técnica, en su tendencia. El uso de la primera en función de la segunda posibilita la satisfacción de una pulsión hostil o sexual en relación a un objeto o situación presente a la que se hace referencia, obteniendo placer a través de la obra, que de no haber sido creada, sería inasequible.

La represión, que aumenta en las capas más altas de cultura, nos impide obtener placer de manifestaciones obscenas u agresivas, reduciendo las posibilidades primarias de goce y desestimándolas por la censura, la cual interiorizamos. Aquí la técnica, usada en favor de la tendencia, puede ayudar a ocultar la obscenidad de una pulla burda, la agresividad o el cinismo de un ataque, y provocarnos sin embargo el mismo goce. El placer del chiste tendencioso, por ejemplo, sea de técnica pobre o no, proviene de la misma fuente, de naturaleza libidinal, que una tendencia agresiva u obscena, pero el uso adecuado de la técnica nos puede ayudar a vencer la represión sin necesidad de avergonzarnos, engañando a la censura.

Las fuentes del placer estético más explosivo no están en la utilización de las técnicas con las que manipulamos las representaciones,

sino en su tendencia, la cual está al servicio de pulsiones. El placer provocado por el mero uso de la técnica es moderado, lo cual indica que la cantidad de energía invertida en ello es mínima. Su importancia psíquica, por tanto, es mucho menor a la del uso tendencioso de las representaciones. En consecuencia, parece que su utilización tan sólo puede ser explicada por la represión cultural que impide el goce obscuro. La técnica, en este sentido, no es más que una herramienta lingüística que sirve para engañar a la censura y aminorar la crítica con el fin de obtener un tipo de goce que se regodea en la agresión, sexual o destructiva, contra un objeto deseado, un obstáculo o un enemigo, que de otra manera sería inaccesible por las inhibiciones sociales. Bajo esta perspectiva, la obra de arte puede ser considerada como subversiva y potencialmente revolucionaria, al poner el placer del creador o del espectador sobre las normas socialmente dominantes, trasgrediéndolas y posibilitando el goce más allá de ellas.

De manera análoga, en *El creador literario y el fantaseo*, en *Personajes psicopáticos sobre el escenario* y en el psicoanálisis biográfico *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, se analizan las relaciones entre el contenido significativo de una obra, ya sea literaria o plástica, y la técnica con que es configurada con el fin de obtener o generar algún tipo de satisfacción pulsional. En todos los casos, la técnica cumple el mismo papel que el descrito en el caso del chiste: posibilitar la apertura de espacios, a partir de la confrontación con la obra, que generen placer mediante la cancelación de una inhibición que mantenía reprimido cierto deseo, que ahora es capaz de encontrar satisfacción.

La técnica, desde el punto de vista psicoanalítico, y como ya lo señalaba Kristeva de alguna manera, permite a nuestra percepción escapar del tiempo y del encadenamiento causal que nos impone el vínculo social con sus inhibiciones, para entrar en un espacio cuyo carácter temporal parece ser indeterminado, pues en él coinciden el presente con el pasado de nuestros deseos, afectos y representaciones: el inconsciente. Si, como declaraba Benjamin, la teoría freudiana puede esclarecernos los efectos que ocasiona el cine sobre nuestra percepción, ello radicaría en la capacidad que tiene para explicarnos las posibilidades cinematográficas de condensar representaciones

significantes y lograr efectos de desplazamiento psíquico, con el fin de vincular al espectador con sus deseos reprimidos.

Así, aunque el psicoanálisis freudiano, como nos hizo ver Adorno, poco puede decir sobre la materialidad y negatividad del objeto artístico, o sobre sus condiciones materiales de producción, puede decirnos mucho sobre otro tipo de negatividad —aquella que implica la manifestación del inconsciente y que se encuentra arraigada en lo profundo de la interioridad del sujeto—, sobre las condiciones subjetivas que posibilitan la producción del objeto artístico y su recepción, y sobre sus tendencias, es decir, los conflictos afectivos, las fuerzas que en la obra de arte están en juego, las cuales son del orden del deseo y de la inhibición, lo que introduce necesariamente una dimensión social y un elemento trasgresor potencialmente revolucionario.

Para finalizar, me parece imprescindible señalar un tema poco tratado por Freud, pero mencionado por él al abordar el de la creación artística, que puede resultar de importancia para investigaciones futuras: la sublimación.

La sublimación puede ser entendida como la canalización y drenaje de las excitaciones hipertensas que vienen de las diversas fuentes de la sexualidad en otros campos —como el arte—, convirtiendo en virtud cultural la disposición universalmente perversa —en tanto dispersa y no funcional— de la infancia. En los *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud menciona la sublimación, en términos económicos, en relación al placer provocado al liberar energía que se encontraba sofocada. La energía sofocadora generalmente tiende a ser mayor que la de las mociones sofocadas. Esto obliga a ofrecer a la psique un estímulo previo que pueda hacer ceder la represión, como un excitador con miras a obtener una satisfacción mayor, la cual radica en la cancelación de la inhibición y el ahorro y descarga de energía consecuentes. Al incentivo ofrecido se le llama *placer previo*, término que Freud postuló también en los *Tres ensayos sobre teoría sexual* y elevó al grado de principio. Allí, se habla de él como estimulación de zonas erógenas; sin embargo, en *El chiste y su relación con el inconsciente* se hablará del placer previo como un uso del lenguaje.

Aunque ambas formas de obtener placer están emparentadas, puesto que en ambas se busca vencer cierta resistencia o tensión y lograr con ello alivio o descarga, lo que se pone de manifiesto en el libro sobre el chiste es que los mecanismos de placer no necesariamente tienen que estar ligados a la práctica sexual. La obtención de placer que pueden brindar las creaciones culturales es de gran importancia para entender la idea que tiene Freud sobre la estética y el arte. En este sentido, si consideramos que la satisfacción sexual es más originaria en el desarrollo psíquico, la obtención de placer por medio del uso de nuestras representaciones bien puede ser vista como una sustitución que nuestra psique requiere para evocar, de manera deformada, las etapas más primitivas, enterradas y olvidadas. Si el uso de las representaciones es correcto y los estímulos –entre los cuales se puede considerar al arte– excitan de manera adecuada y vencen la resistencia, la obtención del placer estético será exitosa.

¿Podríamos decir, por tanto, que el uso de la técnica en el arte, al servicio de una tendencia –como en el caso del chiste–, es una forma de sublimar la necesidad sexual que no pudo ser satisfecha en un acto concreto, sino sólo a través de su representación, culturalmente mediada? De ser así, estaríamos hablando de una concepción del lenguaje, y del arte en tanto manifestación del lenguaje, en función de una memoria inconsciente, de un deseo reprimido y de una necesidad de satisfacción que funciona como motivación del artista, a pesar, e incluso en contra, de las prohibiciones sociales. Estos criterios nos llevan a otra pregunta: ¿quiere decir esto que una obra debería ser valorada por su capacidad de sublimación? Nos parece que tal pretensión está errada por completo y que nada estaría más alejado de las intenciones de Freud, a quien, como mencionábamos en otra parte, no le interesaba realizar una teoría estética sino indagar sobre las motivaciones psíquicas de los sujetos. Aunque todos los factores involucrados en la sublimación pueden ofrecer elementos para juzgar una obra, no significa que ella deba ser el fin de ésta. De hecho, esos mismos elementos pueden estar presentes en una obra de excelente calidad que no haya sido exitosamente sublimada y que, más bien, sea la expresión de una neurosis. Los textos de Freud nos dan ejemplos de ambos tipos de posibilidad.

Por un lado, Leonardo da Vinci¹² es, para Freud, una muestra del artista que gracias a su obra artística y su capacidad de investigación logró sublimar su necesidad sexual, mientras que la obra de Dostoievski¹³ es la expresión de un conflicto en el que un ‘yo’ –presumiblemente el del autor de *Crimen y Castigo*– fue incapaz de dominar una rica variedad de fuerzas en su interior. Tanto una obra como la otra, ni dudarlo, son de excelente calidad; sin embargo, los elementos que nos da el psicoanálisis, entre la posibilidad de sublimación y la neurosis, nos abren nuevos horizontes de crítica y nos permiten juzgar estas obras desde criterios que se enfocan más en lo que el arte manifiesta de la naturaleza humana y su eterna búsqueda de satisfacción, que en su valor en cuanto producto cultural y comercial.

Desde la figuración de chistes hasta las más grandes creaciones plásticas y literarias de la historia, podemos encontrar, bajo la perspectiva freudiana, mecanismos y fuerzas que interactúan en torno al deseo. Podríamos decir que en todas estas manifestaciones estamos frente a representaciones de la misma naturaleza que aquellas de los sueños y las fantasías. Y, sin embargo, la teoría freudiana reconoce diferencias significativas que les dan a las obras de arte un lugar propio y distinto dentro del conjunto de representaciones significativamente importantes para la psique. El hecho es que estamos hablando de producciones que son llevadas a cabo por sujetos cuyos esfuerzos están encaminados a la obtención de cierto tipo de satisfacción o a provocar cierto tipo de efecto por medio de una técnica determinada. En nada se demerita el trabajo consciente del artista ni su contribución a la cultura; tan sólo se intenta inteligir qué motivaciones hay detrás de su obra y el por qué de sus efectos. En este sentido, aunque Freud constantemente nos advierte que sus análisis y conceptos no pretenden aportar nada al ámbito de la estética, me parece que podríamos argumentar, como ya veíamos con D. Kuspit, que los conceptos psicoanalíticos son ideales para pensar aquellos problemas relativos a nuestra afectación sensible frente a una obra.

¹² Sigmund Freud, “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”, en *Obras completas*, 1980, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XI, trad. de José L. Etcheverry.

¹³ Sigmund Freud, “Dostoievski y el parricidio”, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XXI.

La articulación teórica que realiza el psicoanálisis entre conceptos que se relacionan con un tipo de representación y con una carga energética, posibilita reflexiones que trascienden el ámbito de la mera interpretación simbólica y nos permite abordar temas como la técnica de producción del arte, la configuración de una obra, su percepción y el proceso creativo. Comprender dichos aspectos es comprender ya gran parte de la seducción estética que una obra puede ejercer tanto sobre el espectador como sobre su creador. Así pues, aun cuando el psicoanálisis freudiano parece ser incapaz de abarcar todo lo que el arte implica —¡y qué teoría puede hacerlo!—, basados en lo expuesto en este texto, podemos decir que la crítica de arte se puede enriquecer de manera significativa con sus conceptos, para juzgar de manera más completa sus objetos de estudio y de valoración.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SAN AGUSTÍN: SU PENSAMIENTO, SU OBRA*

*Dominique de Courcelles***

RESUMEN: San Agustín es un ejemplo para hoy. Los acontecimientos de su vida son múltiples, simultáneos y siempre se refieren a su mundo. Su verdad es verdad en movimiento, compartida; no existe una 'doctrina' agustiniana, sistemática, monumental, cerrada. Su historia, el vaivén de lo específico a lo universal, de lo antropológico a lo teológico, del pecado a la gracia, de la justicia al amor. San Agustín ha sido, durante siglos, el genio dogmático de Europa.



ABSTRACT: Up until the present day, Saint Augustine remains an exemplary figure. The accounts of his life are numerous, simultaneous, make reference to his world. His truth is moving and shared; a systematic, monumental, and closed Augustinian doctrine does not exist. His history fluctuates from the specific to the universal, the anthropological to the theological, sin to grace, and finally from justice to love. Saint Augustine has been Europe's dogmatic genius for many centuries.

PALABRAS CLAVE: San Agustín, historia de la religión, historia de la teología.

KEYWORDS: Saint Augustine, religious history, theologic history.

RECEPCIÓN: 8 de agosto de 2007.

APROBACIÓN: 21 de marzo de 2008.

* Traducción del francés de Mauricio López Noriega.

** Centre National de la Recherche Scientifique, France.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SAN AGUSTÍN: SU PENSAMIENTO, SU OBRA

Introducción

Aurelius Agustinus, san Agustín, doctor de la Iglesia, autoridad incontestable del pensamiento occidental durante siglos, vivió del año 354 al 430; nació y murió en África. Enamorado de la filosofía platónica y de la retórica latina, amante de los placeres de la vida, se convirtió al cristianismo en Milán, en 386, cuando contaba aproximadamente con treinta años. Fue obispo y juez de una ciudad africana durante más de treinta años, celoso de sus poderes, de su influencia teológica y política, tanto en África como en el resto del mundo. Cubrió con sus escritos el mundo romano, de un extremo a otro del mar Mediterráneo. Gracias a él, África ha proporcionado un poderoso pensamiento en lengua latina y sus enemigos no dejaron de afirmar que le había robado al latín su especificidad para imponerle una singularidad africana.

Numerosas obras se han escrito sobre este inmenso personaje: libros de todas clases, piadosamente líricos y hagiográficos, apolo-géticos, históricos, filosóficos, teológicos. Se han emitidos juicios, muy frecuentemente contradictorios, sobre su pensamiento y sobre su vida; sus doctrinas han dado lugar a inflamados debates entre especialistas. Como particularmente preciosos, han permanecido los muy diferentes trabajos de Henri-Irénée Marrou, Pierre Courcelle, Alberto Pincherle, Peter Brown y Kurt Flasch. Recientemente, en 2005, una *Encyclopédie Saint Augustin: la Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle* ha visto la luz en las Editions du Cerf, bajo la dirección de Allan D. Fitzgerald y Marie-Anne Vannier. Con 1516 páginas, ofrece cerca

DOMINIQUE DE COURCELLES

de 500 artículos, evidentemente desiguales, no verdaderamente innovadores, y se ha podido deplorar la ausencia de ciertos especialistas cuyas interpretaciones, sin duda, no corresponderían a las opiniones de los directores de la obra. Por mucho, el más interesante consiste en la presentación de la influencia agustiniana desde Pablo Orosio hasta Paul Ricœur, pasando por Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, Pascal, Harnack, Arendt, etcétera.

Si se centra la interrogación y la reflexión sobre dos textos mayores, las *Confesiones* –terminadas en 398, no la primera obra del obispo de Hipona–, y las *Retractaciones*, finalizadas en 427, se comprenderá que no es cuestión de hacer un retrato estilizado y coherente del santo, ni de hacer de este hombre un personaje monumental, sistemático, cerrado; en una palabra, no se trata de justificarlo.

Agustín no llegó a su autorizada celebridad salvo porque se partió en dos, abierto en su inmensa obra a sí mismo y a los demás. Mediante su escritura se convirtió en su propia verdad, una verdad en movimiento, una verdad posible del mundo de su propio tiempo. En este sentido, para nosotros hoy resulta ejemplar. Hay que rendir cuenta de esta verdad agustiniana en movimiento, de esta verdad partida que no se colma nunca y que cruza la vida de la escritura, sin detenerse en un juicio doctrinal. Los acontecimientos y los sentimientos de su vida son múltiples, simultáneos, siempre referidos al mundo.

Se trata de hacer resonar la partición de la voz agustiniana: con otras voces, de lo que tratan sus primeros diálogos, llevados a cabo en la intimidad de las bellas riberas del lago de Como; de sutiles tratados teológicos; de cientos de cartas dirigidas a los hombres y mujeres más diversos; de la tumultuosa predicación en la iglesia de Hipona, suspendida sobre el vasto Mediterráneo. Él, que otorga tanto valor a la amistad, se vio enfrentado a toda suerte de conflictos. Llamado a responder a las más difíciles preguntas que se proponía la joven Iglesia católica, para ofrecer certidumbres a sus contemporáneos, reivindica el poder de decir y corregir su vida y sus escritos hasta el final, según una exigencia responsable de selección, de expresión, de clarificación de sus intenciones. La grandeza del austero obispo de Hipona no consiste solamente en la paradójica certeza de que no existía una verdad única

en un tiempo portador de muerte, sino, sobre todo, en la intransigente afirmación de que el progreso va del decir al desdecirse, de la confesión a la retractación. El pensamiento agustiniano jamás se fija en punto alguno de su progresión; Agustín nunca lo dejó de renovar a lo largo de toda su vida, porque él continuaba siendo el mismo, ligado al mundo y siguiendo los acontecimientos con agudeza y sensibilidad. El progreso, para él, no se encuentra en la rigidez de una ley sino en los soliloquios, esa parte indefinida de los argumentos de sí a sí, para los otros y con los otros. Para Agustín, antes que nada se trata de tender en el tiempo hacia la inaccesible patria celeste, de perseverar con intransigencia en la acción de progresión sin fiarse jamás, absurdamente, de las propias fuerzas o de tal instante de tiempo, a fin de acceder a la eternidad y a la divinidad. La perseverancia agustiniana es esencialmente polémica.

Así, la romanidad se hunde brutalmente bajo la presión simultánea y conjunta de Cristo y de los bárbaros. Agustín se encuentra librado al mundo y a los hombres; no cesa de reivindicar su lugar como juez y teólogo en la Iglesia y en el Imperio romano convertido al cristianismo. Es tanto un hombre de acción como de pensamiento. Para él, ni la teología ni la filosofía pueden estar separadas de la vida pública en la que debe ofrecer, con riesgo de violencia, pruebas de justicia y amor. Se entrega sin límites al amor sin límites y al temible juicio de Dios, porque sabe que rebasan la razón humana y no pueden, por tanto, forzarla. Resulta una carga, pero también una pasión. A lo largo de su vida, autoridad y razón se conjugan en el deseo de mejorar el mundo, en la búsqueda de la sabiduría y la verdad. De esta manera, contribuye a definir duraderamente los dogmas de la Iglesia y las herejías, evolucionando siempre de confesión en retractación, siempre afirmando que no existe una única verdad comprensible en el tiempo. Su historia es un arriesgado vaivén entre lo específico y lo universal, lo antropológico y lo teológico, entre el pecado y la gracia, la justicia y el amor.

La conversión: una vida nueva

Muy joven, Agustín se nutrió de la cultura latina: Virgilio, Cicerón, Salustio, Terencio y Apuleyo eran, entonces, los autores estudiados con detalle en las escuelas;¹ detestaba la literatura griega e ignoraba dicha lengua. Muy pronto se apasiona por el arte de la elocuencia. En Cartago, a partir del año 371, aprende a “afinar su lengua al aplicarse a la lectura de libros”.² La cultura clásica, en su nivel superior, se define por la retórica, el arte de hablar, y en consecuencia, de escribir, ya que la práctica general de la lectura en voz alta contribuye a mantener en estrecha dependencia la literatura y el arte oratoria; se trata de construir una exposición sólida, de convencer y seducir. Entonces, Agustín descubre el teatro. Toma por concubina a una mujer de la cual jamás mencionará el nombre, le permanece fiel durante quince años y tiene con ella, en 372, un hijo al que llama Adeodato. De 374 a 383, ocupa en Cartago la cátedra municipal de retórica; es tan buen filósofo como rétor. En 383, parte a Roma y en 385 obtiene la cátedra de retórica en Milán, residencia imperial, capital del Imperio Romano de Occidente. Incuba, ahora, la ambición de ser gobernador de provincia y de desposar a cierta hija de una rica familia romana. Abandona a su concubina.

64

En 372, al descubrir el *Hortensius* de Cicerón, además de una exhortación a la filosofía, comienza a aspirar a ‘la sabiduría inmortal’.³ Decepcionado de la Biblia y del escándalo de la cruz, se vuelve hacia el pensamiento de Mani, puesto que existen dos principios del ser, el bien y el mal, siendo Cristo el principio de la Sabiduría. Durante nueve o diez años es maniqueo, convencido de que la mejor parte de sí mismo permanece sin mancha; sin embargo, en 383, abandona el maniqueísmo. En Milán descubre el neoplatonismo y la interpretación cristiana que se le ha dado; el obispo de Milán, Ambrosio, es

¹ Henri-Irénée Marrou, *San Agustín et la fin de la culture antique*, 1958, Paris, E. de Boccard, réimpression 1983.

² *Confesiones*, III, 4, 7.

³ *Ibidem*.

un brillante helenista que cita a Plotino en sus sermones, pero que siempre afirma la trascendencia de Dios. Agustín pasa ahora de las *Eneadas*, traducidas al latín, al *Evangelio* de Juan y a las *Cartas* de Pablo, así como a algunos tratados de Plotino y de su discípulo Porfirio. Concibe a Dios como a la vez presente a sí mismo y distinto de sí mismo, potencia buena y dinámica. Se aparta del escepticismo de la nueva Academia, cara a Cicerón, y estudia con ardor los escritos paulinos. En 386 se convierte al cristianismo en Milán. La escena de su conversión, que cuenta en sus *Confesiones*, es sumamente célebre. En la soledad de un jardín, habiendo escuchado la voz de un niño que parece cantar ‘Toma, lee’, Agustín abre el libro de las epístolas de Pablo, que desde hacía tiempo no dejaba, y lee la exhortación a su conversión: “No quise leer más, ni era menester; al terminar de leer la última sentencia una luz segurísima penetró en mi corazón, disipando de golpe las tinieblas de mi dubitación.”⁴

Sabe que ha entrado ahora en una vida filosófica nueva, penetrada por la influencia paulina, donde el progreso espiritual está asegurado. En el otoño de 386, en Cassiciacum, sin duda Casiago, al borde del lago de Como, redacta sus primeros escritos que son diálogos con un tono de serenidad y de certezas profundas, en particular el *De vita beata*, destinado a compartir la felicidad de la vida filosófica, o los *Soliloquios*, en los que la razón agustiniana, iluminada por el platonismo, dialoga en lo sucesivo con el Dios interior del alma. Agustín vuelve a Milán y es bautizado por el obispo Ambrosio la noche de Pascua del 24 al 25 de abril de 387. Ese mismo año, comparte con su madre el éxtasis de Ostia, poco antes de la muerte de esta última.

Entre 386 –fecha de su conversión y de su estancia en Cassiciacum– y 396 –fecha de la escritura del libro de las *Confesiones*, generalmente considerada su obra maestra–, entra progresivamente en una vida enteramente nueva. Mientras que su conversión ha llamado la atención de numerosos investigadores, las también importantes transformaciones de su pensamiento durante los dieciséis años siguientes han sido, en

⁴ *Confesiones*, VIII, 12, 29.

DOMINIQUE DE COURCELLES

general, negligentemente atendidas por la historia de Occidente.⁵ De 386 a 391, en Italia, y luego de regreso en África a partir de 388, Agustín funda su vida sobre la tradición platónica. Aspira a ser un sabio que vive una vida de contemplación y decide tornarse parecido a Dios, por ejemplo, en su *Comentario al Sermón de la Montaña* de Cristo.⁶

Las Confesiones

Diez años más tarde, convertido en obispo de Hipona, ha perdido aquella esperanza y no cree ya en el ideal antiguo del hombre racional y maestro de sí mismo.⁷ No se trata de un completo abandono del neoplatonismo, sino de una evaluación trágica de las motivaciones y de las posibilidades del hombre, de las experiencias humanas con sus contradicciones y desgarramientos. En adelante, atribuye una importancia fundamental a la confesión, a la vez acusación de sí mismo y alabanza de Dios. Dios hecho hombre, muerto y resucitado, es el único que puede salvar a los hombres.

Enfrentado, desde que se convirtió en sacerdote en 391 y luego obispo en 395, a ciertos hábitos perniciosos de la comunidad cristiana de Hipona y al radicalismo de los maniqueos –nutridos del pensamiento paulino pero que afirmaban la substancialidad del mal–, adquiere muy rápidamente la certeza de que el problema de la permanencia del mal es el gran problema que hace falta intentar comprender. Piensa resolver dicho problema mediante la confesión; estima que la voluntad humana no goza de una completa libertad y que el mal está ligado a la fuerza del hábito, que saca su poder de funcionamiento de la memoria humana.⁸ Agustín ya no encuentra en la lectura de Pablo salvo la tensión no resuelta entre la carne y el espíritu, entre el bien y

66

⁵ Una excepción, el destacado análisis de Alberto Pincherle, *La formazione teologica di sant Agostino*, 1947, Roma.

⁶ *De serm. Domini in monte*, 1, 2, 9.

⁷ *Confesiones*, X, 40, 65.

⁸ *De serm. Domini in monte*, 1, 12, 35; *De vera religione*, 34, 64.

el mal. Por la gracia, el hombre salvado está sometido a su liberador, la tensión no se resuelve hasta la muerte.

Hacia 395, Simpliciano, sucesor de Ambrosio como obispo de Milán, quien había intentado la fusión entre platonismo y cristianismo, interroga a Agustín sobre un cierto número de cuestiones relativas a la *Epístola a los Romanos* y al *Libro de los Reyes*; por ejemplo, ¿por qué Dios ha dicho: ‘Odio a Esau’?, lo cual vuelve a formular la naturaleza insondable de los destinos individuales y de la voluntad divina. En sus *Retractaciones*, de 427, Agustín afirmará que tal solución de los problemas expuestos por Simpliciano le fueron revelados por Dios:

En cuanto a la solución de dicha pregunta, he hecho innumerables esfuerzos en favor del libre albedrío de la voluntad humana; pero la gracia de Dios ha resultado victoriosa y no he conseguido llegar a comprender la límpida verdad de esas palabras del Apóstol: ¿qué, pues, te distingue? ¿Qué tienes tú que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te jactas como si no lo hubieses recibido?⁹

Así, de un texto aparentemente sencillo de Pablo, Agustín saca una síntesis compleja de la gracia, del libre albedrío y de la predestinación. Por vez primera, concibe al hombre como enteramente dependiente de Dios, incluso en su iniciativa primera de creer en Él. Gracias al cuestionamiento de Simpliciano, examina la naturaleza de la motivación humana y descubre que la delectación es la única fuente posible de la acción; ella pone en movimiento a la voluntad: el *affectus* se une a la inteligencia. La elección de Dios no puede ser comprendida a partir de criterios humanos: es el fin del ideal clásico de perfección.

Al escribir las *Confesiones*, entre 396 y 398, intentará aportar una solución para la irremediable división entre la carne y el espíritu, entre la dependencia total del hombre pecador frente a frente con su Salvador, y una búsqueda razonable de la sabiduría que será el Cristo, Dios y hombre. Así, debe adaptarse rápidamente a su nueva existencia de sacerdote y, luego, de obispo. Tiene la convicción de que el hombre

⁹ *Confesiones*, VII, 21, 27.

DOMINIQUE DE COURCELLES

no puede esperar encontrar a Dios sin encontrarse antes a sí mismo, es decir, sin haber confesado delante de los otros hombres sus acciones buenas y malas para la gloria de Dios: “Pues Dios es más íntimo que lo íntimo de mí mismo”;¹⁰ “Tú estabas delante de mí; pero yo me había retirado de mí mismo y no me podía encontrar. ¡Cuánto menos a Ti!”¹¹ Plotino y Porfirio, pero también Filón de Alejandría, han evocado su propia búsqueda de la verdad; aportan a Agustín un elemento esencial de toda autobiografía: una teoría de la potencia del alma que le permite interpretar su experiencia vivida. Los Padres griegos y latinos utilizaron el esquema autobiográfico, que da como resultado la revelación cristiana;¹² tal es el caso, por ejemplo, de Justino en el siglo II, con su *Diálogo con Trifón*, o de Hilario de Poitiers con su *De Trinitate* en el siglo IV. Pero Agustín concede un lugar mayor al diálogo trágico entre la gracia y el pecado. A fines del siglo IV, cuando el imperio romano está cada vez más amenazado por los bárbaros, son numerosos quienes abandonan carreras prestigiosas para vivir existencias diferentes; numerosos también los conversos que se apasionan por las elecciones seleccionadas por Dios para las vidas humanas. Agustín está rodeado por personas acostumbradas a las narraciones biográficas y capacitados para apreciar la historia de su aventura intelectual y espiritual que es, también, un poco la suya.

68

La cima de la vida de un hombre, ahora que la Iglesia es reconocida por el poder imperial, no es ya el martirio sino la conversión. En el alma, hecha a imagen y semejanza de Dios, el hombre puede esperar descubrir la huella del misterio central de la fe, el misterio trinitario. Las *Confesiones* anuncian ya la fuerte intuición del tratado *Sobre la Trinidad*. Pero, mientras que en los primeros nueve libros de las *Confesiones* Agustín cuenta su vida desde su nacimiento hasta su conversión en Milán y el éxtasis de Ostia, los cuatro últimos libros de su obra

¹⁰ *Confesiones*, III, 6, 11.

¹¹ *Confesiones*, v, 2, 2.

¹² Pierre Courcelle, en su obra *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*, 1963, Paris, Etudes Agustiniennes, ha mostrado claramente la importancia de la tradición literaria en las *Confesiones*.

están destinados a probar que no es fácil despojarse del ‘hombre viejo’ y que la experiencia fulgurante de la conversión no es suficiente para asegurar la salvación, lo cual va a contrariar a sus contemporáneos: “Es que todavía hay poca luz en los hombres. Deben andar, ponerse en movimiento para que no los sobrecojan las tinieblas.”¹³

Porque confesarse y confesar a Dios es confesar el tiempo de su existencia y de la intervención divina, en esta confesión Agustín va a procurar reducir la distancia entre lo finito creado de la conciencia humana y lo infinito increado del deseo de Dios, entre lo múltiple y lo uno. Se trata de pasar de la *aversio*, de la desviación hacia el mundo y las cosas temporales, a la *conversio*, el retorno total hacia Dios, simple e inmutable. El operador de este pasaje es el Verbo divino convertido en carne. Tal es la única positividad que Agustín reconoce al tiempo, aquella de la venida salvadora de la Palabra divina hecha carne en el mundo creado. El Verbo encarnado es la única mediación entre el tiempo y la eternidad: el tiempo, movimiento hacia la nada, ¿existe verdaderamente? Es necesario abandonar el tiempo de la dispersión y la disolución y de mirar la eternidad, el presente de la eternidad. Lo que proviene de la razón humana no es más que vanidad, incluso si hiciera falta elegir una verdad humana entre otras posibles: “¡Cuántas cosas, Señor, han salido de tan breves palabras, y cuánto llevo escrito sobre ellas! [...] Permíteme pues confesarme a Ti con brevedad, escogiendo un sentido único, el que Tú me inspires como verdadero, cierto y bueno, aun cuando en un mismo pasaje varios sentidos puedan ocurrir.”¹⁴

La lucha contra los donatistas

Haciendo suyo el ideal de autoridad del apóstol Pablo, Agustín, convertido en obispo a pesar suyo, debía conciliar la autoridad jurídica reconocida a su función con su independencia personal con respecto

¹³ *Confesiones*, x, 23, 33. “Todavía hay poca luz en los hombres” lo toma Agustín de Jn 12, 35. [N. del T.]

¹⁴ *Confesiones*, XII, 32-43.

DOMINIQUE DE COURCELLES

al poder imperial cristiano y a los grandes latifundistas de su jurisdicción. Al afirmarse como representante del Juez divino, se plantea como meta mayor la regulación de los innumerables conflictos que presentan los fieles, sea entre ellos, sea contra los paganos o herejes. Su deseo de la Verdad divina se transforma en deseo de un orden humano justo, condición de posibilidad del acceso a la sabiduría y a la Verdad divina. Por saberlo inaccesible a la corrupción, sus principios de justicia no fueron cuestionados y fue agobiado pronto por muchedumbres de litigantes; sus decisiones jurídicas influyeron en la legislación de su época en numerosos campos: por ejemplo, los conflictos entre la Iglesia y los particulares en materia de sucesión; los perseguidos por deudas; los plazos podían obtener acreedores bajo caución gracias a la intervención de la Iglesia; la defensa y la reglamentación del derecho de asilo; la legislación relativa a los prisioneros; la denuncia de la utilización de la tortura; la diferencia entre una teórica condena a muerte y la aplicación de la pena. Pero Agustín sabe que está también en estrecha dependencia con el pueblo sobre el que tiene poder de juzgar y de condenar, y que los hombres son movidos por sus pasiones. El terror del juicio final es el resorte esencial de su autoridad.

70

Desde 393 lucha encarnizadamente contra la iglesia donatista, que afirma ser la única que conserva en su totalidad la ley cristiana y rechaza toda relación con una sociedad impura. Otro aspecto religioso: el donatismo implica también un importante componente de rebelión social de los campesinos oprimidos por los grandes latifundistas. Convencido de que el juicio de Dios y de su Iglesia católica entiende la destrucción de los insumisos como algo 'justo', el obispo de Hipona llega a considerar que el amor, la justicia y la violencia están estrechamente ligados y que se puede practicar la represión más dura a condición de que la intención sea justa. La lucha contra el donatismo le permite emprender, al mismo tiempo, la reforma de la Iglesia católica de África. A petición de los católicos, el poder imperial interviene con brutalidad, atento a evitar cualquier tipo de desorden en África: en 405, el edicto de unidad, proclamado en Cartago, asimila el donatismo a la herejía y declara que la iglesia donatista queda disuelta. Los obispos donatistas son destituidos y Agustín elabora lo que, en

la historia de la Iglesia antigua, es la única justificación del derecho del Estado a suprimir a los no católicos. Como Pablo, Agustín otorga al poder constituido por Dios la exclusividad de la ley salvífica y de la ley política. En 408, el intercambio de cartas con su antiguo amigo Vicente Rogatista, convertido en obispo de la iglesia de Donato, es completamente revelador en cuanto a la evolución de su actitud:

Inicialmente, en efecto, mi postura se reducía a lo siguiente: nadie debía ser forzado a la unidad de Cristo; es mediante la Palabra que se debe obrar; por la discusión, combatir; por la razón, vencer: yo temía que, de otro modo, nosotros tuviéramos por falsos católicos a aquellos que habíamos conocido como verdaderos herejes. Pero esta opinión mía debía ceder, no a causa de las palabras sino por los ejemplos [...] ¡De cuántos que nos conocían, en efecto, se puede afirmar que en ellos se manifestaba ya el deseo de ser católicos, emocionados como estaban por la evidencia cegadora de la verdad –pero que el temor de una reacción violenta de parte de los suyos los hacía aplazar cada día esta decisión [...] Cuántos quedaban en el partido de Donato simplemente porque en él habían nacido y porque nadie los apremiaba a pasar al catolicismo!¹⁵

En 411, la conferencia o confrontación de Cartago entre obispos católicos y obispos donatistas, ordenada por el emperador Honorio, preparada por Agustín, llega a la eliminación legal y definitiva del donatismo y los donatistas. Agustín se mantiene determinado a acoger, por la fuerza del amor del pastor por la oveja perdida, al partido de Donato en la unidad de la Iglesia. El obispo de Hipona prueba así que ha perdido la certeza de poder arrancar por la persuasión y por la razón sus hábitos mortíferos a los hombres, de quienes deberá rendir cuentas a Dios. Vuelve, como obispo, a suprimir toda traba humana a los designios divinos de salvación. Pero su inexperiencia política le oculta el carácter engañoso de la brutal fuerza del poder imperial. En la misma época, escribe a su amigo Paulino de Nola:

¹⁵ *Ep.* 93.

DOMINIQUE DE COURCELLES

Castigar, no castigar, ¿qué hacer? Pues todo lo que buscamos es salvar lo que se trata o no de castigar [...] ¡Qué temblor nos agita ahora, querido Paulino, oh santo hombre de Dios! No se puede pensar que sea lo que hace decir al Salmista: ‘Miedo y temblor me invaden y las tinieblas me han envuelto. Y digo: ¡Quién me diera alas como a la paloma, para volar y reposar! Huiría entonces lejos, en el desierto moraría’.¹⁶

De esta manera, en 413 vive un drama personal: su amigo Flavio Marcelino, representante del emperador en la conferencia de Cartago, fue decapitado en dicha ciudad por haber participado en una revuelta contra el emperador. El obispo de Hipona no consigue obtener gracia, a pesar de sus súplicas, y comprende que no sabrá establecer una equivalencia entre justicia política y justicia religiosa. Pues bien, Marcelino fue el inspirador de la obra de Agustín *La Ciudad de Dios*; los tres primeros libros que aparecen a fines de 413 le están dedicados.

Las obras teológicas

Las dos grandes obras teológicas del obispo de Hipona son *De Genesi ad litteram*, compuesta entre 401 y 414, y *De Trinitate*, entre 399 y 419.

En *De Genesi*, comentario sobre los tres primeros capítulos del *Génesis*, es decir, del relato de la creación y del pecado original, que continúa la problemática de los últimos libros de las *Confesiones*, Agustín elabora los temas de su obra *La Ciudad de Dios*. Quiere refutar a los maniqueos que se apoyan en el *Génesis* para demostrar la existencia de dos principios contrarios y equivalentes en el mundo, y busca auxiliar a los paganos a descifrar el sentido del relato de la creación. Condena vivamente la actitud perezosa de ciertos cristianos que se valen de la Biblia para impugnar verdades admitidas por la razón y por la experiencia, y que desautorizan al cristianismo frente a los paganos: no duda en afirmar que prefiere dejar las preguntas sin respuesta.

¹⁶ *Ep.* 95, 3 que cita a *Ps.* 54, 6-9.

En *De Trinitate*, obra metafísica, Agustín abraza desde una misma perspectiva, al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y al Dios de los filósofos. Disponiendo del dogma elaborado en los concilios trinitarios de Nicea, en 325, y de Constantinopla, en 381, demuestra que el alma humana contiene las huellas, las analogías, un reflejo, una imagen de dicha estructura una y trina, por medio de la cual el pensamiento puede lanzarse para intentar entrever algo del misterio trinitario, que no podrá jamás aprehender en su totalidad. Utilizando la tríada empírica de la memoria, la inteligencia y la voluntad, pasa, por ejemplo, del alma que se recuerda a sí misma al alma que recuerda a Dios y que no ama ya ninguna otra creatura salvo a Dios mismo. Pasa, igualmente, del conocimiento analógico por vía de la afirmación al conocimiento negativo; la negación, subrayando la debilidad de la inteligencia humana, asegura por rechazo el progreso del conocimiento. Es imposible apropiarse de la verdad y conviene, entonces, tener unidas a la certeza y a la duda. El difícil *De Trinitate* tiene mucho éxito; Agustín cuenta que el éxito del libro lo rebasa y que, por ello, debe añadir rápidas correcciones a fin de permitir que circule tal como lo desea.

Las *Retractaciones*, de 427, no añaden más que correcciones insignificantes a dichas obras.

De Civitate Dei

El 24 de agosto de 410 tiene lugar la toma de la ciudad, fundada por Rómulo y Remo, a manos de Alarico y los visigodos. Si Roma no es ya la capital del imperio, permanece como símbolo de la civilización y en ella se encuentran los cuerpos de los santos fundadores del cristianismo, Pedro y Pablo, venidos de Oriente. Agustín tiene la convicción de que las más grandes civilizaciones pueden fenecer algún día y que ninguna ciudad es eterna. Contra los paganos romanos, que veían en la caída de Roma el abandono de sus dioses ancestrales por el poder político, y contra el renaciente paganismo, quiere seguir la lucha al demostrar que los desastres de los tiempos se inscriben en la justicia de Dios. Su amigo Marcelino le transmitió las preguntas de los nobles

DOMINIQUE DE COURCELLES

romanos paganos refugiados en Cartago y Agustín acepta el principio de un diálogo literario que imita las conversaciones romanas descritas por Macrobio en sus *Saturnales*; decide escribir una refutación del paganismo a fin de ayudar a los hombres más cultivados de la romanidad a confrontar su visión pagana del mundo con el cristianismo: Virgilio contra la Escritura. *La Ciudad de Dios* es, por tanto, un monumento literario característico de la cultura del bajo Imperio; Agustín apoya sus argumentos sobre un vasto conjunto de autoridades literarias, de manera que muestre su erudición y satisfaga a sus lectores mediante la exposición de su propia cultura tradicional en ciencia religiosa, filosofía, historia y retórica. Acomete contra los cultos descritos por los autores clásicos y se esfuerza en desmitificar la historia de los orígenes de Roma, la cual deviene la de una comunidad privada de la autoridad de Cristo y, por ello, abandonada a sus fuerzas, a los demonios, que no pueden contrarrestar las débiles virtudes de los hombres. La gloria del pasado romano debía ser proyectada en la ‘muy gloriosa Ciudad de Dios’, donde sería puesta en marcha la definición de la esencia de la república romana según Cicerón. Mundo clásico y mundo cristiano son yuxtapuestos, lo que otorga a la obra su tensión dramática.

74 | Retomando lo ya mostrado en su obra *De Trinitate*, Agustín considera que Plotino y Porfirio han lanzado un desafío considerable al hombre al proponer la aprehensión de “la realidad trascendente e inmutable”, al arrojarse a “descubrir un sentido a la larga serie de siglos: si se puede decir así, ni la meta en torno de la cual el curso de los siglos que, como un río, conduce al género humano, ni el punto de conversión que lleva cada uno al término que le ha sido dado”.¹⁷ Las dos ciudades, la de la fidelidad a la sabiduría de Dios y la del sometimiento a los demonios activos en los tiempos humanos, aparecen inextricablemente mezcladas en la Iglesia y en el mundo. Roma no es la ciudad humana, ni la Iglesia la ciudad de Dios. Cristo, el día del juicio final, sabrá separar Babilonia de Jerusalén. Éstas corresponden, en efecto, a los dos principios opuestos de vida: un principio humano de posesión y

¹⁷ *De Trinitate*, IV, 16-21.

dominación, y un principio divino de amor a la sabiduría. Babilonia significa la confusión en donde el hombre puede perder su identidad al dejarse engullir por el mundo; aun estando dentro de Babilonia, los ciudadanos de Jerusalén se distinguen de los otros. Importa saber vivir en el mundo, por la gracia divina, saber ser *peregrino*, extranjero. Contra la moral antigua y contra lo que él mismo, Agustín, deseó ardientemente en los primeros tiempos de su conversión, no se trata ya de buscar la propia beatitud ni de querer escapar a la miseria humana mediante la huída del mundo. En sus *Retractaciones*, define así el plan de la obra: los diez primeros libros refutan las opiniones “vanas y contrarias a la religión cristiana”, exponiendo la doctrina cristiana, y los doce siguientes, que tratan de “dos ciudades, de las cuales una es la ciudad de Dios y la otra la ciudad de este mundo”.¹⁸

De doctrina christiana: los principios de una cultura cristiana

En *La doctrina cristiana*, terminada en 427, tres años antes de su muerte pero comenzada hacia 396, Agustín ofrece algunos grandes principios de la cultura cristiana. Trata el problema fundamental que plantea a los cristianos instruidos la relación entre la cultura pagana de su época y la doctrina cristiana de la salvación. Destaca que la cultura pagana es el producto de una sociedad, la prolongación natural del lenguaje, un arte de la elocuencia; es enteramente relativa a los hábitos sociales. La religión es una consecuencia de la necesidad de comunicación; toda cultura humana, incluso una excepcional, es reemplazable. La elocuencia pagana puede y debe ser reemplazada por la elocuencia cristiana. La Escritura también es inagotable, como lo fueron Homero o Virgilio para los paganos. La cultura cristiana consiste en la justa interpretación de la Escritura, en el reconocimiento de un deseo personal y común de lectura de la Palabra divina. El estudio de la Escritura es la actividad del espíritu por la cual la fe es engendrada, nutrida y fortalecida en los hombres: exige la conversión. La Escritura

¹⁸ *Retractaciones*, II, 43, 2.

DOMINIQUE DE COURCELLES

está ligada a la medida de los diferentes y sucesivos hombres que la leen; por ello, existe un futuro infinito de su lectura.

Las *Retractaciones* prueban suficientemente, con dicha continuidad, que Agustín leyó y releyó la Escritura así como los progresos que realizó en su interpretación a lo largo de toda su vida, incluso si la leía por los argumentos de los que se abastecía para su enseñanza. Los tres primeros libros del *De doctrina christiana* están consagrados a la formación del predicador de la Escritura. En el primero, Agustín ofrece la teoría de las cosas, *res*, y de los signos, *signa*, y define un orden del amor, *ordo dilectionis*; en el segundo libro, y en el tercero, indica el método de exégesis de la Escritura: justifica la aplicación de técnicas de la crítica literaria a la exégesis bíblica: si en la Escritura el Espíritu Santo utiliza las palabras y las cosas terrenas para significar las cosas divinas, el predicador debe descifrar el sentido oculto de la Escritura, revelar bajo las cosas y las palabras terrenas las realidades celestiales. El ideal ciceroniano del orador, mediador entre la contemplación filosófica y las pasiones de la muchedumbre, se encuentra convertido en mediador entre la verdad encerrada en la Escritura y la ignorancia y ceguera de los pecadores. Coloca el acento sobre la Verdad y el corazón de los fieles; el discurso no podrá ser erigido en ídolo. El libro cuarto contiene consejos pedagógicos; es, a la vez, la última retórica antigua y la primera retórica eclesiástica; pero existe cierta ambigüedad entre el interior agustiniano expresado en el diálogo o la correspondencia y la necesidad de la predicación pública. Agustín quisiera unir la autoridad de la Revelación con la más alta cima de la razón; es la razón la que permite la iluminación, a fin de conocer a Dios, más interior que lo más interior. La cultura cristiana del contemplativo es tanto práctica como especulativa. La singularidad agustiniana consiste en hacer de la cultura cristiana, fundada en la Escritura revelada, una teoría del esfuerzo hacia Dios y del amor de un Dios personal: pecar consiste en negar su propio destino esencial.

Los últimos años: las cuestiones de la libertad, la gracia y la predestinación

En 427, en sus *Retractaciones*, reafirma larga y minuciosamente la tesis que ha sostenido en *De libero arbitrio* –comenzado hacia 387 en Italia y finalizado en África hacia 395, cuando no era obispo todavía. Insiste, a la vez, en la existencia de la libre voluntad del hombre, en la legitimidad de la libertad humana y en la necesidad de la gracia divina. Se trata, así, de prohibir definitivamente a Pelagio y a sus partidarios sobreestimar la importancia del libre albedrío y de la voluntad humana: “¿el pecado y la buena acción dependen del libre albedrío de la voluntad? A todas luces, es verdad que así es, pero para que uno sea libre de hacer el bien, es necesario ser liberado por la gracia de Dios”.¹⁹ No sabemos mucho sobre Pelagio, monje britano que llega a Roma, en donde permanecerá por treinta años debido a la gran influencia que ejerció sobre los laicos cristianos cultos; apoyó, por ejemplo, a Orígenes contra Jerónimo, hecho monje en Jerusalén. Predica un riguroso ascetismo y ocasiona, en el mundo mediterráneo, el nacimiento de numerosos grupúsculos de cristianos pretendidamente perfectos y alejados del mundo. La moral del pelagianismo es una moral austera del deber y del temor que exalta las fuerzas humanas, condicionadas por leyes mezcladas con sanciones. Pelagio niega la realidad de la transmisión del pecado de Adán y considera que la naturaleza humana es buena e inmutable y que todo pecado es superficial. Minimiza el papel de la intervención divina en la vida humana y la salvación, sin cuestionar la omnipotencia de Dios; critica vivamente las *Confesiones*. Una libertad total pesa, de este modo, sobre el cristiano, convirtiéndolo en responsable de sus mínimas acciones; las voluntades humanas son empujadas hacia el bien por el buen ejemplo de Cristo y por la terrible amenaza del fuego infernal.

Agustín comprende inmediatamente los peligros y las debilidades de este perfeccionismo al que, tempranamente, él mismo ha renunciado.

¹⁹ *Retractaciones*, I, 26.

DOMINIQUE DE COURCELLES

Estima que Pelagio deposita de manera absurda su confianza en el hombre y en el tiempo, cuando el hombre está por completo sometido a la omnipotencia y gracia de Dios a fin de escapar a su aniquilamiento. Tiene la convicción de que la enseñanza de Pelagio constituye la negación radical de su experiencia personal y que, por lo mismo, amenaza los fundamentos de la fe católica. Identifica así sus propias ideas con la fe de la Iglesia católica. Los años postreros del obispo de Hipona estarán, pues, consagrados a una lucha encarnizada contra Pelagio y sus adeptos. Agustín está seguro de que la caída naturaleza humana no puede ni soportar la responsabilidad total de su pecado ni obedecer de manera perfecta; la Iglesia católica se encuentra ahí para rescatar a una humanidad impotente y condenada, sin la gracia divina, a la muerte: ella admite en su seno todas las debilidades humanas. Es necesario trabajar para transformar en resurrección la muerte presente en el interior del hombre. Vencedor despiadado de Pelagio con ayuda de la corte imperial, Agustín se encarniza enseguida contra los defensores de Pelagio: el joven y brillante obispo italiano Juliano de Eclane, quien será condenado al exilio. Si numerosos italianos cultos no pudieron evitar ser persuadidos por un recurso tal como la fuerza por parte del obispo de Hipona, confesión de impotencia intelectual, los laicos de la corte imperial saben que los obispos les resultan muy útiles en sus intrigas políticas y respetan la autoridad de Agustín. Su última obra es la *Réplica a Juliano*, obra inacabada, que responde a los ataques de este último.

78

Mientras que veinte años atrás Agustín reconfortó a las comunidades cristianas desamparadas por la devastación de Roma, al mostrarles que el sufrimiento participa del progreso espiritual, a la hora de su muerte y del cerco de su villa en Hipona por los bárbaros, piensa, contra Juliano de Eclane, que el sufrimiento, en tanto que justa retribución por el pecado original, no tiene valor positivo para aquellos que no han sido elegidos, que no están predestinados, y que es un recordatorio de los futuros castigos del infierno. Sólo Dios determina el destino de los seres humanos: sobre todo, escapa a toda apreciación, a todo cálculo hecho por la razón humana. En el último libro que pudo finalizar, *De dono perseverantiae*, Agustín escribió:

Pero, ¿por qué, se dice, la gracia de Dios no se otorga a los hombres según sus méritos? Respondo: porque Dios es un Dios de misericordia. ¿Por qué, entonces, no se le otorga a todos? Y aquí digo: porque Dios es un juez. De esta manera, Él otorga a unos su gracia de forma gratuita; y el justo juicio que Él hace de los otros muestra cuán perfecto beneficio es esta gracia para aquellos que la reciben.²⁰

Consciente de que la mayoría de los hombres no sabrían soportar esta terrible doctrina, añade entonces que conviene ignorarla. El don de la perseverancia es el mayor don de Dios.

El año de 430 muere Agustín en la asediada Hipona.

Conclusión

Ya difundido en Occidente, e inclusive en Oriente, el pensamiento de Agustín se apresta durante siglos a desarrollar su energía y sus tensiones. Ninguna obra de autor cristiano en lengua latina suscitará en la Europa cristiana tanta admiración ni tanta inquietud, y tampoco conocerá tal gloria. Si bien muere respetado y temido, Agustín fue también muy impopular; sin duda alguna, contribuyó a oscurecer los talentos africanos gracias a su inteligencia, su cultura y severidad, y nadie lo pudo suceder verdaderamente. Él, que eligió después de su conversión vivir en su tierra natal de África, no perdurará ya como un africano.

Los vándalos, creyentes arios, abaten de un golpe el poder romano y católico de África; las comunidades cristianas, marcadas por la violencia de la lucha contra los donatistas, son reticentes y pasivas con respecto a los obispos. En 430, los africanos no saben cómo, o no quieren resistir a los bárbaros, como fuera el caso en Galia y en Hispania. Los católicos se transforman en arios y los obispos se esconden; no obstante, casi todos los libros de Agustín se encuentran ya del otro lado del Mediterráneo y el pensamiento agustiniano prosigue su curso en Europa. De esta forma, Agustín deja definitivamente África, que

²⁰ *De dono persev.* 8, 16.

DOMINIQUE DE COURCELLES

no quiere batirse por su cristianismo y que, pocos siglos más tarde, pasará rápidamente al Islam.

El pensamiento agustiniano ha suministrado a la Iglesia latina un vasto *corpus* de ideas y de libros con los que todavía no contaba, debido a que el cristianismo había nacido en Oriente. Mientras que la antigüedad romana abundó en grandes hombres, Agustín ha constituido por mucho tiempo la única autoridad teológica, la referencia incontestable, en línea única con Cristo y Pablo. La Europa cristiana ha hecho de este pensamiento un monumento estable y masivo de saber y de gloria. Los diferentes caminos propuestos por el obispo de Hipona, enfrentado a problemas muy particulares, fueron fijándose de forma que este Padre de la Iglesia no habría podido imaginar; sin embargo, la tarea de practicar la revelación y la condena, la confesión y la retractación, resulta demasiado infinita, demasiado agotadora para las sociedades cristianas. Así, durante siglos, Agustín se convierte en el temible genio dogmático de Europa, pero también, y ésta es su excepcional grandeza, por su duradero, desgarrador, insoportable y fecundo principio de contradicción.

Después de las *Retractaciones*, destinadas a probar que todo escrito no es más que una etapa en el proceso del conocimiento de la verdad, y que el hombre progresa de afirmación en retractación sin jamás agotar la Escritura ni la Verdad, Agustín puede dejarse ir hacia el agotamiento de su cuerpo y de su espíritu, puede morir.

JEAN MARIE GUSTAVE LE CLÉZIO. MÉXICO: EL PAÍS DEL POLVO Y DE LA LLUVIA

*Armando Pereira**

RESUMEN: Hay muchos escritores europeos –Aldous Huxley, Antonin Artaud, André Breton, Benjamin Péret, D. H. Lawrence, Malcolm Lowry, Graham Greene, Max Frisch, Italo Calvino, entre otros– que han viajado y escrito sobre México. Pero muchos de ellos, escribiendo sobre México, no han hecho otra cosa que escribir sobre ellos. Jean Marie Gustave Le Clézio vivió en México varios años y sus principales preocupaciones, en muchos de sus libros, no fue él mismo, sino México, los sobrevivientes que han guardado la memoria de sus ancestros. *Trois villes saintes* es un testimonio sobre eso. *Trois villes saintes* es un viaje a través de la selva de Chiapas y Yucatán buscando a los pueblos indígenas que guardan la memoria de sus antepasados.



ABSTRACT: There are many European writers –Aldous Huxley, Antonin Artaud, André Bréton, Benjamin Péret, D.H. Lawrence, Malcolm Lowry, Graham Greene, Max Frischi, Italo Calvino, among others– who have traveled and written about Mexico. However many of them, when writing about Mexico, have only written about themselves. Jean Marie Gustave Le Clézio lived in Mexico for many years and his main concern in many of his books was not writing about himself but about Mexico, namely the survivors who have kept the memory of their ancestors alive. *Trois villes saintes* serves as a testimony to that. *Trois villes saintes* is a journey through the jungles of Chiapas and Yucatán in search for indigenous people who strive to maintain their ancestral ties.

PALABRAS CLAVE: Le Clézio, palabra, agua, selva, México.

KEYWORDS: Le Clézio, word, water, jungle, México.

RECEPCIÓN: 8 de octubre de 2008.

ACEPTACIÓN: 24 de octubre de 2008.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

JEAN MARIE GUSTAVE LE CLÉZIO. MÉXICO: EL PAÍS DEL POLVO Y DE LA LLUVIA

I

Jean Marie Gustave Le Clézio es, sin duda, el escritor europeo del siglo XX que más se ha interesado por México. O, para decirlo de otra manera, el que se ha interesado realmente por México, el que ha manifestado en su obra un interés mucho más genuino y objetivo por México.

Escritores como Lawrence, Lowry, Artaud, Breton, Peret y, en menor medida, Calvino, al hablar de México, no han hecho en realidad otra cosa que hablar incesantemente de sí mismos. Retratan el paisaje, la imagen cruda, mágica o simpática que los rodea, pero cuidando siempre de situarse, ellos, en el centro de la foto. No quiero decir con esto que en sus textos mexicanos no se esboce, y en muchos casos con claridad y con fuerza, una imagen de México en la que no podemos más que reconocernos; lo que trato de decir, y lo hago de la manera más precisa posible, es que en esos textos se prefigura, sobre la superficie del territorio mexicano, ante todo una imagen de ellos mismos. Como si al venir aquí hubieran venido a buscarse en otra parte, a seguir persiguiendo esas viejas obsesiones que los atormentaron en su Europa natal y que el paisaje mexicano debía no sólo corroborar, sino exaltar a un extremo inimaginable. Si el mezcal para Lowry o el peyote para Artaud no hicieron más que pronunciar o ahondar el cielo o el infierno que ya habían descubierto en sí mismos gracias a la ginebra,

ARMANDO PEREIRA

al whisky, a la morfina o al opio, Breton y Péret vinieron a encontrar en México la ‘tierra por excelencia’ del surrealismo y la revolución que ardua o juguetonamente habían cultivado en Francia.

El caso de Jean Marie Gustave Le Clézio es completamente distinto. No viene a México con una idea preconcebida que deba corroborar o exaltar, no sabe exactamente lo que va a encontrar aquí, no sabe siquiera si va a encontrar algo realmente. “Yo no estaba seguro de lo que venía a buscar. Quizá el extrañamiento, o bien por el contrario la realidad, una cierta realidad que no figuraba en la formación que yo había recibido en Francia”,¹ escribe Le Clézio en *Ourania*. Y se dedica a recorrer el país con los ojos abiertos (limpios de fantasmas), a estudiarlo, a incorporarlo a su despierta subjetividad. De ahí nacen esos libros que denotan el interés real y objetivo que una nueva región y una nueva cultura despiertan en el viajero: si *La conquista divina de Michoacán*,² detrás de la que hay meses o años de investigación, es la relación minuciosa de la llegada de las tribus nómadas chichimecas (y sus dioses) a la región purépecha hasta dominarla y posesionarse de ella, *Le rêve mexicain*³ es uno de los relatos más amenos y sugerentes sobre la conquista de México por las tropas de Hernán Cortés, en la que dos sueños se enfrentan: el sueño de oro y de poder de los españoles y el sueño de los antiguos mexicanos que les ha anunciado el advenimiento de Quetzalcóatl y de sus dioses, que vienen del otro lado del mar, de donde nace el sol, y ante los que ellos no pueden más que someterse. Confrontación, entonces, de dos sueños opuestos (uno terrestre y pragmático, el otro celeste y divino) aunque complementarios, en donde se origina el verdadero drama de la conquista de México.

Pero no son los únicos libros en los que Le Clézio ha tratado de comprender y explicarse la historia y la cultura de ese país con el que

¹ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Ourania*, 2006, París, Gallimard, 295 p. (p. 54). La traducción de todas las citas de los libros de Le Clézio en este ensayo es mía.

² Jean Marie Gustave Le Clézio, *La conquista divina de Michoacán*, 1985, México, FCE, 110 p.

³ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Le rêve mexicain*, 1988, París, Gallimard, 274 p.

entra en contacto. Está también su traducción al francés de *Las profecías del Chilam Balam*,⁴ precedida de una puntual y esclarecedora presentación. O ese maravilloso libro, *Diego et Frida*,⁵ en el que por medio de la biografía de dos de los pintores mexicanos cuya obra marcó el arte del siglo XX, nos revela a un México contradictorio y convulso que entra, con toda la violencia de sus signos, en el escenario de la modernidad. O bien, por último, esa excelente novela, *Ourania*,⁶ que vuelve a la región purépecha, ahora en la época contemporánea, para escenificar una historia plural y polifónica que integra una enorme diversidad de registros: el amor, la amistad, el humor, la sátira, la parodia, la sexualidad, la explotación de los cuerpos, la crítica a la modernidad.

Pero no es de ninguno de esos libros de los que habremos de ocuparnos aquí, sino del primero que escribió sobre México, *Trois villes saintes*,⁷ esa mezcla extraña entre relato de viaje y mito, entre ensayo, leyenda y poesía.

II

Jean Marie Gustave Le Clézio ha definido a México como ‘la tierra de los sueños’ y lo ha comparado con países o regiones cuya imagen oscila entre la realidad y la fábula: Persia, Egipto, China. Y termina preguntándose: “¿Qué hace de México un país privilegiado por el misterio, por la leyenda, un lugar donde el momento mismo de la creación parece todavía próximo, mientras que al mismo tiempo se anuncia, inexplicablemente, el otro momento supremo, el de la destrucción del mundo?”⁸ Y es precisamente esa tensión irreductible entre dos polos opuestos (creación y destrucción) que se juega en el suelo mexicano,

⁴ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Les prophéties du Chilam Balam*, 1976, París, Gallimard.

⁵ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Diego et Frida*, 1993, París, Gallimard, 308 p.

⁶ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Ourania*, *op. cit.*

⁷ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Trois villes saintes*, 1980, París, Gallimard, 82 p.

⁸ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 214.

ARMANDO PEREIRA

la que ha tratado de estudiar Le Clézio en cada uno de sus libros sobre México y, en particular, el que será objeto de este ensayo.

Sin duda, uno de los libros más hermosos de Le Clézio es el que da cuenta de su viaje a la península de Yucatán en busca de los vestigios de la antigua cultura maya: *Trois villes saintes*. No se trata, sin embargo, del típico recorrido turístico por Chichen-Itzá, Uxmal, Tulum o Cobán. Los vestigios, las ciudades santas que él busca, son de otra naturaleza. No son las ciudades muertas, que se levantan con toda la majestuosidad y realeza del pasado contenido en ellas junto a grandes y no menos majestuosos hoteles de cinco estrellas en medio de la selva, acordonadas por cadenas protectoras, con horas de visita y tarifas preestablecidas. Las ciudades que él busca, en medio de la selva, son las ciudades vivas, a las que sólo conducen caminos estrechos y sinuosos, llenos de tierra y de polvo, las ciudades donde aún habitan, como en refugios, los sobrevivientes de esa cultura ancestral.

Antes de acceder a esas ciudades perdidas, olvidadas al fondo de la selva, antes de abandonar del todo los circuitos turísticos, en el centro de la encrucijada que debe llevarlo a otra parte, a su destino final quizá, lo primero que deplora el viajero es contemplar los antiguos asentamientos indígenas ahora devorados por el asfalto, las luces de neón que anuncian cualquier cosa comerciable y el ruido de los motores recalentados de camiones y autobuses: los restos sagrados de una añeja cultura de pronto recubiertos, como en un pastiche de Warhol, por la fealdad y el sin sentido de los signos de la modernidad. Penetrar en esas regiones sagradas, ahora arrasadas por el ruido y el polvo, es como internarse en un sueño:

Uno avanza, lentamente, entre los muros de los árboles, sigue las huellas, reconoce el itinerario del sueño. Sobre la plaza de Felipe Carrillo Puerto, al centro de la encrucijada, la iglesia vacía es un tambor que ya no resuena más. El Balam Na está vacío. Nadie habla. La cruz, la verdadera cruz, ha desaparecido. Otras cruces la han remplazado, son las cruces de madera muerta que parecen postes de luz. La casa del gobernador, las casas de los guardias, la escuela, las barracas de los esclavos, vacías también. El ruido está por todas partes, los radios, las rocolas de las cantinas, los

motores, los altoparlantes que difunden los mensajes de los vencedores. La nueva cruz es de asfalto, y sobre ella pasan los camiones.⁹

Y un poco más adelante, pero en el mismo sentido, continúa el viajero francés:

Las ciudades conquistan sus derrotas para siempre. Sus templos están vacíos, sus murallas ya no protegen más. Los dioses humillados desvían su mirada y olvidan a los hombres. Ahora hay un gran silencio, un gran vacío, como si la deflagración de la violencia, de un solo golpe, hubiera agotado todas las fuerzas de la tierra. El polvo cubre las hojas de los árboles, cubre las huellas de los pasos. Sobre la carretera a Chetumal, a Tulum, a Tihosuco, los camiones blindados –sus nombres llenos de desprecio y de odio: Pepsi, Cristal, Fanta, Misión, Carta Blanca, Wink, Orange Crush– devoran kilómetros de aridez, de sufrimientos. Pasan indiferentes; detrás de sus neumáticos se levanta el polvo y vuelve a caer, el ruido de sus motores barre las copas de los árboles, después desaparecen. Los árboles, aferrados unos a otros, están mudos. El murmullo y las palabras no podrán volver a propagarse.¹⁰

El texto está construido a partir de ciertas palabras clave –aridez, polvo, agua, espera, sueño, ruido, viento, luz, vejez, palabras, mirada, lluvia, sol, flor– que guiarán el sentido de la escritura hasta su resultante final. Se trata de palabras que, en el texto, funcionan como conceptos puntuales y esclarecedores que, unas veces, se oponen entre sí, otras, se acompañan mutuamente hasta inaugurar un espacio de significación en el que el sentido de lo que se dice se ilumina de pronto, abre sus haces en distintas direcciones, complejizando lo que parecía unívoco, cuadrículando esa línea recta del sentido, resolviéndola en encrucijadas, como los caminos en la selva, que apuntan en direcciones distintas, aunque no necesariamente opuestas. La escritura de este libro, de factura eminentemente poética, no es sólo la escritura circular del mito, que intenta volver a un lugar que siempre fue suyo, sino que, como

⁹ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Trois villes saintes*, op. cit., p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16-17.

ARMANDO PEREIRA

ese astro calcinante que ilumina los polvosos caminos en el bosque, irradia su luz en los sentidos más diversos y aun inesperados.

La condición del viajero no es nunca la de permanecer estático en el lugar al que ha llegado, la de conformarse con lo que recibe en su primer encuentro, la de abandonarse a la bondad o a la estulticia de la imagen primera. La condición del viajero es justamente su paso, su paso incesante aunque no sepa adónde lo lleva, o más bien porque no sabe adónde lo lleva. Pero los pasos de un viajero lo llevan siempre a alguna parte. Ahora, por ejemplo, al final de ese camino de tierra que parecía no conducir a ningún sitio, al entrar a una ciudad vacía, abandonada por sus antiguos moradores, como quien ingresa en el pantanoso e incierto territorio de un sueño, el viajero opta por cerrar los ojos a la estupidez circundante –camiones, botellas, latas de refresco o cerveza, basura por todas partes– y se pregunta: ¿“Los hombres, las mujeres, dónde están?” Y enseguida, como si sólo el espacio imaginario escenificado por el sueño pudiera restituir ahí, ahora, lo que ya no está, lo que él, guiado por el deseo que rige sus pasos, ha ido a buscar allí, comienza a poblar ese espacio con los fantasmas de otro tiempo que, quizá, de alguna manera aún lo habitan:

88

Abandonados, solitarios, son invisibles. En el centro de la selva, a la puerta de las casas del sueño, los viejos soldados esperan, aunque no saben lo que esperan. Son los servidores del bosque. *Duermen las cruces* [en español en el original]. Ellos acechan su signo. Aguardan un ruido, un murmullo, un estremecimiento, que vendrá a la vez del centro de la tierra y del fondo del cielo, y que les dirá que el momento ha llegado. El sueño vacila desde la otra orilla, no demasiado lejos, tiembla en la frontera del bosque, y es que lo que se espera termina siempre por venir.¹¹

La espera es tal vez la condición que Le Clézio descubre como una de las características esenciales de los pueblos descendientes de los antiguos mayas. No están ahí porque sí, no han llegado ahí sin una razón que los guíe. De alguna manera saben (y seguramente lo saben mejor que nosotros) que, detrás de ellos, hay una historia que los

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

determina,¹² que son precisamente sus antepasados, las creencias, los ritos, las prácticas de los que vivieron allí antes que ellos, los que dirigen sus pasos. Y quizá lo que esperan –por eso lo esperan con tanta certeza– sea el advenimiento de ese pasado, el reencuentro con los viejos abuelos, cuyos fantasmas habitan las ciudades vacías, cuyas voces mudas murmuran aún por los caminos polvosos, desde el pórtico de las casas. Saben también que ese advenimiento del pasado puede revestir distintas formas, no necesariamente la quimérica forma humana, sino también las inapresables formas de la luz o del agua, esos elementos que necesitan tanto para que la vida renazca, para que repita su ciclo en torno a ellos. En los rostros cobrizos y agrietados de los sobrevivientes, el viajero sorprende ese gesto paciente y seguro, esa firme certeza de que algo sobrevendrá, porque el desamparo no puede ser tan grande y definitivo:

Los hombres tienen más fuerza que sus dioses. No son sino simples soldados que conocen la necesidad. Las cruces tienen la eternidad delante de ellas, la eternidad banal; pero los hombres saben esperar, porque ellos tienen la memoria. Norberto Yeh, Abronsio Cauich, rostros cerrados, impasibles, parecidos a la tierra, del color de la tierra, endurecidos, pacientes, obstinados. No esperan ninguna riqueza. Solamente el agua que debe caer, el agua que debe hablar de nuevo.¹³

Y es que el agua, esa sustancia indispensable para la vida, separa a los habitantes de esas tierras áridas, reseca: mientras unos llenan sus piscinas y riegan sus jardines con el agua abundante que derrochan insensiblemente día tras día, otros carecen del agua necesaria incluso para beber, para sobrevivir al calor, al trabajo diario en el campo, bajo los rayos calcinantes del sol.

La sed es tan grande sobre la tierra. Durante el día, durante la noche, reseca los labios, aprieta la garganta, hace sangrar la punta de los dedos.

¹² Una historia que Le Clézio estudió detenidamente en relación con otro pueblo indígena: cfr. Jean Marie Gustave Le Clézio, *La conquista divina de Michoacán*, op. cit.

¹³ Jean Marie Gustave Le Clézio, *Trois villes saintes*, op. cit., p. 27.

ARMANDO PEREIRA

Los campos tienen sed también, tierra agrietada, fisurada, labrada por surcos vacíos. Alrededor de la ciudad, los árboles de troncos estrechos están de pie, sombras en el aire helado. La noche parece de obsidiana. La noche reluce con su resplandor negro, inmenso, sin agua. El viento sopla. Pero no trae nubes, ni bruma. No trae sino el frío que corta las llanuras de piedra. El aire, la tierra, el cielo están desnudos. En otra parte, están las piscinas azules, las bañeras tibias, los estanques transparentes que recorren los palacios de los banqueros y de los comerciantes, las suaves praderas para las manadas de toros, las fuentes, los manantiales. En otra parte, sobre una mesa, hay un vaso de agua que se puede beber y remplazar sin cesar.¹⁴

En el centro de la selva, donde nace el agua, donde su ciclo se renueva estación tras estación, habita un hombre viejo, de rostro duro y dulce. Él sabe que el agua no nace fácilmente, que surge con el sufrimiento, como la vida, después que se la ha deseado, que se ha rogado por ella durante meses enteros. El rostro del viejo domina todo el espacio, no por la fuerza, sino simplemente con la mirada. Sabe que la historia no se ha interrumpido. En las ciudades, los hombres y las mujeres comparten el mismo espacio, respiran el mismo aire, las plantas y los árboles crecen de acuerdo a un mismo ritmo, las manos de los hombres hacen el mismo gesto, los labios pronuncian las mismas palabras. Nada se ha detenido.

El rostro del viejo –continúa Le Clézio– está cerrado y tranquilo, su poder es tan grande que las palabras extranjeras no llegan a él. Las palabras extranjeras permanecen donde están: tumulto, exclamaciones, nombres discordantes e inútiles. Los extranjeros son millones. Hacen arder sus fuegos, sus motores rugen. Beben su agua fácil, comen su pan sin ganas [...] En sus países violentos, los dioses no existen, no aparecen nunca. ¿Cómo podrían venir? El cielo está separado de la tierra por los techos y los muros.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

La imagen del viejo, en el fondo de la selva o en el centro de la ciudad, es también otro concepto fundamental en el texto de Le Clézio. Condensa el pasado de una cultura en trance de desaparecer, devorada por los signos torpes y tediosos de la modernidad, aunque es a su vez la condición de su memoria, de su duración en el tiempo, de su perdurabilidad. Es también su cadena de transmisión, el punto de contacto entre el pasado y el presente, entre los ancestros y los sobrevivientes. Pero, sobre todo, es el vigía, el que cuida que la historia continúe, que no se detenga, el guardián de los mitos y creencias que alimentan el espíritu de esos hombres que aún están de pie, que resisten el vendaval de los tiempos modernos que amenaza con arrasarlo todo. Es, además, el punto de contacto entre el cielo y la tierra, para que el agua (la vida) vuelva a caer, para que fertilice los campos y humedezca las gargantas de los hombres.

Por las noches, cuando los hombres duermen en sus hamacas, después de una jornada extenuante en los sembradíos de maíz, el viejo, solo, insomne, vela su sueño, que es el sueño de la ciudad. Vela el sueño de los hombres, pues esa es la única condición para que la vida vuelva a renacer.

Es aquí, sobre este desierto, que nace la mirada que vigila la tierra, los pozos, los árboles. Si el viejo baja la mirada, si los guardianes olvidan sus bastones a la puerta de la iglesia, si los hombres y mujeres se abandonan al sueño, entonces quizá el cielo quedaría para siempre vacío de nubes, quizá el maíz ardería sobre la tierra árida, quizá el sol que desciende al oeste jamás volvería a aparecer por el este. Es el lugar más vigilante de la tierra, el centro de la guardia, para que el agua pueda venir, para que nazca en el cielo por encima del mar y venga con el viento por los caminos y corra por los estanques y penetre por las grietas hasta el fondo de la tierra, el agua, la libertad [...] es necesario que venga, el agua, licor de los dioses, para que los niños y las mujeres beban, para que las raíces del árbol de la ceiba beban, para que el pueblo de animales y de hombres beba. En el agua del cielo se reúnen el hombre y la mujer, en el agua se reencuentran el cielo y la tierra.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 52-4.

ARMANDO PEREIRA

Así, a medida que el texto avanza, Le Clézio va estableciendo lazos, interrelaciones, entre los conceptos que le permiten desentrañar, sin abandonar nunca los caminos del mito y de la poesía, ese nuevo territorio al que el viajero ingresa inadvertido, sin asideros teóricos previos o preconcebidos, sin pedirle nada prestado a las ciencias preestablecidas (sociología, etnología, historiografía, antropología). Y es tal vez ese uno de los grandes valores de este libro: que no parte de un *pre-juicio* establecido de antemano por la ciencia, que no se enclaustra en el estrecho marco de los conceptos que esa ciencia ha elaborado con anterioridad para estudiar ese fragmento del mundo al que se aboca. Aunque tampoco se trata de ese acercamiento inocente y naïf, generalmente bobalicón, que sólo puede desembocar en exclamaciones de asombro y complacencia. Hay, sin duda, un cuerpo de conceptos que le permiten penetrar en esa realidad ajena y extraña que lo rodea, pero, en su caso, esos conceptos nacen de manera espontánea del contacto que el viajero establece con ese nuevo territorio al que accede, con su gente, con sus voces, con sus caminos agrietados, con sus ciudades santas. De alguna manera, esos conceptos estaban ya ahí, expuestos a los ojos que saben mirar sin telarañas preestablecidas, a una inteligencia abierta y sin prejuicios. A él sólo le corresponde establecer ciertos lazos entre ellos para que se produzca el sentido, lazos que a veces resultan nudos, porque son varias hebras (o sentidos) las que se enlazan, abriéndose siempre a nuevas correspondencias.

92

El paralelo entre el agua y las palabras, por ejemplo, es uno de ellos. Si la tierra y las plantas y los animales (también el hombre) necesitan el agua para que el ritmo de la vida los perpetúe, el hombre necesita las palabras para reconocerse, para entrar en contacto consigo mismo y con los que lo rodean, para encontrar su continuidad, ese lazo que lo liga con sus ancestros, que le permite saber que no está solo, que lo dota de un sentido; pero, sobre todo, el hombre necesita las palabras para descubrir su lugar y su camino en ese mundo que lo rodea y que poco a poco, debido a la invasión de los ruidos de la modernidad, parece perder, en la confusión circundante, todo camino, todo sentido posible. Las palabras son entonces el agua que alimenta la subjetividad de los

hombres, que les permite existir, reconocerse, ser el otro, ser sobre todo ellos mismos.

El silencio reina sobre la noche negra y seca que desciende sobre la ciudad. El viejo, solo, con los ojos insomnes, vela el sueño de los hombres y cuida las palabras. Sabe que las palabras deben volver, con el agua, porque son la memoria ancestral de la ciudad sagrada, las palabras, que insuflan vida a los árboles, al viento, al fuego, a los animales, al hombre, a todo cuanto existe.

No son los caminos de polvo los que conducen a la cruz. Es la ruta de la mirada y la memoria de las palabras que han resonado antaño sobre el imperio, las ardientes palabras que han levantado a los hombres de las ciudades contra el ejército y los cañones de los extranjeros [...] Las palabras no se han extinguido. Vibran sin cesar sobre el desierto, sobre la selva umbría, sobre los campos de maíz, sobre las bocas de los pozos. En la noche callada brillan en el centro del cielo negro, iluminan la tierra con su extraño resplandor pálido y lejano [...] Cuando no queda nada, sino las ruinas y las tumbas, las palabras penetran los rostros y los labios se cierran sobre ellas. Las palabras entran en los troncos de los árboles y la corteza dura se aprieta contra sus cicatrices. Las palabras regresan a los pozos de donde habían salido, hacia el último refugio del agua. Al fondo del espacio, más allá del horizonte, las palabras están ocultas y nadie puede escucharlas. Aunque solas, las miradas hablan todavía. Las miradas están fijas y fuertes, no abandonan el lugar donde los hombres han nacido. Las miradas no conocen el odio ni la venganza. Miran siempre hacia la fuente del agua, hacia el porvenir.¹⁷

Y un nuevo lazo, un nuevo nudo, se establece ahora entre la palabra y la mirada, pues hablar es también una manera de mirar y sólo miramos a través de las palabras. Las palabras perfilan la mirada, nos permiten distinguir el mundo, cada una de las cosas del mundo, y el mundo empieza a existir por medio de ellas. Una mirada sin palabras sería una mirada ciega, indistinta, no vería nada. O vería sólo la apretada noche de su silencio. La mirada, las palabras que recorren el

¹⁷ *Ibid.*, p. 55-7.

ARMANDO PEREIRA

mundo, que lo diferencian, que le dan un orden, que le dan un sentido, son como el agua que penetra la tierra y la fertiliza.

El viajero, entonces, de pronto, a mitad de la ciudad vacía, bajo el peso del silencio de las palabras insignificantes y superfluas, en el centro de la noche negra sin nubes, rodeado por las miradas fijas que hablan más fuerte que cualquier palabra vana, que sólo hablan desde las palabras de una lengua ancestral que de alguna manera ha hecho suya, se pregunta: “¿Ahora que la guerra ha terminado, dónde están los vencidos?”¹⁸ Y a renglón seguido se responde:

Los hombres semejantes a la tierra, los hombres semejantes a los árboles, los hombres que tienen la piel del color de la tierra, las mujeres cuya piel es del color del maíz, aquellos que no viven sino por el pan y el agua, jamás son vencidos. No son las riquezas lo que desean, ni el poder sobre las tierras extranjeras. Ellos no buscan más que el orden del mundo que habitan, obstinadamente, por el solo poder de la mirada y de la palabra.¹⁹

El viajero no se detiene demasiado, lo contempla todo un instante y lo guarda para sí, luego continúa paso a paso internándose en la selva, escapa a las carreteras de asfalto, en las que los camiones y autocares turísticos hacen sonar sus bocinas y escupen el humo y el ruido de sus motores. Él conoce ya todo eso, viene de ahí, ha huido de ahí: ese ruido vacío y sin memoria, ese ruido bobo, catatónico, definitivamente no le interesa. Penetra sin prisa por los caminos de polvo, bordeados por hileras de árboles flacos que extienden sus ramas secas hacia el cielo. Sus pasos levantan nubes de polvo que se aprietan a los tobillos, los buitres hambrientos sobrevuelan su cabeza, las moscas silban obstinadas en sus oídos. Atraviesa extensiones arrasadas donde alguna vez se levantaron ciudades habitadas por los dioses y los hombres, jardines, templos de escaleras verticales y serpenteantes, amplias avenidas entre los santuarios. Ahora ya no queda nada de todo eso, sino montículos de tierra seca, polvo. Si acaso, sólo quedan los nombres, como escritos

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57-8.

sobre lápidas de tumbas. Y el silencio, un silencio duro como piedra, que lo recorre todo. El viajero dirige sus pasos hacia el centro de la selva, algo le dice que va a llegar, que allí, fuera de las rutas turísticas, algo distinto lo espera:

Allá abajo, los hombres duermen sobre ellos mismos, sin sueños, rodeados de sus signos malditos, solitarios, sin defensa, a la orilla de las encrucijadas de asfalto, a la sombra de camiones, hangares, depósitos. El viajero sigue sus pasos, abandona todo eso, camina solo por el camino de polvo, y se aproxima a la verdadera ciudad viviente, a la capital del país silencioso, en medio de la selva, donde cesa la sed y la fatiga, donde se canta, donde se reza, la ciudad santa.²⁰

Y de pronto todo el paisaje alrededor del viajero empieza a cambiar. Esos nudos de significación, que han formado ciertos conceptos –agua, silencio, mirada, polvo, palabras–, comienzan a dar sus frutos, establecen nuevos lazos, nuevas correspondencias, se extienden en nuevas líneas significativas que inauguran un, hasta ahora, inédito espacio textual: las flores rojas, de largos pistilos amarillos, despuntan en los matorrales y en los árboles a lo largo del camino, flores rojas que brillan en medio del polvo, flores misteriosas y repentinas que expanden su perfume por todo el bosque, que parecen guiar al viajero hacia ese nuevo territorio de sentido en el que debe concluir su viaje.

Sobre los caminos que vienen del norte, del este, del sur y del oeste, las flores guían los pasos. Pero es del oriente rojo de donde viene el mensajero, el trueno rojo, el hombre que trae la lluvia. Sobre los árboles umbríos, en medio del polvo, las flores rojas brillan con fuerza. Nos llaman. Ellas quieren que se camine, sin descanso, hacia la ciudad. Desde hace mucho tiempo, día tras día, resplandecen al sol, bajo el cielo vacío. La tierra vibra ahora, los árboles tiemblan, el aire silba. Son las voces de los hombres las que llaman, en su fiebre, las voces que rezan, las miradas que buscan. Al fondo de las grutas de piedra, responden los gritos de los sapos.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ *Ibid.*, p. 69-70.

ARMANDO PEREIRA

Cuando el viajero accede al fin a la ciudad santa, ese espacio que anuda todos los lazos de significación y al mismo tiempo se abre hacia un nuevo sentido, siente que todo su cuerpo se inflama y se desborda, se precipita hacia el corazón de la ciudad, danza en el centro de la plaza, borracho de música, de palabras, ebrio de oraciones y de incienso, como todos los que participan en la fiesta. Los hombres que habitan la ciudad han despertado de su sueño y preparado el camino para que el viajero arribe, para que concluya al fin su largo viaje a través del polvo. “Desde hace días, desde hace meses, los hombres rezan, ayunan, preparan las fiestas. Se canta durante el día, durante la noche. Los hombres claman. Nos llaman como los pájaros con sus voces agudas y urgidas, o bien silenciosas como la tierra, con sus rostros, con sus cuerpos.”²²

Al llegar a la ciudad, el viajero contempla, con los ojos desorbitados, el sacrificio ritual que los hombres ofrecen a sus dioses, como una necesaria y justa retribución por lo que han recibido de ellos, pero sobre todo, como una forma puntual e impostergable de sellar el pacto ancestral entre el cielo y la tierra.

El primer día Mac los viejos veneran a los cuatro Chac y al dios Izamna. Es Tup Kak, la extinción del fuego. Los animales están reunidos en el recinto del templo. El sacerdote del sol y los cuatro representantes de los Chac están de pie en cada ángulo del patio, un cántaro de agua en la mano. Al centro, arde el brasero de madera seca lleno de copal. Los hombres extraen los corazones de los animales y los arrojan al fuego. El olor de la carne quemada y del incienso suben hasta la boca del cielo: es su alimento. Los hombres elaboran efigies de corazón de jaguar con pasta de copal y las arrojan a las llamas. Cuando el fuego ha consumido los corazones, los cuatro Chac se aproximan y vierten el agua de los cántaros sobre el brasero. Las llamas se extinguen. Nosotros vemos todo eso desde nuestros escondites en las nubes y nos ennoblece. Extendemos los brazos por encima del mar, escuchamos los tambores y los cascabeles. Los cantos nos llaman.²³

²² *Ibid.*, p. 72.

²³ *Ibid.*, p. 73-4.

Un nuevo giro se ha producido en la escritura del texto, ahora ya no en el plano conceptual, sino a nivel pronominal, el paso de la tercera persona del singular a la primera persona del plural: el paso del 'él' al 'nosotros' inaugura otro territorio de significación que se perfila ahora como definitivo: al ingresar a la ciudad, al participar como uno más de los danzantes en los rituales de la fiesta sagrada, el extranjero ha desaparecido; el viajero no sólo ha concluido su viaje, sino que, ante todo, ha terminado integrado a esa celebración coral de la que todos participan, a esa fiesta, a esa algarabía, a ese encuentro entre los dioses y los hombres del que nadie puede quedar excluido, en el que el viajero, al llegar ahí, pierde su condición de viajero, para ser uno con los otros, esa comunión que lo reúne todo y todo lo integra en el corazón de la ciudad santa.

Y entonces la fiesta, la fiesta sagrada dedicada a los dioses en la que todo el pueblo participa para ganar su benevolencia, su gracia, para que el agua vuelva, para que el agua caiga una vez más sobre la tierra, para que fertilice los campos, para que traiga las palabras que nacen de la mirada, para que traiga la vida y la alegría de los hombres.

Con la descripción de esa fiesta sagrada a mitad de la selva Le Clézio concluye el relato de su viaje a una región en la que el antiguo espíritu de los pobladores de esas tierras no se ha extinguido, sobrevive aún, a la catástrofe utilitarista de la modernidad, en los ritos y las creencias que reúnen a todo un pueblo en la celebración del eterno ciclo de la vida que ahora, allí, recomienza.

Aquí es el centro de la tierra, un sitio en calma, aislado, donde las voces de los hombres pueden hablar desde su interior hacia el cielo, hacia el horizonte. Nadie habla en realidad. Nadie dice nada importante. Los hombres ebrios titubean. Los jóvenes duermen en las hamacas. Las mujeres cocinan los frijoles sobre el fuego, entre las piedras.

Los hombres marchan hasta la casa de Segundino Coh, llevando sus escudillas. Después, desfilan hacia la iglesia. Los músicos van adelante: el violín, la guitarra, el tambor. Los hombres están vestidos de blanco, los pies calzados en huaraches de hule.

Con los pies desnudos entran en la casa de la cruz. Depositan sus escudillas llenas de viandas y de frijoles delante de la cruz, que está

ARMANDO PEREIRA

vestida con su hábito. A la izquierda de la cruz, hay un trono adornado con flores rojas. En el interior de la iglesia la oscuridad es densa. Las llamas de los cirios brillan, las brasas del copal exhalan un humo pesado. Los hombres y las mujeres están de rodillas. Rezan.

[...]

En el centro de la selva, la voz no cesa de hablar. Habla sin despegar los labios, desde el interior de la casa de la cruz. Los malditos, los impíos, están lejos. ¿Existen todavía? Están presos en sus piedras, en sus muros, en su desierto. Aquí la mirada se aclara, brilla como el sol, late como un corazón. La mirada sabe ver lo que va a venir. Cada hombre es un profeta que ve con todo su cuerpo, con su rostro, con sus manos, con su pecho. Es el sufrimiento el que se abre a su vista, la gran aridez, la larga espera. Ahora la tierra vibra al salir el sol, inmóvil y en calma, poderosa, nueva. Sobre las ramas de la ceiba enorme, los hombres están sentados. Contemplan delante de ellos el círculo de la ciudad, los campos de maíz, la selva oscura.

[...]

Hay un gran silencio y una gran calma. Al llegar la noche, las primeras gotas de agua fría caen sobre las hojas de los árboles, sobre los techos de las casas.²⁴

98

Hasta allí no llegan ya el ruido de los motores, el fétido olor de los basureros, la música altisonante de las vitrolas, las luces enceguedoras de los anuncios de neón, las palabras vacías y superfluas de las ciudades paganas, esos signos de la nueva barbarie con los que la intolerancia de la modernidad ha tratado de arrasar todo lo que no sea ella. Allí, en medio de la selva, a la luz de un alba siempre diferida, la palabra del silencio vibra aún, recuerda, conserva lo que siempre fue suyo, lo que siempre será suyo.

²⁴ *Ibid.*, p. 77-82.

DEL CÓDICE A LA CALLE: 'EL CASO' DEL GRAFFITI LATINOAMERICANO

*María Auxiliadora Álvarez**

RESUMEN: El estudio sobre la aparición y la continuidad discursiva del graffiti en Latinoamérica arroja la posibilidad de presuponer que el texto contestatario latinoamericano se halle orientado hacia (o desde) la accidentada historia del continente, impuesta por las intervenciones colonizadoras. Al cotejar el texto urbano del siglo XX con el texto que ilustra la contingencia de la Conquista, es posible comprobar que ambos discursos se encauzan hacia el derrotero de la disidencia. Este trasiego de reapropiación de la vía pública parece responder hoy en día al mismo impulso con que la voz autóctona adquirió la lengua del conquistador para elaborar sus propios documentos de denuncia social.



ABSTRACT: The study on the appearance and discursive continuity of graffiti in Latin America casts the possible presupposition that the non-conformist Latin American text is directed towards (from) the continent's accidental history imposed by colonizing interventions. When comparing the 20th century urban text with the text demonstrating the Conquest's contingency, it is possible to ascertain that both discourses are channeled toward the path of dissidence. This act of reappropriation of the public sphere seems to respond currently to the same drive with which the autochthonous voice acquired the conqueror's language in order to create its own documents of social denunciation.

PALABRAS CLAVE: Graffiti, códice, política urbana, conciencia social.

KEYWORDS: Graffiti, codex, urban politics, social consciousness.

RECEPCIÓN: 22 de mayo de 2007.

ACEPTACIÓN: 13 de febrero de 2008.

* Miami University, Ohio.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DEL CÓDICE A LA CALLE: ‘EL CASO’ DEL GRAFFITI LATINOAMERICANO

Durante las décadas de los ochenta y los noventa, el graffiti latinoamericano comienza a recibir atención en el campo de la sociología, la lingüística y la antropología urbana. Algunos de estos estudios parten de los parámetros de la lógica simbólica como productora de conocimiento (Lévi-Strauss y Baudrillard), de la semiótica visual (Christian Metz), y del ya clásico esquema de Jakobson sobre las funciones emotivas, referenciales, fáticas, meta-lingüísticas y conativas del lenguaje. Atendiendo también las áreas del Diseño, la Estética y la Historia del Arte, el Primer Encuentro de Graffiti Iberoamericano, *Meeting of Style Chile*, se llevó a cabo en Santiago en febrero del 2006 con la contribución de académicos de Perú, España y Argentina.¹

Armando Silva Téllez, especialista en el tema y sociólogo de la Universidad Javeriana de Bogotá, considera que el graffiti latinoamericano reviste formas propias que poseen un estilo particular: “fui descubriendo una estilística latina, una riqueza latinoamericana, un espacio cultural (el de los ochenta) que constituía un tercer gran momento del graffiti contemporáneo (luego del París del 68 y del New York de los primeros setentas)”.² Este señalamiento a la efervescencia del graffiti en Latinoamérica a finales de siglo se remite probablemente al activismo de resistencia popular contra los gobiernos dictatoriales

¹ <http://www.ballofdirt.com> 23/11/2008.

² *Imaginarios urbanos. Bogotá y São Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, 2000, Bogotá, Tercer Mundo Editores, p. 32.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

de Argentina, Chile, Brasil, Uruguay, Paraguay, Nicaragua, Bolivia, Guatemala y El Salvador, entre otros.³ La singularidad práctica de este aporte a la historia del graffiti nos ha inducido a indagar sobre la posible existencia de un núcleo articulador de mayor antigüedad en el devenir histórico del graffiti latinoamericano.

En años más recientes, el tema se ha vuelto a abordar en los medios de comunicación de México y España, a partir de la noticia del hallazgo de cien grafitos elaborados durante el siglo XVI en las paredes de los exconventos de Tiripetío en Michoacán y en el franciscano de Tzinzuntzan.⁴ Otro artículo periodístico de Luis Gabino Alzati y Carlos Márquez, aparecido también en *La Jornada* en la misma fecha, “Una ventana al pasado”,⁵ da cuenta de un tipo de graffiti hallado en Navarra con características de antigüedad similares al de Tiripetío, asomando la necesidad de estudiar la relación documental entre el graffiti histórico y el contemporáneo. Al parecer, estos descubrimientos fueron publicados en una edición de Historia de la *National Geographic*: “Una reflexión desde ambos lados del Atlántico”, s/firma, *La Jornada de Michoacán*, 14/07/2005.⁶

Con anterioridad a las noticias de estos hallazgos, en el 2004 apareció en una página española del Internet un artículo titulado “El graffiti americano: del Tikal Maya a New York” con la firma de Fernando Figueroa. A pesar del sugestivo título, el artículo concentraba la atención en la fuerza irruptiva del graffiti *hip hop* estadounidense en Europa, advirtiendo la inoperancia de los estudios sobre las genealogías del graffiti “en busca de unos mitos culturales que sucedieron en unas fantásticas edades de oro de la libre expresión”.⁷

³ Para el caso de Argentina véase Lelia Gándara, *Graffiti*, 2002, y de Claudia Kozak, *Las paredes limpias no dicen nada*, 1990. Para el caso de Nicaragua, *La insurrección en las paredes*, 1984, de Omar Cabezas y Dora María Téllez (Susana Petersen, *Lo escribujado en la dermis de la urbe*, 2006, México, Escuela de Antropología Social, UNAM, p. 87).

⁴ Igor Cerda Farías, “Gráficos del siglo XVI en el antiguo convento de Tiripetío”, en *La Jornada de Michoacán*, 14/07/2005.

⁵ “Una ventana al pasado”, en *La Jornada de Michoacán*, 14/07/2005.

⁶ Petersen, *op. cit.*, p. 83.

⁷ <http://www.minotaurodigital.net> 23/11/2008.

Nuestro estudio sobre la aparición y la continuidad discursiva del graffiti en Latinoamérica arroja, sin embargo, la posibilidad de presuponer que el texto contestatario latinoamericano se halle dirigido hacia (o desde) la accidentada historia del continente impuesta por las intervenciones colonizadoras. Si se piensa en la enorme diferencia introducida durante y después de la Conquista en el contenido informativo original de los códices, las estelas, y los frisos,⁸ de inmediato surge la conjetura de que la tradición comunicativa de las antiguas civilizaciones prehispánicas se haya instrumentalizado como vocero de resistencia política.

Al cotejar el texto urbano del siglo XX con el texto que ilustra la contingencia del siglo XV, es posible comprobar que ambos discursos se encauzan hacia el derrotero de la disidencia. Una disidencia impedida a reutilizar los medios de comunicación a su favor en situaciones de emergencia. Sintomático de la circunstancia y en contraposición a la oficialidad, este trasiego de reapropiación de la vía pública parece responder hoy en día al mismo impulso con que la voz autóctona adquirió la lengua del conquistador para elaborar sus propios documentos de denuncia social, piénsese en *El libro de los libros del Chilam Balam*, el *Ms. Anónimo de Tlatelolco*, la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*, el *Primer nueva corónica y buen gobierno*, *El Güegüense*, etc. Los manuscritos anónimos indígenas se encargaron

⁸ Al igual que los códices nacidos de la tradición oral, las estelas y los frisos precolombinos (también llamados ‘libros de los caracteres’) versan sobre mitología, religión, comercio, calendarios agrícolas, ritos y ceremonias, batallas y guerras, relatos proféticos, amorosos o históricos, enseñanzas morales, ciencias, matemáticas, astrología y aspectos legales, demográficos, económicos y geográficos, *La pintura mural prehispánica en México*, 1998, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, ed. Beatriz de la Fuente, vol. II, t. II, p. 99. “En los frisos predominan las figuras humanas, mientras que en las estelas (más de un millar esculpidas entre los mayas) predominan los signos relacionados con la agricultura. Los códices, incluyendo figuras junto a la escritura pictográfica, constituyen la etapa culminante de estos sistemas de comunicación, y las miniaturas de esos libros guardan una estrecha relación con el estilo de las pinturas murales”, Agustín Aguilar, *La comunicación entre los mayas*, 1992, México, *Excélsior*, p. 1. Los jeroglíficos de la civilización azteca son comparables en sofisticación a los producidos en Frigia (hoy Turquía), y Pompeya, y “corresponde a la civilización maya la paternidad de la escritura y el libro en el continente americano”, *ibid.*, p. 4.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

de denunciar la destrucción de sus ciudades, y las alegorías alusivas se desplegaron en las pulquerías, los zaguanes, los traspacios y los biombos de la época colonial. Todavía en el tardío siglo XIX los murales en azulejos proveyeron a los frescos de continuidad informativa, y para 1915 circularon en profusión las famosas postales fotográficas de P. Flores Pérez, ilustrando las cruentas escenas ocasionadas por la invasión norteamericana al puerto de Veracruz.⁹

La larga denuncia de las civilizaciones fracturadas recuperó el carácter monumentalista de sus pirámides entre los años de 1920 y 1960 gracias al muralismo mexicano, movimiento que avanzó por Latinoamérica bajo el impulso del problema agrario, la protesta por el inicio de la expansión imperialista de EEUU, y el triunfo ideológico de la Revolución bolchevique. Los tres mil metros cuadrados del mural de Diego Rivera sobre la “Historia de México”, en la fachada de Palacio Nacional en 1935, equivalen en proporción a la extensa arquitectura del *Canto general* de Pablo Neruda publicado en 1950, conformando al unísono el despliegue de un amplio análisis crítico sobre la accidentada epistemología del continente a partir de la traumática intervención de 1492.

Hacia la segunda mitad del siglo, las imágenes que aludieron al rescate del pasado precolombino y a la opresión de las clases obreras y campesinas se sintetizaron en rápidos letreros a manos de la cultura popular y los estudiantes universitarios. Se conoce que fue David Alfaro Siqueiros quien enseñó, entre 1932 y 1933, el uso del aerosol en la pared a los chicanos de Los Ángeles y a los argentinos por medio de una técnica denominada por él mismo como “gráfica funcional revolucionaria para países sometidos a dictadura política”.¹⁰ Este sentido de prevalescencia en el tiempo del texto de tenor denunciativo (como

⁹ Cfr. Rosa Casanova, *et al.*, *Imaginario y Fotografía en México 1839-1970*, 2005, México, Conaculta/Lunwerg Editores, p. 95.

¹⁰ La duradera escuela del Muralismo contribuyó a la ejecución de un mural de 800 metros (el más largo del mundo), en la práctica adscrito al ‘muralismo cholo’. En la realización de esta obra, llevada a cabo entre 1976 y 1980, participaron 51 artistas y 250 ex-presidarios latinos en USA, quienes plasmaron la memoria histórica de México y Centroamérica. Petersen, *op. cit.*, p. 90 [...] 101.

acto de reapropiación real y simbólica) establece la fuerte correlación entre el graffiti contemporáneo en Latinoamérica y la dinámica de la escritura que acompañó el fragor de la Conquista.

La actual clasificación de los graffiti latinoamericanos según sus temas “políticos, poéticos, informativos, sexuales y de exaltación de derechos”¹¹ resulta muy similar a la antigua clasificación de textos de las culturas prehispánicas, con la particular salvedad de la incorporación (o sobreimposición) de nuevos tonos y modalidades provenientes de la emergencia de 1942. Los textos aztecas se dividían en cantos guerreros (*yaocuicatl*), cantos a los dioses (*teocuicatl*), cantos a las flores (*xochicuicatl*) y cantos filosóficos o íntimos (*icnocuicatl*).¹² La poesía inca también poseía un esquema de divisiones semejante al de la poesía azteca: cantos a los dioses (*jailli*), cantos íntimos (*arawi*), cantos en honor a la Luna (*wawaki*), cantos musicales colectivos (*wayñu*), cantos por la pérdida de la mujer amada (*urpi*), cantos al amor (*taki*), y cantos para coros (*qhashwa*).¹³ La civilización maya organizó sus textos entre aquellos inspirados a los sacerdotes por la divinidad y aquellos elaborados por los mercaderes.¹⁴

Las nuevas modalidades interpuestas en el siglo XV, correspondientes a las alusiones de tenor contestatario, atravesarían los textos literarios del período colonial, los pasquines, y las ilustraciones de los biombos namban¹⁵ o fachadas de iglesias con narrativas de duelos, batallas y enfrentamientos (recuérdese el mural del exconvento de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan, Hidalgo)¹⁶ para arribar al recipiente urbano de mediados del siglo XX revigorizadas por nuevos

¹¹ Armando Silva Téllez, *Punto de vista ciudadano: focalización visual y puesta en escena del graffiti*, 1987, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, p. 44.

¹² Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 1983, México, FCE, p. 60.

¹³ Jesús Lara, *La poesía quechua*, 1947, México, FCE, p. 89.

¹⁴ Demetrio Sodi, *La literatura de los mayas*, 1964, México, Joaquín Mortiz, p. 77.

¹⁵ Técnica japonesa que llegó a México a través de las Islas Filipinas y el comercio con Asia. Ver la serie documentada en Rodrigo Rivero Lake, *El arte namban en el México Virreinal*, 2005, México, Estiloméxico Editores.

¹⁶ Ver reproducciones en *El alma de México*, 2003, México, Ed. Héctor Taponar, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Océano, p. 199.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

impactos intervencionistas: “el humor cáustico, el sarcasmo, la sátira y la burla cínica emergen como armas nuevas del arsenal del graffiti latinoamericano”.¹⁷

En pleno vigor transformativo hacia un *modus operandus* que signara a la vez la acusatoria de la opresión y el acopio de la resistencia, la ya muy antigua escritura urbana en este lado del continente (recordar entre otros los graffiti yucatecos del Tikal maya) recibió un acicate más de provocación de los letreros dejados ‘al pasar’ por los conquistadores. Entre las inscripciones de esta época de las que tenemos noticia se halla primeramente un mensaje escrito con carbón en una casa de la vecindad de Chalco, donde los aliados de los mexicas habían capturado (antes de darles muerte) a más de cuarenta soldados españoles por haber robado tres cargas de oro de Tenochtitlán. El mensaje desplegaba la siguiente información:

Aquí estuvo preso el sin ventura de Juan Yuste, con otros muchos que traía en mi compañía. Este Juan Yuste era un hidalgo de los de caballo que allí mataron, y de las personas de calidad que Narváez había traído.¹⁸

106 En este primer graffiti en lengua europea del que se tiene registro en América cabe destacar el énfasis en el rango oficial ‘hidalgo de los de caballo’ y ‘personas de calidad’ aun en una nota escrita a modo de epitafio anticipado.

El segundo graffiti del que se tiene noticia fue el que escribió Hernán Cortés en la pared del palacio de Coyoacán durante la agitación que concluyó con la caída de Tenochtitlán en 1520. Con este letrero Cortés finalizaba una contienda de mensajes escritos contra él por sus capitanes a raíz de un dudoso reparto de botín:

Pared blanca papel de necios

¹⁷ Silva, *Imaginario urbanos*, op. cit., p. 220.

¹⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 1971, México, Porrúa, Ed. Joaquín Ramírez Cabañas, cap. CXL, p. 296.

Agregando paradójicamente su propia impronta a la pared de los ‘necios’, la sentencia de Cortés anulaba el supuesto anonimato de los mensajes sin firma. Sin embargo, algunos días después alguien completó la frase de Cortés con las siguientes palabras:

Aun de sabios y verdades. Y su Majestad lo sabrá de presto

Bernal Díaz relata a continuación que “Cortés se enojó y dijo públicamente que no pusiesen malicias, que castigaría a los ruines desvergonzados.”¹⁹

Además de estos dos emblemáticos mensajes que ilustran la interacción del graffiti con las luchas del poder en la Nueva España del siglo XVI, se recuentan más de quinientas inscripciones realizadas en el siglo siguiente en El Morro (Golfo de California) y en Nuevo México (esta región pasó a ser territorio estadounidense a partir del Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848). No en balde estos quinientos letreros poseían muy semejantes argucias entre sí, pues en tanto que ‘ojo y memoria del Rey’ el ‘vínculo orgánico’²⁰ de la escritura servía para preservar los aspectos notariales y jurídicos del colonizaje. Aunque la finalidad era claramente económica y política, algunos de estos letreros (como en el tercer ejemplo a continuación) se estructuraron en formas poéticas:

Pasó por aquí el adelantado Don Juan Ornate del descubrimiento de la Mar del Sur a 16 de Abril de 1605.

Yo, el Capitán General del Rey de Nuestro Señor para la Provincia de Nuevo México, he pasado por aquí al regreso de los pueblos de Zuni, el día 29 de Julio del año 1620, habiéndolos dejado en paz a su humilde petición de convertirse en vasallos de su Majestad y prometiéndole obediencia.

¹⁹ *Ibid.*, cap. CLVII, p. 375-6.

²⁰ Martín Lienhard, *La voz y su huella*, 1990, La Habana, Casa de las Américas, p. 5 [...]. 25.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

Aquí llegó el Señor Gobernador
Don Francisco Manuel de Silva Nieto
que lo imposible tiene ya sujeto
so brago indubitable y su valor
[...]
en Agosto de 1629.

Aquí estuvo el General Don Diego de Vargas, quien conquistó a nuestra Santa Fe y la Real Corona toda el Nuevo Mexico a su cosat, Año de 1692²¹

La finalidad de los graffiti plasmados por los colonizadores en los muros de la América del siglo XVII no consistía únicamente en fijar una nueva adjudicación de derechos sobre tierras y personas, sino también en destacar la información en lugares visibles para el conocimiento público.

¿Cómo respondieron los autóctonos de América a este impositivo inventario? No de otro modo que narrando simultáneamente su propia perspectiva de los hechos. Profusión de letreros anónimos se plasmaron en las puertas y paredes de las ciudades coloniales criticando a los nobles y virreyes y acusándolos de abuso de poder: “era un especie de diario vecinal [...] lo que se leía era *vox populi*”.²² De otra manera, y en las mismas fechas que los conquistadores inscribían sus hazañas en las piedras y los árboles de los caminos, los pintores indígenas o *tlacuilos* (muchos anónimos y algunos conocidos como los hermanos Juan y Miguel González) ilustraban crudamente los “Episodios de la Conquista de México” (1698) en enormes biombos de hasta 24 hojas.²³ Pero desde mucho antes, en el México postcortesiano de

108

²¹ Robert George Reisner, *Graffiti. Two Thousand Years of Wall Writing*, 1971, Chicago, Cowles Book, p. 70.

²² “Y es probable que el Perú se siga escribiendo en las paredes y los autobuses como se hacía desde la época colonial, algo que según rumores transmitidos de generación a generación fue naciendo en la medida en que la población se sentía cada vez menos a gusto con sus autoridades y encontró en este tipo de mensajes la forma de criticar sus atropellos e injusticias”, <http://www.boletindennyork.com.graffiti>, 23/11/2008.

²³ Rivero Lake, *op. cit.*, p. 36-50.

1528, el poema *Los últimos días del sitio de Tenochtitlán* ya se había convertido en un drama que se representaba y declamaba *a viva voce* en la arena pública. Algunos de los fragmentos de este poema suscrito en la categoría de los *cantares tristes* o *icnocuicatl* llevaban subtítulos tales como “Después de la derrota”:

Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por las calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas

[...]

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.

[...]

Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote,
del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz.²⁴

²⁴ Traducción de Garibay recopilada por Miguel León Portilla en *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, 1959, Madrid, Rascar, cap. XIV, p. 245.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

Aunque la descripción de las imágenes de este poema-drama semeja las tomas fotográficas de una destrucción de dimensiones imponderables (tales como las postales de P. Flores Pérez que posteriormente registrarían la invasión norteamericana en Veracruz en 1914), la noticia de esta denuncia parece arrastrar la voz pasiva de la resignación. Sin embargo, la utilización de la forma del plural ‘nosotros’ evidencia una idea de conciencia colectiva muy activa, característica que permeará también al graffiti contemporáneo y contribuirá a correlacionar la voluntad denunciativa del sujeto anónimo del siglo XVI con su homólogo de cuatro siglos y medio después.

Por otro lado, si aplicamos a este texto nahua la función ordenadora de los signos propuesta por Ángel María Garibay para abordar la poesía azteca, encontramos que efectivamente se inscribe dentro de las categorías artísticas de “la poesía épica, lírica, y dramática”, y de la narración “histórica y didáctica”.²⁵ Mas estas definiciones resultan ciertamente insuficientes con respecto a la base testimonial del poema, cuya cosmología ofrece datos cronológicos de valor económico, demográfico, tributario, ritual y judicial que no pueden ser pasados por alto. Y a pesar de la enorme distancia histórica, el mismo testimonio reverberará en los textos escritos en las paredes de la Latinoamérica contemporánea.

Comparemos el contenido del texto “Después de la derrota” con algunos de los graffiti desplegados en los muros latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XX. La primera muestra, inscrita en un muro de Lima en el año 2006, retoma el mismo tono de denuncia, pero agrega una lapidaria conclusión:

Sin derechos humanos, somos desechos humanos²⁶

La segunda muestra, localizada en Santiago (1972), participó en un testimonio político de enormes dimensiones que las fuerzas militares luego se empeñaron en destruir, a raíz de la caída de Allende:

²⁵ Ángel María Garibay, *Poesía azteca*, 1964, México, UNAM, p. 67.

²⁶ <http://www.guegue.com/graffiti/Peru 23/11/2008>.

Compañero
hace dos siglos
que empezó
la balacera
los mismos siglos
que nos matan
por monedas
la misma muerte
que se aferra a nuestra pena
la mano armada de tu ejemplo
hasta morir²⁷

Nótese los ecos del poema “Después de la derrota” en los graffiti que acabamos de citar. Estos textos se emparentan en cuanto al tema por la misma relación entre dinero y muerte, en cuanto al tono por el mismo intenso padecimiento, en cuanto a la idea de conciencia colectiva por la utilización del plural, y en cuanto a la dinámica de la identidad por el uso del anonimato.

Una perspectiva muy similar (dolorosa, acusativa, comunitaria, y anónima) había sido ya descrita por los mayas en 1541 en *El libro del Chilam Balam de Chumayel* al describir la llegada de los conquistadores o *dzules*:

Vinieron los dzules y todo lo deshicieron. Enseñaron el temor, marchitaron las flores, chuparon hasta matar la flor de los otros porque viviese la suya. [...] Y [esta] fue la causa de nuestra muerte²⁸

A finales del siglo XX, en 1979, aparece un escueto letrero en un muro de la Ciudad de México que resume un largo cansancio:

²⁷ *Muralismo*, 1990, Berlín, Comité de Defensa de la Cultura Chilena, Ruksaldruck, ed. Hans Hartnack, p. 29.

²⁸ *Los libros del Chilam Balam. La literatura de los mayas*, 1964, México, Joaquín Mortiz, trad. Demetrio Sodi, p. 79.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

Basta ya de realidades,
queremos promesas²⁹

Pese a la histórica fatiga, la voluntad de emitir y distribuir información denunciativa se mantiene:

América Latina: ¿Alguien te U.S.A.?

Adaptada a los medios de comunicación no oficiales:

Todo graffiti es un pedazo de diario³⁰

Desde la experiencia de los incas, los textos y dibujos de Don Felipe Guaman Poma de Ayala, en *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), relatan los pormenores de la Conquista y la Colonia en esta región y denotan la misma acusación de acoso y muerte:

Y acá luego comensaron los caualleros y despararon sus alcabues y dieron la escaramusa y los dichos soldados a matar yndios como hormiga. [...] De apretarse y pizalle y tronpesale los caualllos, murieron mucha gente de yndios que no se puede contar.³¹

112

Y para el año de 2007, las paredes de Maranga, Perú, destacan todavía las huellas de este triste recuento:

la muerte está en Perú. Y tú: ¿en qué estás?³²

Otra muestra localizada en Lima, en el 2006, ingresa un consejo que rezuma un doloroso sarcasmo:

²⁹ Fotografiado por Fabrizio León en Ciudad de México y publicado en el libro *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos: México 1940-2000*, México, García Canclini, Castellanos y Mantecón, p. 88.

³⁰ *La jaula rota. Colección de Graffiti*, 1997, San José, Ediciones Guayacán, comp. Camilo Rodríguez, p. 49 y 36 respectivamente.

³¹ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, 1993, Lima, FCE, Ed. Franklin Pease G. Y., p. 386.

³² <http://www.guegue.com/graffiti/Peru/23/11/2008>.

Colabora con la policía. Golpéate tú mismo³³

Letreros similares se repiten en los muros y paredes de las urbes vecinas, acusando la perpetración de la muerte, la violencia, y la opresión. El siguiente graffiti apareció en 1970 en la ciudad de Caracas:

Por esta avenida
han pasado 30 estudiantes
muertos a mano de
la Policía Militar³⁴

En la misma ciudad y el mismo año, alguien dejó en un lavatorio público de caballeros una sola línea de muy incisiva connotación:

Vivan los golpes de Perú y Panamá³⁵

Y el siguiente graffiti caraqueño explaya un contenido muy detallado (1977):

Vine-a-la-tierra-a-vivir-en-paz
Me enseñaron mal
Vivo-en-los-opuestos.
Y-eso-me-convierte-en
político-sacerdote-deportista
guerrillero
y sádico³⁶

En el barrio Kennedy de Bogotá se localizó un graffiti que vuelve a destilar, en el año de 1981, el mismo dejo impotente del poema-drama de *Los últimos días del sitio de Tenochtitlán*:

³³ *Ibid.*, <http://www.guegue.com/graffiti/Peru 23/11/2008>

³⁴ Vladimir Sersa *et al.*, *Letreros que se ven*, 1970, Cali, Carvajal, p. 37.

³⁵ Sersa, *op. cit.*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 42.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

No tengo casa
ni lugar donde vivir
Y todo aquello
a que me entrego
se enriquece a mis expensas³⁷

También en las paredes chilenas (luego repintadas por la oficialidad) se transcribieron estrofas de poemas de Pablo Neruda resumiendo el sentir de la colectividad:

Dadme el silencio
el agua la esperanza
dadme la lucha
el hierro los volcanes
apegadme los cuerpos como imanes
acudid a mis venas
y a mi boca
hablad por mis palabras
y mi sangre³⁸

114 | En este poema de Neruda trasferido a la pared en grandes caracteres (que significa un tiraje colosal pero muy económico) hay que destacar la solidaridad colectiva del verso “apegadme los cuerpos como imanes”, y la importante analogía final entre el verbo y la sangre, pues ésta refrenda la conclusión del sociólogo Silva Téllez: “el llamado tercer mundo se narra desde otro lado: desde la herida perpetrada por el conquistador, desde el imperialismo que le agobia, desde el otro que no le reconoce”.³⁹ Hemos incluido ahora ejemplos de graffiti localizados en las paredes de Bogotá, Caracas, Lima, Ciudad de México, Santiago de Chile y San José de Costa Rica, pero este trabajo representa un extracto de un libro en preparación que incluye muestras de variadas regiones del continente.

³⁷ Silva, *Imaginarios urbanos*, op. cit., p. 58.

³⁸ Pablo Neruda, *Alturas de Macchu Picchu*, XII.

³⁹ Silva, *Imaginarios urbanos*, op. cit., p. 112.

Según Santiago Castro Gómez, parece ser “a nivel de lo popular [y no a nivel de la alta cultura] donde mejor se observa el fenómeno de hibridación entre lo tradicional y lo moderno”,⁴⁰ mas aunque las culturas indígenas son relacionadas muchas veces con las culturas populares, “en la civilización azteca la escritura constituía una labor reservada a los sacerdotes”.⁴¹ En la civilización maya la invención sagrada de escribir se atribuía a la inspiración del dios Kinich Anau, por un lado, y a la labor de los mercaderes, por otro.⁴² En la civilización inca se consideraba que las enseñanzas de los sabios debían ser accesibles a todos los segmentos de la población.⁴³

El transcurrir sucesivo de la historia mostró nuevamente la misma heterogeneidad al amalgamar en importancia los aportes autoriales. Aparecieron así escritores cultos como el Inca Garcilaso de la Vega, compartiendo la crónica colonial con autores anónimos de expresión popular como el dramaturgo de *El Güegüense*; los murales de Diego Rivera convivieron con pinturas murales de autores desconocidos; y la poesía social de Pablo Neruda ampliada en las paredes de Chile, resumió en sus versos el sentir del pueblo.

La modalidad denunciativa del texto que inició su ‘auto’-transformación durante la Conquista y respondió a las contingencias políticas de la Colonia fue la misma que incorporó el fenómeno del muralismo en la centuria siguiente a las guerras de independencia y que ahora ocupa los muros que atraviesan la contemporaneidad. La puntual disidencia reinscrita *in situ* a lo largo de cinco siglos por renovados escribas revela en Latinoamérica un claro sentido dialógico y diacrónico. En el sentido de la coincidencia cronológica cabe destacar que, después de cuatro siglos y medio de haber perdido accesibilidad, el reaparecimiento público de los textos autóctonos de antes y después de

⁴⁰ *Crítica de la razón latinoamericana*, 1966, Barcelona, Puvill, p. 62.

⁴¹ Miguel León Portilla, *Literatura maya*, 1992, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 56.

⁴² Yuri Knozorov, *El estudio de los jeroglíficos mayas en la Unión Soviética*, 1955, México, Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso, t. 1, p. 51.

⁴³ Lara, *op. cit.*, p. 46.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

la Conquista ocurre en forma simultánea al inicio del auge del graffiti de mediados del siglo XX.⁴⁴

A la luz de las teorías expuestas en el libro *Spectacular Vernaculars: Hip Hop and the Politics of Postmodernism* de Russell Potter,⁴⁵ la herencia cultural étnica es un componente social de mucho peso en el mundo del graffiti. Con respecto a las diferencias formales y conceptuales entre el graffiti latinoamericano y sus homólogos en Europa y Estados Unidos, se encuentran las distinciones que se usan para clasificar a unos y otros. Los graffiti contemporáneos en Latinoamérica se clasifican según sus características de marginalidad, espontaneidad, anonimato, escenicidad, velocidad, precariedad y fugacidad.⁴⁶ Estas señas difieren largamente de las que se utilizan para clasificar al graffiti español por ejemplo, pues entre éstas priorizan las características físicas: exhibitoria móvil o fija, estilos, acabados y recursos, similitud formal con otros letreros, certámenes estéticos y jornadas, y renglón

⁴⁴ El reaparecimiento de los textos autóctonos de los aztecas (recopilados por Juan de Tovar durante los años 1586 y 1587) data del siglo XIX, pero el contenido de estos escritos sólo se dio a conocer a mediados del siglo XX gracias al trabajo de estudiosos y traductores como Ángel Garibay, Miguel León Portilla, Mariano Rojas, Rubén Campos y Blixen Hyalmar, entre otros. La recopilación de Juan de Tovar había recogido los testimonios directos y los manuscritos rescatados en 1540 por Diego Durán, quien hablaba y leía náhuatl. La difusión actual de los *Tlahtolli* y otros textos indígenas aztecas también se debe en gran parte a los largos años de trabajo de investigación de campo realizado por Fray Bernardino de Sahagún en 1547. Estos textos se transcribieron con base en el testimonio directo y las fuentes fidedignas de los ancianos, los sagrados libros *cuicamatl*, y los varios acervos de información recogidos y ordenados por cronistas de distintas épocas como Antonio de Herrera y Tordesillas en 1549 y 1625, Fray Andrés de Olmos en 1533, y Fray Juan de Torquemada en 1609. En cuanto a la escritura maya, debemos mucho de su recuperación y difusión a Yuri Knozovor, Adrián Recinos, Demetrio Sodi, Agustín Aguilar, Alfredo Barrera Vásquez y León Portilla. En el área de la civilización inca, disponemos hoy en día de las crónicas y recopilaciones de la poesía quechua llevadas a cabo por el Padre Cristóbal de Molina en 1575, gracias a las traducciones de Edmundo Bendezú y de Jesús Lara, que empezaron a publicarse en 1947. Resulta imponderable el valor de estos documentos teniendo en cuenta que además del complejo valor comunicacional de los *quipus* (hasta ahora imposibles de descifrar a cabalidad), no se han encontrado otras formas de signos decodificables provenientes de esta civilización, ni tampoco han llegado aún hasta nosotros noticias de estudios etnográficos o filológicos como los que aportaron los franciscanos en México.

⁴⁵ State University of New York Press, 1995, New York.

⁴⁶ Silva, *Punto de vista*, op. cit., p. 42.

comercial o de encargo.⁴⁷ La producción de graffiti en España en la segunda mitad del siglo XX se afina en la circulación de la firma, y a diferencia del glosario mexicano, por ejemplo, adapta de manera casi total la nomenclatura técnica norteamericana al utilizar nombres en inglés para sus apodos (*tags*) individuales o de grupos. Pero a diferencia de la atención que recibió el graffiti en los Estados Unidos desde los años 20, y al decir de Jesús De Diego, ni los *fanzines* españoles (recopilaciones elaboradas por los mismos graffiteros) ni la docena de artículos o el par de tesis doctorales (Castillo y Gari) aparecidos hasta 1997, incluyen soportes teóricos o parámetros de crítica cultural.⁴⁸

Y si bien es cierto que en el París estudiantil del 68 abundó la evidencia del mural sociopolítico, tanto el famoso fotógrafo francés Brassai, como el investigador tejano William McLean en su libro *L'Iconographie Populaire de L'Erotisme*, retrotrajeron a la memoria visual el recorrido intensamente erótico del graffiti parisino.⁴⁹ La renovación del graffiti en Europa se produjo con la reentrada triunfal de la moda descontraída del *hip hop* venida desde los Estados Unidos, una innovación que penetró a su paso las galerías de arte comercial en Italia, Holanda y Alemania.

En cuanto a la comparación entre el graffiti latinoamericano y el norteamericano se destacan dos momentos de relación, uno de orden conceptual y otro de orden formal. El primero se remite a la particularidad de la intervención pública de la voz subalterna, pues antes de trasladarse a Europa dentro del empaque de la moda del *Rap*, el *Breakdance*, y el *DJ'ing*, la aparición del graffiti *hip hop* newyorquino respondió en los años 60 a la intervención ideológica de grupos colonizados (inmigrantes portorriqueños y afroamericanos)

⁴⁷ Jesús De Diego, *La estética del Graffiti en la sociodinámica del espacio urbano. Orientaciones para un estudio de las culturas urbanas en el fin de siglo*, 1997, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Historia del Arte, p. 3.

⁴⁸ De Diego, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁹ Robert Reisner y Lorraine Wechsler, *Encyclopedia of Graffiti*, 1974, New York, Mc Millan Publishers, p. 61.

que sobrevivían desplazados en los reductos de la ciudad.⁵⁰ El segundo momento de relación se da a nivel de forma y radica en la influencia del movimiento *hip hop* en la juventud latinoamericana, pues aunque el muralismo reivindicativo de los grupos chicanos data de 1920, y según Susana Petersen, el *Cholo Style* de Los Ángeles introduce para finales de siglo el uso de nuevos materiales en los graffiteros de la región mexicana a través de la frontera de Tijuana, de todas maneras “esa vasta comunidad no conjuga aquí de manera integral los elementos del *hip hop* que desde su origen conformaran al Movimiento cultural *hip hop* estadounidense”.⁵¹

Sin embargo, una esencia más antigua y principalmente lingüística en el graffiti norteamericano (anterior a 1960) le hace diferir estructuralmente de la función de mayor connotación política del graffiti en Latinoamérica. En 1970, Robert Reisner y Lorraine Wechsler⁵² se sumaron a la línea de investigación inaugurada por Allen Walker Read⁵³ en la década de los veinte, para refrendar la genealogía del graffiti estadounidense hacia una sub-particularidad lingüística concentrada en la desacralización escatológica y sexual de los personajes de los *comics*. Además, y según la anterior investigación de campo realizada de 1926 a 1932 por Walker Read, un tipo de graffiti de orden sexual ya se encontraba diseminado para las fechas de su recolección en las

⁵⁰ En un estudio sobre el graffiti estadounidense realizado en el año 1992 por Devon A. Brewer y Marc L. Miller se rastrean todavía estas señas de autoafirmación como rebelión, poder, fama y expresión artística: “Bombing and Burning: The Social Organization and Values of Hip Hop Graffiti Writers”, *Deviant Behaviour*, 11:345-369.

⁵¹ Petersen, *ibid.*, p. 104 [...] 130.

⁵² Robert Reisner dictó el primer curso sobre el Graffiti en el Departamento de Antropología del New School for Social Research en Nueva York (*Graffiti. Two Thousand Years of Wall Writing*, 1971, Chicago, Cowles Book, 1971, p. 18), con los siguientes títulos en su haber: *Graffiti, Selected Scrawls from Bathroom Walls*, 1967, New York, Parallax Pub. Co./ Simon & Schuster; *Great Wall Writing and Button Graffiti*, 1967, New York, Canyon Books; y la *Encyclopedia of Graffiti*, que fue escrita en colaboración con Lorraine Wechsler en 1974.

⁵³ Walker Read había publicado los libros *Lexical Evidence from Folk Epigraphy in the English Vocabulary*, USA, 1933, publicación del autor; *Classic American Graffiti. Lexical Evidence from Folk Epigraphy in the Western North America: A Glossarial Study of the Low Element in the English Vocabulary*, 1935, New York, Wauskesha; *Classic American Graffiti*, 1977, Paris, Maledicta.

estaciones de trenes, parques, edificios y baños públicos de Missouri, Columbia, Montana, California, Iowa, Arizona, Oregon e Illinois.⁵⁴

Quizá resulte pertinente tomar en cuenta aquí también los aspectos diacrónicos de la gestión colonizadora en Norteamérica, pues el humor negro, el descreimiento y el cinismo permearon el graffiti inglés hasta la primera mitad del siglo XX, remontándose en el estilo al siglo XVIII, cuando la fachada del *Angel Inn* en Marlborough, Inglaterra, describía públicamente el costo de tener sexo, incluyendo el pago de la asistencia médica para las enfermedades venéreas.⁵⁵ Como signo predecesor del coito del graffiti norteamericano antes del incisivo aporte de los inmigrantes en Nueva York, un libro titulado *El pensamiento alegre*, del compilador Hurló Thrumbo, hizo su aparición en la misma Inglaterra de 1731, recogiendo los letreros dejados en los baños públicos. Sin embargo, también hubo en Estados Unidos “un tipo de graffiti de marca territorial cuando se volvió costumbre entre los soldados estadounidenses que luchaban en la Segunda guerra mundial, estampar la leyenda “‘Kilroy was here’ por donde iban transitando”. De manera similar, la escritura de los baños también ha constituido una práctica común en Latinoamérica; una compilación de estas inscripciones en el Uruguay y la Argentina de finales del siglo XIX y principios del XX fue publicada en 1923 por el antropólogo alemán Robert Lehmann-Nitszche.⁵⁶

Aún disociadas de la alta cultura y de los medios oficiales, estas convergencias dialógicas permiten deducir que la fuerza comunicacional del graffiti se autodesplaza para establecer vínculos de mayor o menor fuerza entre los continentes, y entre el pasado y el presente. Los códigos simbólicos de las arquitecturas parlantes de las ciudades nacen, se sostienen y operan en interacción con los ámbitos culturales: “la sustancia del contenido corresponde a los profundos límites simbólicos de la comunidad cultural [tanto como] a su voluntad hermenéutica o interpretativa”.⁵⁷ Por la particularidad de su dinámica y su

⁵⁴ Walker Read, *Classic American Graffiti*, 1977, Paris, Maledicta, p. 40.

⁵⁵ Reiser, *Selected Scrawls from Bathroom Walls*, op. cit., p. 2.

⁵⁶ Petersen, *ibid.*, p. 84-6.

⁵⁷ Armando Silva Téllez, *Graffiti: Una ciudad imaginada*, 1988, Bogotá, Tercer Mundo Editores, p. 33.

MARÍA AUXILIADORA ÁLVAREZ

contexto, la politización del graffiti latinoamericano lo convierte en un valioso documento histórico-social. Walter Mignolo y Ángel Rama han enfocado distintos períodos históricos para concluir en cada caso (siglos XVI y XX respectivamente) que los discursos de la identidad y la conciencia social en Latinoamérica han subsistido y subsisten en forma paralela pero desunida. Tal vez algunas de las claves de estas uniones y separaciones se encuentren demasiado a la vista para ser percibidas.

DIÁLOGO DE POETAS

Martí Soler Vinyes escribió poesía desde muy temprana edad, pero a lo largo de su vida, dedicada fundamentalmente al trabajo editorial en sellos tan prestigiosos como Siglo XXI y el Fondo de Cultura Económica, en el cual es actualmente gerente editorial, lo ha hecho de manera esporádica, como cortejando a la inspiración de manera silenciosa y secreta. Con los poemas que aquí se publican no rompe un silencio, porque –diría el poeta– el silencio no se rompe, se guarda, se protege incluso cuando se habla o se escribe, en medio de ese tiempo sin tiempo en cuyo transcurso el poeta se niega a contar las horas que cuenta. Poemas que son delicados trazos en la piel cotidiana de la vida.

ENCONTRAR UNA SONRISA

Martí Soler

No encuentro en el aire nada que se le parezca.
Hay toda clase de cordones, tijeras, azulejos y cazos de cocina
y no quiero contar las horas que paso contando las horas.

No encuentro en ningún lado nada que se le acerque
Motores van y vienen por la calle
y no me dejan en paz alarmas y ladridos.

No encuentro el sabor de tus labios,
pero tampoco me llega la lasitud necesaria para disfrutar el momento:
¿estoy frente a mis libros y no logro que me hablen?

No logro que me hables.
Virtual o no, te tengo frente a mí. ¿Te parece que te hable de madrugada?
Es la pared de piedra la que parece decirme alguna cosa.

Sólo pretendo una sonrisa,
no espero más que tu mirada de ojos miopes e intensos,
no busco más que la posibilidad de cantar veredas.

Y buscar tu sonrisa que guardas muy adentro.

MEDIODÍA

A partir de ahora, las nubes van cubriendo los picos y parecería que los
sonidos de la calle se multiplican.

Te hablé pero no estabas. Supongo que nadie oyó el timbre del teléfono
y que si lo oyeron a nadie le importó que sonara.

HAMBRE

Una fuerza que carece de móvil,
un destino sin inicio,
una historia que se deshace en la noche,
un mar cuyas olas baten la nada,
un destello de gloria que se hunde en los adentros,
una pasión enrejada,
un dolor que sólo se manifiesta entre semana.

La fuerza inmóvil,
el destino del instante,
la historia impune,
el mar de la vorágine,
la gloria sin manifiesto,
la pasión sin más,
el dolor insomne.

Lo inmóvil que estalla,
el instante que acrece,
la falta del tiempo,
la vorágine sin medida,
la carencia esperanzada,
la reja contenedora,
el insomnio de tu espera.

El estallido del hambre nunca satisfecha,
y sin embargo fuera del tiempo.

©ITAM Derechos Reservados.

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

HIPHOPHILOSOPHIAE@

*Pedro Cobo**

*A aquellos alumnos que preguntan
“¿Prof., y además de clases, a qué se dedica?”*

El despertador me arrancó de golpe, sin aviso. Me di la vuelta. *hiphophilosophiae@* me vino a la cabeza, como un mal presentimiento. Rebeca no estaba. ¡Ah!, ya. Sócrates, de tres años, tenía fiebre y mamá durmió con él. Cefaleas aparte, quizá influyó mi oportuna escapada de la comida familiar en casa de los suegros. Con George, experto en Avicena, subí el Nevado de Toluca. Recordé el espléndido paisaje desde las alturas del Pico del Águila. Ensanchaba el espíritu. Tanto, que hasta Toluca parecía bonita. Alargo la mano y prendo la cafetera express. Nada más placentero que escuchar el burbujeo y sentir el olor a café mientras las neuronas se reconectan. Me levanto, me pongo las pantuflas. En mi cómodo sillón prendo un cigarrillo y tomo un sorbo de café. Es mi momento de tranquilidad. Veinte o veinticinco minutos para reflexionar. Necesario para todo ejecutivo, Stephen Covey *dixit*. Yo no lo soy, pero el hacerlo me hace sentir como si lo fuera –inversiones, dividendos, estrategias, etc.–. Mis meditaciones, pienso, son mucho más profundas: ¿qué hace que las millones de moléculas de mi ser sean eso, mi ser? ¿Soy libre? No, eso está mal planteado. Rectifico: ¿era libre antes de tener suegra? Incluso algunas veces rezo y casi siempre acabo con una oración de los antiguos griegos: “Doy gracias a Dios por haber nacido hombre y no mujer...” Los malditos remordimientos de lo *politically correct* llegan. Rectifico “Bueno, está bien, pero ¡Dios mío! ¿Si hiciste tan

125

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PEDRO COBO

complicadas a las mujeres porque nos diste a los hombres un cerebro tan pequeño para comprenderlas? La meditación se acabó. Arquímedes de ocho y Hera de seis entran como trombas en la habitación, un medioquébeso y un ‘hasta la noche papá’. Chentito, mi chihuahueño, aprovecha la ocasión y se cuela apoyando sus patitas en mis piernas. Quiere cariño. ¿Quién no lo necesita? Desde lejos se escucha ‘papá, no fumes tanto’. Hera. ¿Es innato o aprendido el deseo de dominar de las féminas? Triste realidad la del varón. Hoy le toca a la mamá llevarlos al cole. Al pequeño lo dejará en casa de la suegra ¡pobre Sócrates! Tan joven y ya con su particular Xantipa. Mi gordita ni dice adiós. El enfado va para largo.

Una ducha, la monótona afeitada de todos los días. Recojo el cuarto y hago la cama para que Abigail no me ponga después cara de *fuchi* y se queje a la señora de lo desordenado que soy. Me tomo un frugal desayuno: un par de huevos estrellados con tocino, una ensalada y unas quesadillas que sobraron de anoche, un trozo de butifarra catalana que está de miedo. Mientras salgo voy masticando pan dulce un poco duro. Coche, Insurgentes, Revolución... y ¡zas!, la universidad. Son las 7.50, todavía tengo para *checar* las noticias en internet y fumarme un cigarrillo... “Mientras el Sapientísimo Estado me lo permita”, pienso. Las noticias: Irak.. Chávez... manifestación en el Zócalo. Una me salta: “El infierno vuelve a existir”. ¡Ah, caray! Y yo que pensaba que siempre había existido. No estaría mal regalar un catecismo a los periodistas que hablan de cuestiones de religión, así no dirían tantas tonterías. Pasillos y el 904. La metafísica aristotélica. ¡Uff! ¡Vaya rollo! Saco mi ejemplo favorito: Chentito, mi chihuahueño. Si le quitamos la cola... accidente de cantidad; si lo cambio de lugar... accidente de lugar; ¿y si le quito la cabeza? Ya empezamos con problemas. Conseguí algunas sonrisas y que alguno que otro se despertara. Misión cumplida. Supongo que algo aprendieron. Voy a por mi café. Mientras subo las escaleras pienso en Rigoberto, mi alumno que todavía no se ha enterado de que junto al *ipod* el hombre inventó la regadera y un instrumento sofisticadísimo llamado peine. Me acuerdo de esa canción de Serrat “Esas pequeñas cosas”. Ojalá se entere antes de que su mujer haya pedido el divorcio. Cubículo. Toca revisión de mail... www... yahoo...

Ya estoy dentro. Diez nuevos mensajes. Cinco son publicidad para aumentar la potencia o el tamaño: accidentes de cualidad y cantidad. ¿Sabrá Freud que a pesar de tanto psicoanálisis después de cien años medio mundo parece estar traumatado? Clic, clic, clic. Borrados. El sexto es para comunicarme amablemente que mi artículo sobre Averroes y la doble verdad es muy interesante... pero no será publicado. ¡¡Uff!! A este paso no renuevo la entrada en el Sistema Nacional de Investigadores, alias SNI –unos miles de pesillos mensuales menos–. Las colegiaturas, los médicos, los pañales de Aristófanes que amenaza con llegar dentro de seis meses acompañado de cigüeña y todo... Me pongo medio triste. Abro el séptimo mail: *hiphophilosophiae@...* ¡No!, ¡No puede ser! ¡Otra vez! El mal augurio se cumple. Una jovencísima colega y exalumna quiere hacer la tesis de maestría sobre la influencia del posmodernismo en las letras de las canciones del *hip hop*. ¿A quién se le ocurriría poner ese tonto nombre en su mail? En fin, ya le dije que necesitaba un director más joven que supiera por lo menos qué era eso del *hip hop*; yo me quedé en Serrat y en el Tri. Mecánicamente me pongo a repetir *hiphophilosophiae@...* a ritmo de *hip hop*. Me doy cuenta de que estoy haciendo el tonto, sacudo la cabeza y veo los exámenes encima de la mesa. ¡Qué ilusión! Como canto de sirena me llaman. ¡Hay que huir! Mi Ulísea voluntad vence y aquí me tienes: diez hoy, diez mañana. Tras hora y media y un amor infinito por el trabajo termino mis diez. Trabajo completo. Son ya las 10.45. Un rápido repaso de los puntos principales de la clase y ya son las 11.00. Entro en el 912. De nuevo Chentito, sin cola y sin cabeza. Están más despiertos, las preguntas son más agudas y las risas más espontáneas. Rosalinda, guapa y elegante –sabe que está en clase y no en el antro ni el *gym*–, hace observaciones inteligentes y pone peros al concepto de las esencias aristotélicas. ¡Con mujeres como éstas la humanidad tiene futuro! ¡Me gusta dar clases! Salgo y me aborda Jeanette. “Oye prof.”, empieza con voz acaramelada mi alumna con pocas ganas de aprender y muchas de enseñar –y no precisamente filosofía–. “Oye prof., no entendí nada de eso de las esencias...” Le doy cita mientras le dicto a mis neuronas que le miren a la cara y aparten la vista de las potencias medio descubiertas. No, no eran precisamente inteligencia

PEDRO COBO

y voluntad. ¡Uff! Me analizo fenomenológicamente. ¿Por qué me molesta tanto la frivolidad? Deduzco: falta de tolerancia. Voy por los pasillos-sauna –accidente de cantidad– saludando contento a antiguos alumnos mientras escucho cuatro ‘güeyes’ por paso dado. Mi cubículo. No sin antes haberme aprovisionado de otro café. Llamo a mi gordi... se le nota menos enfadada. Sócrates está mejor y la suegra encantada de tenerlo. Un beso. Hasta la noche. Voy por el octavo mail. Daniel, antiguo alumno, estará en las mismas fechas que yo en Viena. Bien, la cosa mejora, podré pasear por el *Prater* e ir al *Burgtheater* con alguien tras bucear en las bibliotecas. La familia se queda ya que Aristófanes estará deseando salir. ¡Si supiera lo que le espera! Noveno mail. Entrenamiento de tenis de mesa el jueves de 8.30 a 9.30. ¡Perfecto! Eso me relaja. El décimo y último. Invitación para dar un curso de doctorado sobre Filosofía de la Ciencia. Me enfado. Ya les dije el año pasado que no, que no soy experto en el tema. Me rasco la cabeza y me pregunto en voz alta. ¿Por qué será, qué será, que hubo Victorias y Suárez y de la Cruz, Juanas y Borgias y hoy son Husserl, Heidegger y Ratzinger? Gracias: no es mi tema. *Send. Clic. Bye.*

Abro *Word* y el artículo a medio hacer, “El concepto de Verdad en Aristóteles según Averroes y Tomás de Aquino.” A ver si este cuelea, me digo. Tengo que volver a leerlo entero, he perdido el hilo. Ocho hojas leídas de once escritas. Me llaman. La revista llegó de la imprenta –Filosofía Medieval–. Hay que revisarla: color, número de hojas, publicidad, etc. Ok, está bien, está bien... quizá el color no muy logrado, el corte de las hojas no es muy recto, allá le faltó la publicidad. *Sorry*, se la llevan. Vuelven a imprimir los ejemplares defectuosos. *Thanks.*

Doce y media. De nuevo me siento. A las 13.15 acabé de releer el artículo. Abro *filemaker*. Fichas. Leo cinco, seis, siete. Aquí está, aquí está. La cita que buscaba. Con esta se cierra con broche de oro el capítulo. Escribo una página a la velocidad de un poseso. Doce páginas escritas. Sólo quedan dos tercios. Esta tarde iniciaré la segunda de las tres partes del artículo. Corrijo el estilo. Uhhh, no está mal, le falta una última revisión pero eso al final. Son las dos. Cita con Ferrán en la Tasca Manolo, avenida de la Paz. *Facebook* nos reunió. Antiguo

alumno de comunicación en otra universidad mexicana y que ahora trabaja en MTV. Unos callos a la madrileña. Exquisitos. No debo tomar cerveza... me dará sueño y la doble verdad averroísta se puede convertir en cuádruple... pero, ¿unos callos con cocacola? Ni modo, la comida y la compañía lo ameritan... hubiera sido mejor un rioja... Me entero de que MTV tiene un 80% de programación no musical... No, no es posible estar al día para comprender a estos alumnos. Abrazos, deseos de vernos más a menudo. ¡¡Uff!! Quién sabe. ¡Esta ciudad!

Cuatro y cuarto de la tarde. Otro café y otro cigarro. Empiezo a leer fichas y fichas. Uno que otro artículo. El último leído tira por tierra parte de mi escrito, cita muchas fuentes fiables. Internet es el recurso. www... universidad... biblioteca... recursos disponibles en internet... EBSCO... JSTOR. Ya está, *downloadeo* cuatro artículos más. Les hecho un vistazo y, sí, tengo que cambiar parte del artículo. Leerlos, pensarlos, redactarlos significa, uhmmm, unas tres o cuatro semanas más. Mandado el artículo, tardan entre cinco y siete meses en contestar... Uff, el SNI está cada vez más lejos. Ni modo. Imprimo los artículos y me dispongo a leerlos. Son ya las cinco. Tocan a la puerta. Juan aparece. Antiguo alumno. Se fue de fin de semana a Puerto Escondido y se echó unos honguillos muy simpáticos y por poco se queda en el viaje. Está muy alterado. Le escucho, le recomiendo un libro de Víctor Frankl y quedamos para comer la semana siguiente. Ya son casi las 6 de la tarde: tenía que desahogarse. Llega Marta, asistente en la revista *Filosofía Medieval*. Puntual como siempre y con una sonrisa me quita un poco el mal humor por el poco avance en Averroes, quien hoy, sin culpa suya, me está empezando a caer gordo. Hay que enviar estos *mails* agradeciendo; por favor, imprime los últimos artículos que llegaron; pregunta a fulanito si ya redactó el dictamen sobre el artículo de Pedro Lombardo... gracias Marta. Hasta el jueves. Las 6.50. Recojo, cierro computadora. Suspiro y me lanzo a buscar a Hera y Arquímedes. Se hace tarde. 7.45 en el colegio. Arquímedes contento porque metió dos goles y le dieron un balonazo en el ojo derecho que exhibe presumiendo. Hera triste porque no pudo tocar la pequeña melodía prevista con la flauta. *Don't worry*, el domingo el abuelo te la enseñará. 8.20 en la casa. Jugamos a hacer la cena. Ponemos los platos, la leche, el

PEDRO COBO

cereal, los sándwiches que Abigail dejó preparados. Cena, baño y a la cama. Mañana verán a mamá. Mamá apareció a las 10.00. El tráfico. La barriga más abultada: Aristófanes va creciendo. Sócrates era un bulto dormido. Gracias a Dios la suegra le puso el pijamita y no hay que despertarlo. Se lo quito de los brazos cansados y lo deposito en su camita tras un suave beso. Se sienta, le sirvo la cena y le acompaño con una generosa copa de Malbec argentino. Ella agua de limón, Aristófanes manda. Que qué tal. Bien, el jefe que pidió más trabajo, el tráfico a casa de los suegros... la vuelta a casa, Aristófanes que pesa cada vez más. ¿Y tú? Voy desgranando: clases, Viena, tenis de mesa, *hiphophilosophiae@* ¿Qué edad tiene tu exalumna de filosofía? ¡Ay, caray! Esa no me la esperaba. Se me puso celosa. Empieza una retahíla de quejas con fundamento... la comida del domingo, el tenis de mesa, Viena, los arreglos no hechos, las alumnas... —ésta sin fundamento—. De pronto, sin pensarlo empiezo a recitar mi oración favorita: “¡Te doy gracias Dios mío por haberme hecho hombre y no...” Pero mientras voy recitando veo sus mohínes irónicos, sus palabras hirientes que salen acompasadamente como flechas certeras; apenas alteran su rostro como corresponde a un carácter fuerte, dominador y con gran autocontrol. Me quedo embobado. Sus tez mestiza y sus facciones más de indígena que de española me encandilan y me acuerdo de la primera novela que de Kertez leí. ‘Qué judía más guapa’ decía al ver por primera vez a la que sería su esposa. Me quedé traspuesto. Entre enfadada y extrañada, “¿pero qué te pasa?” Grita. Reacciono. “¡Pero qué mamá más guapa!” Me sale del alma. Contrae los labios, abre los ojos. “¡Pero que tont..!” Un huracán está por salir. Se relajan los músculos, estalla una medio risa “¡Pero qué tonto eres!” Riendo, ella. Asombrado, yo. Me gana un sonoro beso. Entre risas medio contenidas y meneos de cabeza se va a la cama mientras se oye una cantinela por el pasillo “¡Pero qué tonto es! ¡Pero qué tont...!” Sí, todo lo tonto que uno quiera, pienso satisfecho por el beso, pero me acabo de ahorrar una buena paliza. *hiphophilosophiae@*... pero qué tonto nombre para una filósofa. Recojo la mesa. Lavavajillas. Sillón. Cigarrillo mano izquierda. La mano derecha saborea el Malbec. ¡Mis quince minutos! Agarro *La hermana* de Sandor Marai. Salamandra, estupenda edición.

Z., músico famoso, inicia su historia... “Me di cuenta de que algo había cambiado...” Me olvido del mundo. Sabor a tabaco, a vino dulzón, a prosa encantadora, a paz y sosiego.

Me pongo el pijama. Me acuesto y apoyo mi mano derecha sobre el vientre ovalado. Siento, o me hago la ilusión de que siento, el corazoncito de Aristófanes. Le digo: “¡Eh! ¿No me saldrás tan alburero como tu tocayo, verdad?” No contesta el muy truhán. Ser papá, accidente de relación; ser papá de tres y medio, accidente de cantidad del accidente relación; ser marido, accidente de relación muy gustoso... a veces. Un latigazo recorre mi cuerpo. Tener suegra: ¡superaccidente! Abro los ojos, me asusto ante el descubrimiento. ¡Aristóteles no agotó toda la Metafísica! *hiphophilosophiae@* pero qué nombre más tonto para...

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

LA DESESPERACIÓN

*Héctor Iván González**

RESUMEN: *La Desesperación* es un texto lírico que hace un recorrido por tres tragedias áticas: *Edipo rey*, *Medea* y *Electra*. Su intención es tejer una trama entre los personajes principales de sendas tragedias, al mismo tiempo que busca crear imágenes distintas a las típicas que conlleva el lenguaje clásico. De ahí deriva mucho de su esencia, busca ‘hacer nuevo’ algo que pareciera estar sólo para la interpretación de los especialistas o los consagrados, y que continúa siendo un conjunto de historias que, debido a su carácter preolímpico, permite nuevas interpretaciones que, si se les percibe a la distancia, logran la imagen de un eco infinito.

PALABRAS CLAVE: Desesperación, temor, pesadilla, mentira.

RECEPCIÓN: 8 de febrero de 2008.
ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

ABSTRACT: *La Desesperación* leads us on a literary journey through three classic tragedies: *Oedipus the King*, *Medea*, and *Electra*. Its objective is to create a plot based on the protagonists of the above plays while seeking to create new images different from the ones presented in the original works. The essence of the work is to recreate the plot for experts and specialists lovers while maintaining the nature of the stories which owing to their Pre-Olympic character allow for new interpretations which at a distance succeed in projecting the image of an endless echo.

KEYWORDS: Desperation, fear, nightmare, lie.

* Escritor.

LA DESESPERACIÓN

Para AMLO

134 | **L**a desesperación es una fea palabra. Lo es desde todos los puntos de vista; de ello puede dar fe Orestes al enfrentarse como un poseso a los borregos que pastaban una tarde de domingo. También podríamos pedir opinión a Edipo y su manera de responder a la desesperación. Los ojos de un hombre dejan de vivir al quedar como diamantes en las manos de quien antes recibía su luz.

Otra desesperación que vale la pena mencionar es la de Medea, quizá la única que terminó con un alivio para ella y un dolor para Jasón. He leído y visto representar numerosas veces esta desesperación, su ascenso, su razón y su desenlace, y puedo decir que nunca he escuchado que alguien erija una calumnia contra Medea. La blasfemia y la crítica son inútiles para los hechos consumados. Al sentir, como si fuese en carne propia, las emociones que provocan las

palabras de Jasón, todo espectador tiende un velo de indulgencia a las infamias de Medea.

La desesperación, como un antifaz que llama la penumbra, parece avalar la mayor de las barbaries y acaba con los argumentos formulados por los críticos de mentes frías.

Imposible resultaría hablar de la desesperación en la realidad, pues hoy por hoy es infinita. Sin embargo, pienso que el querer hacer una síntesis de nuestro tema sería más proporcionado, debido a que hay una escala de sentimientos en el hombre. Sé que en los dos extremos de la escala hay nubes de niebla y que permanecen ocultos para muchos de los seres humanos; no obstante (y esto es lo lamentable), cada vez más hombres alcanzan el umbral, el cenit de esta emoción que se convierte en una agonía.

Orestes

En el primer caso, aquel de Orestes, la desesperación es una emoción que es recibida con el atuendo de la impotencia. Él ha vengado a su padre (quien nunca estará libre de culpa) y después tendrá que huir debido a la pesquiza que emprenden las Furias contra él. Las Furias eran una suerte de moscas tzé-tzé de origen etéreo, también han sido representadas como una materialización de las culpas, y sin embargo, en el caso de Orestes, nada tienen que ver con éstas. Su condición aérea y su origen externo las colocan en el género de la calumnia. Aquel rumor que no se aleja, que es emitido por plañideras sin ojos ni boca pero que no cejan en su lucha contra el silencio. Lozano silencio.

Orestes no puede más y arremete contra un rebaño de borregos; caen uno tras otro víctimas del violento hacer del cuchillo. El rumor lo atribula, lo despoja de la paz que lleva consigo, provocando en su ser un desasosiego debido al desasosiego sincrónico del enemigo. El insulto, el blasma son la salvación del enemigo, es la desesperación del desesperado. Como un auxilio que culebrea fuera del agua, así el enemigo rumor atribula a Orestes. Y sin saberlo, éste cae en el juego, se apresura a creer que la realidad es la palabra dicha; cae en el error y formula las condiciones para

crear la mentira: vive la situación que le dictan los otros, la palabrería.

Y ante este engaño macabro Orestes se rinde con la fruición de un verdadero esclavo de la muerte. En su pasión está su castigo.

A punta de cuchillada quiere acabar con las palabras, las Furias; empero no es la misma obra que busca realizar su enemigo Egisto, concluir: imponer el silencio, pretender erradicar el sortilegio que también usa como medio las palabras.

Sin embargo, podemos decir que la mentira siempre está a medio camino, como diría un fotógrafo: está fuera de foco. Siempre que se le atisba en movimientos sesgados, basta con jalarla como el anca de una rana o empujarla como la grupa de un cerdo para que se pueda ver su cuerpo incompleto. La mentira no tiene dos lados, es tan incompleta como el recuerdo. Orestes atacó la silueta esquiva y con esto cometió un error con el cual da fin a su historia. No es secreto para nadie que Orestes nunca llegó a ser rey.

Edipo

La otra desesperación que nos pareció digna de memoria es tan distinta que sólo las pasiones pueden contener polaridades y no desgarrarse en el momento de enunciarlas. Edipo

NOTAS

sigue su sino por propia voluntad, su prisa es lo que le lleva a cometer los crímenes más atroces y al mismo tiempo provoca un accidente.

Accidente y desesperación, una mancuerna vigente en nuestro tiempo. Edipo, cuán mal interpretada es tu tragedia, había que ser más paciente para entender que tu falta no tiene que ver con la carne sino con la pasión. En tantos lugares se te llama usurpador, paria, sin saber que la ansiedad de la juventud fue lo que hizo que engegucieras.

Tu historia es la historia de muchos, la historia que los viejos no cuentan porque el que padece esta ansia no llega a los días en los que uno se dispone a contar a los hijos de los hijos los errores propios. Sólo a ellos, pues a los hijos los errores de los padres no les son referidos, los errores de los padres marcan a los hijos.

El silencioso aguardar del viejo es una corona en la senectud, pero en la juventud es un escudo. Mientras Edipo quería saberlo todo y salía a encontrarse con su destino las cosas aún estaban prematuras. ¿Será cierto que Sófocles escribió esta tragedia para condenar despojos célebres cometidos por parte de algunos hijos contra sus padres, entre los cuales se incluía el incesto? ¿Es que éstos eran costumbre en boga que transgredían el orden del primer núcleo al que pertenece el hombre? Quizá no sea cierta tal habladuría y sólo se trate de

un recurso para mantener el mito. No obstante el asesinato fue realizado y Edipo sigue enterrado en aquella tierra que defendió otro, joven sí, pero paciente como lo fue Teseo.

Edipo y la desesperación, la angustia de partir y dejar la casa paterna. No esperar los vientos propicios y naufragar antes de alcanzar una profundidad más honda.

Y después, cuando ya todo había pasado, cuando la arena ya había cedido a la espuma, ¿quién echó el tiempo atrás? ¿Quién se conformó con ver la manera en que las cosas derivan en algo que a todos sorprendía? ¡Oh, tiempos aciagos! El tiempo no era donde todos los nudos se disolvían, el momento que trajo la desdicha no fue cuando la verdad llegó tocando la puerta.

Edipo desesperado. Edipo, el que no mintió, el que llevó al peor de los desenlaces posibles su historia y la de sus hermanos. Edipo se engegució, pero lo mismo pudo haberse emasculado, arañado o tuzado; lo hizo porque la desesperación se oculta en el cuerpo. Y cuando se siente que algo se oculta debajo de nuestra epidermis queremos extirparlo desde dentro hacia fuera. La desesperación se oculta en la vena aorta, corre a través de las venillas del brazo al puño y en lo único que pensamos es en darle fin: acabar con este redoble que nos resulta insoportable.

También el cabello llega a albergar a la desesperación, se coloca como un casco o una peineta y no nos sosegamos hasta que la oímos sonar al impactarse en el suelo junto con los hilos que pendían de nuestra coronilla, nuca, frente o sienes.

Otros toman toda su fuerza y la estrujan contra los muros y dejan los puños como moronas en el suelo. Guardan un recuerdo del evento con los muñones que se engalanan con dos ganchos que no son propicios para la amarga pasión que ocupa estas líneas.

Edipo, ¿por qué no preferiste arrancarte la lengua o cortarte un brazo, como después lo hizo Titus Andronicus? ¿De qué extraña manera te recorría el cuerpo la alimaña que a todos embarga? Si la suerte ha querido que la angustia nos paralice, ¿por qué su media hermana desesperada nos agobia como la mordida de una araña? ¿Qué extraña tarántula te recorrió el albumen de los ojos? ¿Cuántas veces ocultaste la cabeza bajo una copa y cuántas te hicieron creer que en el juego del escondite hallarías solución a tus cuitas? No hay respuesta a mis preguntas. Una vez más queda un oscuro vestigio que se pelea y una leyenda que como un muro se evapora: sólo sé que no sé nada, y en esta elipsis que teje su propia cola está tu acto de constricción, Edipo.

El ansia te lleva al antípoda de la calma. Sólo un silencio te permitiría alcanzar la parte más baja, un lugar que dicen que existe aunque de su forma nadie diga nada.

Medea

Medea es otra manera de equivocarse, una caminata sin mesías pero con muchos detractores. Medea quedó en el paranirvana sin probar los celos. La celosía nunca lindó con su villa. Quien piense eso que se ría de sus propias palabras.

Medea vivió la desesperación de la peor de las maneras, la vivió como el que vive dos días seguidos una misma pesadilla. La impotencia del silencio, el clamor del torturado, pero sobre todo la humillación del defraudado. Jasón no fue tan infiel como cruel, en su *heritage* está el agua del desgraciado. El hombre huero, el lumpen. La manera en que deja a Medea no comparte matices con la infidelidad. No había tocado un rizo de la princesa por quien dejaba a la hija de Colcos. Espera beber de ese cáliz límpido que cuentan se disolvió en sus propias aguas; obra de la corona que mandó Medea, regalo de Hécate, quien hizo justicia sin acabar con la tragedia.

Nadie se cansó de reír como Jasón, ni de implorar como Medea. Sólo un acto de fe, tan irracional

NOTAS

como el asesinato, podría convencer a Medea de que su desesperación tendría fin. Sólo hay una tragedia que acabe con una sonrisa rodeada por el sonido de un llanto. Medea huyó en una nube, la nube rosa de la que habla la afición popular. Y dejó detrás de ella una alondra y un cuervo, una promesa y un engaño.

¿Qué es más insoportable que la burla vera? ¿Y qué persuade de la superioridad más que el encomio? Ésa es la diferencia de la verdad y la mentira, la verdad es ignorada por el déspota, pero la mentira ante los ojos honestos se derrenga como los glaciares bajo el sol.

Desesperación, ¡qué ciegos somos con nuestros ojos! ¡Qué sordos y agazapados nos vuelven los juegos de luces! Y de pronto nos damos cuenta de que ni siquiera nuestra desesperación es otra cosa que una sombra. Que el miedo teme a su sombra, que la desesperación ya no necesita de aquellas siluetas y que la cobardía se vuelve valor en la medida que la sombra que proyectamos sea más grande que la luz que deja pasar una puerta cerrada. La única muralla que nos salva de la conciencia de la endeble verdad y el tamaño de nuestra temida mentira...

PLATÓN: DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA

*José Molina Ayala**

RESUMEN: Sintetizada en extremo, la biografía de Platón muestra fuertes vínculos entre sus ideales políticos, el desarrollo de su pensamiento —ético, metafísico, gnoseológico— y la realidad política. Paradójicamente, en el Estado que propugna Platón, quizá no habría habido lugar para alguien como su maestro: Sócrates y el mismo Platón fueron, sin duda, fruto de la democracia.

PALABRAS CLAVE: Platón, democracia, filosofía, ideas, diálogos.

ABSTRACT: Plato's life and the important links between his political ideals, the development of his thought about ethics, metaphysics, and gnoseology, and political reality will be presented. Paradoxically, the State which Plato proposes would not have had a role for his teacher, Socrates. Plato and Socrates are without a doubt products of democracy.

KEYWORDS: Plato, democracy, philosophy, ideas, dialogues.

RECEPCIÓN: 5 de marzo de 2008.

ACEPTACIÓN: 23 de mayo de 2008.

* Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

PLATÓN: DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA

140

Aristocles, mejor conocido como Platón a causa de sus amplias espaldas, fue hijo de Aristón y de Perictione, noble aristócrata que remontaba su linaje hasta el sabio Solón, fundador de la democracia ateniense. Cuando Platón nació, hacia el 428 a.C. (todas las fechas son anteriores a nuestra era), su ciudad era el centro político y cultural más importante del mundo, emblema del poderío democrático; la Acrópolis, junto con el Partenón, lucía majestuosa, y el Ágora, la plaza pública, era frecuentada por los mejores poetas, artistas, intelectuales, oradores. Allí, Platón pudo tener la mejor educación y pronto destacó como escritor de poesía dramática; fue tal vez alumno de Crátilo, discípulo del filósofo Heráclito. Ahora bien, para su formación, resultaron determinantes dos factores

mutuamente implicados: el primero fue el desarrollo de la Guerra del Peloponeso —conflicto entre Atenas y Esparta, ciudades hegemónicas de bandos opuestos entre las ciudades helenas, iniciado en el 431—; y el segundo fue haber conocido, el año 409 a sus veinte años, al filósofo Sócrates, de sesenta y tres. Platón verá trastornado su futuro como político y como dramaturgo, pues, tras quemar sus obras, se entregará a la filosofía, cuya misión en el ideario socrático era agujonear sin tregua, como un tábano, a todos los ciudadanos para que fueran virtuosos.

La democracia ofrece la igualdad política a los ciudadanos; todos, sin importar su linaje o su riqueza, por derecho o por obligación, deciden las acciones que habrán de emprenderse; a veces se acierta, y otras,

no pocas, se cometen errores. Atenas decidió, incluso habiendo firmado un acuerdo de paz en 421 (la llamada Paz de Nicias), continuar su política expansionista y reanudar el conflicto contra Esparta. En el 404 termina la guerra con la derrota ateniense; los muros de la ciudad deben ser derribados, y con ellos la democracia, que sucumbe ante la llamada tiranía de Los Treinta. Entre ellos están Carmides y Critias, parientes de Platón. El terror se impone; hay ejecuciones sumarias y a varios demócratas se les impone el exilio. La democracia se restaura en 403, y en el 399, Platón a sus treinta años ve a su maestro, a diez años de haberlo conocido, condenado a muerte por la democracia. Fue profunda la herida en el ánimo platónico; de hecho, su obra puede entenderse como una pertinaz oposición a la democracia, al punto que incluso se ha llegado a considerar fuente de totalitarismo a su pensamiento. Así pues, Platón no encuentra ningún sentido en participar directa y activamente en la política bajo ese régimen; viaja hacia Megara, donde pasa un tiempo en compañía del socrático Euclides, y en 395, prestará servicio militar en la guerra de Corinto.

En su mente se agita el relativismo de Protágoras que ensalzaba “al hombre, medida de todas las cosas”, y el de Gorgias, que ironiza a los filósofos: “el ser no existe; si

existiera, no lo podemos conocer; si lo conociéramos, no lo podríamos comunicar”. La democracia fácilmente degenera, por la demagogia, en anarquía, y ésta en tiranía. ¿Qué hacer? ¿Cómo oponerse? Platón se da, entonces, a la tarea de colocar fundamentos sólidos a la realidad, al conocimiento, al gobierno. Usando sus dotes de poeta dramático, escribe ‘diálogos’, un género nacido en el círculo socrático en que se ‘recrean’ los encuentros del maestro con distintos personajes de la ciudad. En sus *Diálogos*, Platón hace vacilar en sus convicciones, aparentemente firmes, a los hombres supuestamente más capacitados para responder a las interrogantes: los poetas, los geómetras, los rétores, los generales, los sofistas; ironiza, impugnándola él mismo, la actitud sofística de que todo es impugnable: en el fondo se trata de un método de investigación en que distintos temas son debatidos en cada diálogo. Se busca llegar, mediante la dialéctica (arte de enfrentar posiciones opuestas, para alcanzar una verdad superior; distinguible de la erística, arte de impugnar lo que sea), a fundamentos cada vez más seguros, sin fijar conclusiones definitivas; inclusive, en los *Diálogos* suele no llegarse a ninguna conclusión, y por eso se llaman ‘aporéticos’, esto es, ‘sin salida’. En esta etapa escribe: *Apología*; *Critón* (sobre el deber); *Protágoras* (sobre la virtud y la edu-

NOTAS

cación); *Ión* (sobre la poesía); *Hippias mayor* (sobre lo bello); *Hippias menor* (sobre lo falso); *Eutidemo* (contra la erística); *Laques* (sobre la valentía); *Carmides* (sobre la temperancia); *Eutifrón* (sobre lo santo); *Lysis* (sobre la amistad); y El libro I de *La República* (sobre la justicia).

Hacia el 388 realiza el primero de tres viajes a Sicilia. Entra en contacto con los pitagóricos, en particular con Arquitas en Tarento y con Timeo en Locros. A diferencia de las frugales costumbres de los pitagóricos, el lujo de los griegos establecidos en la Magna Grecia aparece a sus ojos como causa de inestabilidad política. En Siracusa, en la corte del tirano Dionisio I, se hace amigo de Dión, cuñado del tirano. Se habla de una estancia de Platón en Cirene, con el matemático Teodoro, e incluso se cree que habría viajado a Egipto. Tal vez durante su estancia en la Magna Grecia, por su contacto con comunidades órficas y dionisiacas entregadas a cultos místéricos, Platón pudo incubar los posteriores mitos sobre el mundo del más allá que incluirá en sus obras. El final del viaje no fue feliz: habiéndose embarcado en una nave espartana, Platón fue hecho esclavo. Sólo pudo recobrar su libertad gracias a que, en la isla de Egina, Aniqueris de Cirene lo reconoció y pagó su rescate.

De vuelta en Atenas funda su escuela, junto al río Céfiso, donde

estaba la tumba del héroe Academo, rodeada por un bosque sagrado. Es difícil saber a ciencia cierta la organización de la Academia; ciertamente es un error ver en ella el antecedente de las universidades, pues se trata más bien de una comunidad de intelectuales aristócratas que comparten, por así decirlo, su bienes espirituales; su objetivo era capacitar a los jóvenes para configurar su vida de acuerdo con los fundamentos de la filosofía platónica. Además, la Academia enfrentó a otra escuela más famosa entonces, la fundada por Isócrates, que propugnaba por unos ideales más inmediatos de la educación y entregada a la retórica. En la Academia, en cambio, las matemáticas fueron muy importantes: “nadie entre que no sepa geometría” rezaba un letrero a la entrada, y allí mismo florecerá todo tipo de conocimiento teórico y elevado, aunque no tuviera un carácter utilitario. Se pregunta, ¿qué es la ciencia?, ¿qué es el lenguaje?, ¿qué es lo que se conoce y qué es lo que conoce?, ¿qué es la justicia?

Así pues, en la Academia se desarrolla el pensamiento platónico. Platón escribe entonces *Gorgias* (sobre la retórica); *Crátilo* (sobre la corrección de los nombres); *Menón* (sobre la virtud); *Fedón* (sobre el alma); *Banquete* (sobre el bien); *República* (sobre lo justo); *Fedro* (sobre el amor); *Parménides* (sobre las

ideas); y *Teeteto* (sobre la ciencia). La fama de Platón y de la Academia se extiende por toda la Hélade y, hacia el 367, ingresa su mejor alumno: Aristóteles, que durará allí veinte años y fundará después su propia escuela: el Liceo.

Es imposible describir en pocas líneas la doctrina platónica, pero puede apuntarse lo siguiente como rasgos sobresalientes: a la realidad no la pueden conocer los sentidos; sólo el verdadero ser del hombre, que es su alma, conoce la realidad; el alma debe ser inmortal, precisamente para ser capaz de conocer la verdad, que, para ser verdad, debe también ser eterna. Pero la realidad no puede ser sólo o básicamente el mero mundo material, porque la corruptibilidad del mundo sensible, el hecho de que esté sometido al cambio, tampoco satisface el conocimiento de lo verdadero que debe ser inmutable. Platón postula entonces la existencia de las ideas, la realidad verdadera que conoce el alma, mundo alternativo, modelo de este mundo, cuyo sol es la idea del Bien. Así pues, sólo hay verdadera ciencia cuando el alma, sola consigo misma y separada del cuerpo gracias a la reflexión y al intelecto, conoce las ideas, mientras que del mundo material sólo puede haber creencia y opinión.

Ahora bien, para Platón el ser humano es un alma encerrada en un

cuerpo, y debe, mediante las virtudes que se consiguen gracias a la dialéctica o al amor, purificar su alma durante su vida mortal para poder volver al final de sus días terrenos a ese otro mundo que compartía con los dioses, donde están las ideas. El hombre por medio de la filosofía puede aprender, desde esta vida, a separar al alma del cuerpo. La filosofía se define, casi sin metáfora, como 'aprender a morir'. De no hacerlo, al final de sus días, en vez de recobrar su anterior estado de alma pura, volverá a encarnarse en otro cuerpo.

A su vez, el alma misma se divide en tres partes: la parte principal le corresponde a la facultad racional, que debe subordinar a las otras dos, que son el apetito concupiscible (los deseos y apetencias del cuerpo) y el irascible (deseos de honores, gloria, fama). La virtud de la temperancia pone en orden al apetito concupiscible; la virtud de la valentía somete al apetito irascible; la prudencia es la virtud de la parte racional. Si se dan las tres virtudes, se genera la justicia. Platón concibe entonces un juego de correspondencias entre el hombre individual y el Estado. Éste también debe componerse de tres clases sociales que corresponden a cada parte del alma: el Estado ideal será uno en el que quienes producen los bienes de consumo, campesinos y artesanos, y los que guardan la ciudad, los soldados, se subordinen

NOTAS

a los que pueden, gracias a la dialéctica, conocer la verdadera realidad de las ideas; los filósofos son aquellos que han purificado su alma, quienes contemplan la más grande y más perfecta realidad, que está más allá de la esencia: la idea del Bien. El Estado ideal, el Estado justo, es aquél en que un filósofo gobierna o un rey filosofa.

Hacia el 367, viaja a Sicilia por segunda vez convencido por Dión, quien le asegura a Platón que Dionisio II, el Joven, está verdaderamente interesado en la filosofía y que es la ocasión que esperaban para hacer realidad el gobierno de un filósofo. El resultado es peor que el anterior. A Dión lo exilian; a Platón lo retienen contra su voluntad y no se libra hasta que se suscita una guerra local. Poco después, Dionisio mismo llama nuevamente a Platón a Sicilia, como si estuviera decidido a establecer su ideal político. Platón organiza una especie de comisión de la Academia, viaja con Espeusipo y Jenócrates, y lo hace más por amistad hacia Dión que por haber creído en Dionisio, el cual está lejos de querer someterse a la instrucción platónica y se muestra reacio a cambiar su modo disoluto de vivir. Platón fracasa en su deseo de rehabilitar a Dión ante Dionisio, y él mismo, sintiéndose en peligro, escribe a Arquitas, cuya intercesión le permite regresar a Atenas. El desenlace final es más triste: Dión

organiza un golpe de Estado; después de su éxito, es asesinado en 354 por Calipo, un miembro de su propio partido.

A pesar de sus fracasos en Sicilia o gracias a ellos, Platón hace una revisión de su pensamiento político y hace una crítica de su doctrina de las ideas. Escribe *Sofista* (sobre el ser); *Político* (sobre el reino); *Filebo* (sobre el placer); *Timeo* (sobre la naturaleza); *Critias* (sobre la guerra entre la Atenas de los orígenes y la mítica Atlántida). La muerte encontrará a Platón, en el 347, mientras escribía *Las leyes* (sobre la legislación). Su sobrino Espeusipo quedará al frente de la Academia.

Desde su aparición, el pensamiento platónico se renueva cíclicamente. La más célebre de esas renovaciones fue el Renacimiento, pero no ha sido la única ni la primera, ni será la última; ya antes Plotino y los neoplatónicos habían usado a Platón para sus reflexiones, y en el siglo pasado la hermenéutica del filósofo alemán Hans Georg Gadamer se concibe a sí misma como una renovación platónica. Parecería exagerado, pero ya se ha hecho, considerar la filosofía del mundo occidental como pies de página y notas al margen de los *Diálogos*. Otro modo de hacer ver lo importante de su influencia es señalar al cristianismo como platonismo para las masas. Tenemos en Platón el más alto pensamiento expresado

en la forma más bella. Cicerón decía que si Júpiter hablara griego, sin duda lo haría como Platón. Vale la pena aprender griego para leerlo;

aun las buenas traducciones parecen traicionarlo, pero aun traducido, por el bien nuestro y el de nuestro pensamiento, debemos leer a Platón.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO Y BAROJA

*Edgar Vite**

RESUMEN: El autor examina las características de la Generación del 98 por medio de una selección de textos de dos de sus representantes más significativos: Miguel de Unamuno y Pío Baroja. A partir de un estudio comparativo, analiza los temas principales de sus novelas y las preocupaciones que los guían, poniendo especial énfasis en sus semejanzas y diferencias. El hilo conductor de este análisis crítico consiste en rastrear la influencia del existencialismo en sus novelas. Éste se refleja en la obra de ambos escritores mediante una estética trágica y sombría, y el monólogo y la introspección como recursos estilísticos; el protagonista se presenta como forjador de su destino, además de mostrarse en una lucha constante con el resto de los personajes. La trama de sus novelas suele guiarse por una serie de implicaciones éticas, además de hacer reflexionar al lector sobre el lugar de la trascendencia y el sentido de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Generación del 98, existencialismo, literatura comparada, Unamuno, Baroja.

RECEPCIÓN: 16 de enero de 2008.
ACEPTACIÓN: 17 de abril de 2008.

ABSTRACT: In this article, the characteristics of Generation 1898 are analyzed in selected works of its most significant writers, Miguel de Unamuno and Pío Baroja. A comparative study of their main ideas and concerns in those works with a special emphasis placed on their similarities and differences will be addressed. The common theme for this critical analysis is to demonstrate the importance of existentialism in their novels. Examples of this influence are seen in their use of a dark and tragic esthetic, monologue and introspection as stylistic tools, the protagonist as creator of his own destiny, as well as his continuous struggle with the other characters. The plot in these novels addresses ethical issues as well as allowing the reader to contemplate the role of transcendence and the meaning of death.

KEYWORDS: Generation of 1898, existentialism, comparative literature, Unamuno, Baroja.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO Y BAROJA

*Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el
¿para qué? de la Esfinge, que nos corroe el meollo del alma, es el
padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza.*

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

148 **Q**uiero comenzar situando a Pío Baroja y a Miguel de Unamuno como pensadores y novelistas copartícipes de la crisis moral de España en 1898, la cual no sólo generó en ellos una postura intelectual, sino que les dio las armas para reflexionar en torno al sentido de la vida y de su propia existencia. En el fondo, ambos encontraron una configuración trágica de la vida, desde la que propusieron su respuesta personal.¹

¹ Aunada a la crisis económica y social, es necesario considerar también una crisis ideológica e intelectual, que no era exclusiva de España, sino que fue común al fin de siglo en Europa. Sobre este punto, Pedro Cerezo nos muestra que la crisis del 98 y el movimiento intelectual correspondiente a la misma, no fue un evento local, ni aislado, sino que responde a una sensibilidad y decadencia compartidas. Por esta razón, a Cerezo le parece más adecuada la interpretación de Baroja sobre su

Miguel de Unamuno entabló una constante lucha en contra de una concepción abstracta del mundo y del hombre. Para el filósofo vasco, lo más importante era la propia existencia y no la reflexión sobre ella, aunque, paradójicamente, dedicó

época que la de sus contemporáneos: “A mi juicio, Baroja fue más perspicaz al poner el sello característico de su generación, no tanto en el problema de España como en una situación espiritual afin a toda Europa, que se anunciaba tanto en el modernismo literario como en el tragicismo filosófico. El verdadero epicentro espiritual de la crisis del 98, por seguir utilizando el lenguaje orteguiano, no provenía de la mitología nacional, en contra de lo que creía Ortega, sino que trascendió con mucho la circunstancia española, provocada por el Desastre, para inscribirse en la otra crisis espiritual que se extendió por la Europa finisecular como la gran sombra de la cultura ilustrada.” Pedro Cerezo, “La doble crisis, ideológica e intelectual, del 98”, en Leopoldo Zea y Ma. Teresa Miaja, comps., 98: *Derrota pírrica*, 2000, México, FCE.

gran parte de su vida y obra a esta actividad.

Unamuno presenta un planteamiento antropológico que deja de lado toda concepción ideal del hombre para ofrecernos una filosofía existencial: ¿quién mejor para reflexionar sobre su propia vida, sino aquél a quien más le concierne? Por esta razón para Unamuno lo más importante es el hombre concreto, el ser humano particular.

Así lo leemos en *Niebla* cuando hablan Augusto y don Avito:

Sí Augusto, sí –prosiguió don Avito–; la vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Sólo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo.²

Por su parte, la introspección no es un estado ajeno a Pío Baroja, para quien la reflexión en torno a la propia existencia adquiere un lugar central. En el caso de este otro autor vasco, encontramos en sus novelas una forma de autoconocimiento, que en lugar de brindarnos la tranquilidad de una respuesta, nos lleva a una cierta sensación de vacío e inclusive de desesperación.

De este modo es como Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol*

de la ciencia, comienza a descubrir lo angustiosa que puede resultar la reflexión, sobre todo de la propia existencia:

Fuera de aquellos momentos [...] el estudio, las discusiones, la casa, los amigos, sus correrías [...] mezclado con sus pensamientos, le daba una impresión de dolor, de amargura en el espíritu. La vida en general, y sobre todo la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable.³

Partiendo de la noción de existencia e introspección, Unamuno se enfrenta al racionalismo, pues para él la facultad intelectual no es lo esencial en el hombre. De hecho, le parece que son más indispensables los sentimientos, los impulsos y las pasiones, es decir, todo aquello que nos mueve por dentro, que nos anima o nos deja sin aliento, marcando el sentido de la propia vida, como cuando se sufre la pérdida de un ser querido. Esto es lo que nos refleja don Avito en *Niebla*, cuando habla de la muerte de su hijo:

Desde que mi pobre Apolodoro, mi víctima –y al decir esto le lloraba la voz– murió, es decir se mató, no hay ya presente posible, no hay ciencia ni realidad que valgan

² Unamuno, *Niebla*, 1995, Madrid, Castalia, p. 152.

³ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, 1985, Madrid, Cátedra, p. 60.

NOTAS

para mí, no puedo vivir sino recordándole o esperándole.⁴

La dolorosa introspección es compartida por Baroja, para quien la fraternidad y la compasión parecen haberse perdido totalmente. En esta medida no sólo nos muestra un marcado distanciamiento entre los seres humanos, sino el terrible daño que podemos causarnos. Para dicho autor, la sociedad de su época se corrompió por su fuerte egoísmo; la sociedad española perdió de vista la más mínima noción de dignidad humana. Esto se aprecia, contradictoriamente, en personajes cuyo contacto con los otros resulta esencial:

El médico de la sala, amigo de Julio, era un vejete ridículo, con unas largas patillas blancas. El hombre, aunque no sabía gran cosa, quería darse aire de catedrático, lo cual a nadie podía parecer un crimen; lo miserable, lo canallesco era que trataba con una crueldad inútil a aquellas desdichadas acogidas allí y maltratadas de palabra y de obra.⁵

Dicha deshumanización va a dar lugar a una serie de situaciones dramáticas, donde encontramos que el beneficio individual será perseguido a cualquier costo, aun en perjuicio de

alguien más. Pío Baroja nos presenta casos concretos donde se usa al prójimo sin el menor escrúpulo. Así es como Aracil, uno de los compañeros de Hurtado, se aprovecha de la pobreza de una joven, sin importarle el daño que pueda causarle:

- ¿Te vas a casar con ella después?
- ¡Quita de ahí, hombre! No sería mal imbécil.
- Pero has inutilizado a la muchacha.
- ¡Yo! ¡Qué estupidez!⁶

Un tema común en ambos autores es el de la naturaleza contradictoria. Según Unamuno los seres humanos nos constituimos por principios opuestos, pues somos un alma encerrada en un cuerpo; no somos seres acabados, y por eso, vivimos en una constante dialéctica; pero lo trágico no es que las necesidades nos aten al cuerpo, ni que las pasiones alteren la dirección de nuestras acciones, sino más bien que nuestra propia naturaleza está fragmentada. Podemos movernos en ambos planos, el más alto y el más bajo; somos seres limitados, que se proyectan al infinito.

La contradicción no termina aquí; Miguel de Unamuno se refiere también a la clara oposición que existe entre razón y sentimientos, entre nuestra experiencia del mundo y nuestras ideas sobre el mismo.

⁴ Unamuno, *Niebla*, *op. cit.*, p. 152.

⁵ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, *op. cit.*, p. 79.

⁶ *Ibid.*, p. 92.

Unamuno se inclina más por los sentimientos y esto se debe a que la razón por sí sola le parece insuficiente. El filósofo español plantea que la razón es lo opuesto a la vida; la razón, en su opinión, da muerte a la vida. En sus palabras:

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida.⁷

La crítica de Pío Baroja a la confianza ciega en la razón no sólo hace referencia a la ciencia, sino también apunta a un estancamiento del conocimiento, porque éste termina reduciéndose a la repetición de ciertos modelos obsoletos. Desde su perspectiva, la ciencia fracasa y por tanto el progreso que le adjudicamos no es más que una ilusión. Un claro ejemplo de esto es el momento en que muere el hermano menor de Hurtado, a pesar de todos sus esfuerzos por salvarlo:

Andrés escribió a su padre y a Margarita. Cuando recibió la carta de su hermana, pudo seguir la marcha de la enfermedad de Luisito. Había tenido una meningitis tuberculosa, con dos o tres días de un período

prodrómico, y luego una fiebre alta que hizo perder al niño el conocimiento; así había estado una semana gritando, delirando, hasta morir en un sueño.⁸

La reflexión sobre la existencia se conecta con el tema de la personalidad. Al respecto, Unamuno sugiere que no sólo se trata de averiguar qué somos, sino quiénes somos. Para él la pregunta correcta no es ¿qué es el hombre?, sino ¿quién soy yo? El primer síntoma de este cuestionamiento es la angustia que sentimos frente al abismo de la propia existencia.

En Pío Baroja el descubrimiento de la personalidad nos pone a prueba, pues dudamos sobre el camino que debemos tomar. Este conflicto se nos presenta de forma palpable en la lucha interna que lleva a cabo Hurtado para establecer su lugar en el mundo. Lo particular de dicho personaje consiste en que se muestra en constante batalla con el mundo, pero sobre todo con los otros. El choque entre su personalidad y la de los demás resulta inconciliable.

Hurtado no se siente identificado con prácticamente nada ni nadie y esto nos revela el lugar de la soledad en la construcción de nosotros mismos:

⁷ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 1964, Buenos Aires, Losada, p. 85.

⁸ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 153.

NOTAS

Para llegar al nuevo cuarto de Andrés había que subir unas escaleras, lo que le dejaba completamente independiente [...] Allí se encontraba a su gusto, solo; decía que estudiaba mejor con aquel silencio; pero muchas veces se pasaba el tiempo leyendo novelas o mirando sencillamente por la ventana.⁹

Claro que esta búsqueda por la soledad no sólo se debe a la profunda necesidad de introspección que siente Andrés Hurtado, sino también al hecho de que su relación con la sociedad lo obliga a aislarse. No puede sentirse identificado con nada externo, de hecho lo que está fuera lo suele percibir de forma hostil y desgarradora. Tal escisión hace que se retraiga, que el único lugar donde encuentre refugio sea él y por esta razón se vuelve tan ensimismado.

Sólo respondiendo a la cuestión sobre la identidad podremos establecer una dirección en nuestra vida. Para Miguel de Unamuno la duda es aquello que nos motiva a dar el gran paso, después del cual no hay marcha atrás.¹⁰ El peso de la existencia puede

⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰ El filósofo español nos muestra que la duda es el detonante de la reflexión, pero, sobre todo, nos plantea que la duda es condición necesaria del pensamiento. De algún modo, Unamuno sugiere que somos escépticos por naturaleza y esto se debe al hecho mismo de que somos conscientes de nuestra propia existencia. Así, nos presenta una dialéctica que va de la estaticidad de lo conocido al dinamismo producido por la inquietud de la

ser terrible, lo que nos recuerda la constante agonía en la que se encuentra Augusto; agonía causada, en último término, por el escepticismo¹¹ que profesa hacia su persona:

– Yo por lo menos sé de mí decirte que una de las cosas que me da más pavor es quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acabo por dudar de mi propia existencia e imaginarme, viéndome como otro, que soy un sueño, un ente de ficción...

– Pues no te mires así...

– No puedo remediarlo. Tengo la manía de la introspección.¹²

De aquí que nos resulte tan terrible dejar de ser, dejar de existir. Para Unamuno la personalidad es lo esencial de cada hombre; por eso nos resulta inconcebible nuestra propia muerte. Al filósofo español le parece absurda la negación de uno mismo

duda: “Y pensar es dudar y nada más que dudar. Se cree, se sabe, se imagina sin dudar; ni la fe, ni el conocimiento, ni la imaginación suponen duda y hasta la duda las destruye, pero no se piensa sin dudar. Y es la duda lo que de la fe y del conocimiento, que son algo estático, quieto muerto, hace pensamiento, que es dinámico, inquieto, vivo”, Unamuno, *Niebla*, *op. cit.*, p. 223.

¹¹ En el caso de Baroja no podríamos hablar tanto de un escepticismo, sino más bien de un desencanto de la humanidad. Hurtado no duda de su propia existencia, sino que más bien pierde la fe en los demás. No es el abismo interno lo que le resulta terrible, sino el abismo externo. Será una clara diferencia entre el planteamiento de Baroja y el de Unamuno.

¹² Unamuno, *Niebla*, *op. cit.*, p. 210.

e inclusive el hecho de que alguien desee ser otro:

Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. Querer ser otro es querer dejar de ser uno el que es. Me explico que uno desee tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro, es cosa que no me la explico.¹³

Dicho escepticismo no es un planteamiento alejado de nosotros mismos, no es un conflicto fingido, sino el resultado de la propia existencia. El filósofo español no considera que nuestra capacidad racional nos lleve a un escepticismo intelectual, sino que dicho escepticismo se deriva del choque entre la estaticidad del pensamiento y el dinamismo inherente a la vida. Así lo expresa Augusto:

No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo,

nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.¹⁴

De aquí se desprende lo que Unamuno ha denominado como el sentimiento trágico de la vida: se trata de esta resistencia, de esta escisión entre nuestro deseo de supervivencia y los límites de nuestra propia naturaleza. Lo más difícil es resignarnos. ¿Cómo aceptar el hecho de que algún día dejaremos de vivir, si lo propio es la existencia? Este es el camino por el cual Unamuno llega al problema de la inmortalidad del alma y así se cuestiona sobre la vida futura.

Por el hecho de ser mortales nos aferramos a la vida, pero sobre todo desarrollamos un enorme anhelo por mantenernos en ella, de ahí nuestra búsqueda de eternidad:

¡Eternidad! ¡Eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real.¹⁵

Tal deseo de permanencia no debe entenderse simplemente como continuidad física y temporal, sino como continuidad espiritual. De hecho éste es uno de los puntos clave del plan-

¹³ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

NOTAS

teamiento de Unamuno, pues para él lo que justifica la vida es la muerte. Gracias a que somos conscientes de que vamos a morir, la vida adquiere un nuevo sentido; podemos decir, incluso, que es entonces cuando todo adquiere sentido.

Al respecto, encontramos una clara diferencia entre el planteamiento de Unamuno y el de Baroja. Para este último no existe nada más allá de la vida terrena. Baroja nos habla continuamente de este problema y no entiende a la muerte como aquello que da sentido a la vida, sino como una parte más de nuestra condición existencial.

Para Pío Baroja la muerte no es más que un obstáculo para los seres vivos; por eso cree que podemos desdeñarla. En las novelas de Baroja encontramos continuas referencias escatológicas en las que se muestra el desdén de ciertos personajes hacia la muerte:

Se contaban muchas historias como ésta, fueran verdad o no, con verdadera fruición. Existía entre los estudiantes de Medicina una tendencia al espíritu de clase, consistente en un común desdén por la muerte; en cierto entusiasmo por la brutalidad quirúrgica y en un gran desprecio por la sensibilidad.¹⁶

¹⁶ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 54.

Baroja realiza una conexión entre el significado de la muerte y el egoísmo individual. De aquí se desprende lo que denomina como “la crueldad universal” y consiste en que los individuos solamente ven por sí mismos, sin importarles perjudicar a los otros. La muerte se justifica como un medio para continuar con la existencia, como parte de un ciclo que no se dirige hacia ninguna parte. En consecuencia, la vida en general, y la existencia humana en particular, se vuelve una lucha feroz por la supervivencia; por lo que, en tal estado de cosas, el más fuerte y el más capaz será el que permanezca:

Todo lo que vive tiene un proceso para apoderarse primero del espacio, ocupar un lugar, luego para crecer y multiplicarse; este proceso de la energía de un vivo contra los obstáculos del medio, es lo que llamamos lucha. Respecto de la justicia, yo creo que lo justo en el fondo es lo que nos conviene. Supón en el ejemplo de antes que la hiena en vez de ser muerta por el hombre mata al hombre, que el árbol cae sobre él y le aplasta, que la araña le hace una picadura venenosa, pues nada de eso nos parece justo, porque no nos conviene.¹⁷

Baroja no sugiere en ningún momento que exista algo más allá y

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

por tanto elimina cualquier noción de trascendencia. Por otro lado, establece que la vida tiene sentido en sí misma y que no podemos imponerle una finalidad externa. De aquí su fuerte crítica a cualquier tipo de universalización, de la cual se sigue su conclusión de que la idea de justicia no es más que una ilusión:

La naturaleza es lo que tiene, cuando trata de reventar a uno, lo revienta a conciencia. La justicia es una ilusión humana; en el fondo todo es destruir, todo es crear. Cazar, guerrear, digerir, respirar son formas de creación y destrucción al mismo tiempo.¹⁸

De esta forma nos enfrentamos al tema del suicidio, presentado como una alternativa a este ciclo sin fin, a este destino trágico del hombre. Para Baroja, el suicidio nos pone frente al poder de la libertad, pues a pesar de lo consternante que resulte tomar esa decisión, se nos revela que la continuidad de la existencia está en nuestras manos:

Andrés se había envenenado. Sin duda, la rapidez de la intoxicación no produjo convulsiones ni vómitos. La muerte se había sobrevenido por parálisis inmediata del corazón.

¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

—Ha muerto sin dolor —murmuró Iturrioz—. Este muchacho no tenía fuerza para vivir. Era un epicúreo, un aristócrata, aunque él no lo creía.

—Pero había en él algo de precursor —murmuró el otro médico.¹⁹

Es necesario recalcar que ambos escritores presentan un claro existencialismo, mediante el cual buscan responder a la crisis de su tiempo, pero más allá de limitarse a establecer un planteamiento abstracto, tratan de hallar una salida personal. Los dos desean resolver el problema de la existencia individual, aunque nos llevarán a conclusiones distintas.

Por su parte, Miguel de Unamuno, nos presenta un planteamiento ético, donde la creencia en una vida futura implica una relación de responsabilidad respecto de nuestras acciones. Así, la moral nos revela su verdadero fundamento, es decir, la inmortalidad del alma. No todas las acciones son equiparables; no todo comportamiento está justificado. Por esta razón Unamuno nos muestra una postura ética que incluye la esperanza en una vida futura:

Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última e irremediable incertidumbre, de

¹⁹ *Ibid.*, p. 292.

NOTAS

la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquélla, y es el mártir el que hace la fe más que la fe el mártir. No hay seguridad y descanso —los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa— sino en una conducta apasionadamente buena.²⁰

De aquí que el filósofo español no sólo realice un planteamiento antropológico; sino que, una vez establecido qué es el hombre, se cuestiona sobre el modo en que hemos de conducirnos y sobre la dirección que han de tomar nuestras acciones.²¹ Unamuno pretende encontrar un equilibrio entre las diversas facultades, los deseos y los principios que nos constituyen. En esta medida propone una vía intermedia entre el racionalismo y el fideísmo, tratando de conciliar ambas posturas. En esto consiste, precisamente, su propuesta dialéctica. Gracias a ella no se logra la armonía, sino la conciencia de que nuestra naturaleza es inestable, y de

que en dicha inestabilidad se funda lo esencial de la vida humana.

Me parece que en el fondo este escritor vasco deja lugar para la esperanza y, por tanto, para una salida positiva. Sin embargo, su respuesta no es terminal, y esto se debe al hecho mismo de que lo característico de la dialéctica no es la estaticidad. No se trata de alcanzar un estado total de equilibrio entre nuestros principios contrarios sino, más bien, de no renunciar a ninguno de ellos.

En el caso de Pío Baroja, éste se acerca más al nihilismo, al plantear un existencialismo radicalizado que reduce la vida humana a su estado más primitivo. Lo llamativo de su postura radica en que da un cierto lugar a la esperanza, encarnada en la figura de Andrés Hurtado, quien a pesar de ser consciente del destino trágico del hombre, sigue luchando en contra de la falta de valores y el egoísmo.

En este mismo sentido se nos presentan algunos personajes de *El árbol de la ciencia*, como el caso de Lulú, la única por quien Andrés experimenta cierta simpatía y afinidad en el modo como comprende la sinceridad, la honestidad y la lealtad. Así la describe el narrador:

En el fondo de su falta de ilusión y de moral, al menos de moral corriente, tenía esta muchacha una idea muy humana y muy noble de

²⁰ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 227.

²¹ Por ello, el planteamiento de Unamuno es profundamente ético, pero sobre todo muy personal. La crisis interna se refleja por medio de la crisis externa y viceversa. Por esta razón el filósofo español no puede alejarse de la realidad social que lo rodea, al mismo tiempo que busca encontrar un camino propio. El existencialismo ético presentado por Unamuno no es un existencialismo aislado, sino que implica una conexión con los demás.

las cosas. A ella no le parecían mal el adulterio, ni los vicios, ni las mayores enfermedades; lo que le molestaba era el doblez, la hipocresía, la mala fe. Sentía un gran deseo de lealtad.²²

Por esta razón queda claro que para Baroja los individuos pueden experimentar cierta intuición respecto a lo bueno y lo malo, independientemente de lo absurdo, que le resulta la existencia de una serie de ideas reguladoras y de parámetros de conducta. Por supuesto, al final Andrés Hurtado no logrará cambiar

nada, pero luchará en todo momento hasta su muerte.

Así, Baroja nos muestra lo importante que es la individualidad, independientemente de que sea posible o no lograr una identificación con los demás. Para este escritor español, el conflicto también permanece abierto; y es justo en esta escisión donde radica lo trágico de la vida: en la abismal distancia entre unos y otros, cuya consecuencia más terrible consiste en la imposibilidad de conciliar los ideales personales con la condición humana.

²² Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 110.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Luis Xavier López Farjeat, *Filosofía árabe islámica*, 2007, México, Publicaciones Cruz O., S. A., México, 164 p.

RECEPCIÓN: 16 de mayo de 2008.

ACEPTACIÓN: 21 de agosto de 2008.

Durante años, la filosofía árabe permaneció a la sombra de la Europa. Occidente tenía los derechos de la filosofía. Esta consideración secundaria, sin embargo, nunca correspondió con los hechos históricos. La filosofía islámica es una tradición de pensamiento que se ha granjeado un lugar en la Historia por mérito propio. La filosofía islámica no es ninguna extravagancia académica. Se trata de un campo indispensable para la comprensión de la recepción del pensamiento clásico en la Escolástica y el Renacimiento. Los autores islámicos funcionan como una suerte de peldaño entre la filosofía clásica y el Medioevo. Su estudio se ha convertido en una parada obligada para cualquier *Scholar* interesado en el pensamiento cristiano.

La filosofía árabe islámica exige involucrarse con la historia de una cultura, que aunque emparentada con la nuestra, utiliza otras categorías. Basta pensar, por lo pronto, en su escritura, tan alejada de las lenguas romances.

López Farjeat establece el estado de la cuestión en las primeras páginas: “el islam es algo más que un fenómeno exclusivamente religioso: es una cultura” (p. 5). La sentencia no es menor. Cuando se reduce el Islam a un asunto religioso no se le hace justicia a su importancia filosófica. Pensémoslo desde la perspectiva occidental: así como el Cristianismo impregnó la vida política, social, artística, filosófica de toda una región, así el Islam hizo lo propio en otros lares. Lo religioso, en ambos casos, aunque medular, no es lo único. Salgo al paso de un malentendido: el Islam no es una antítesis del cristianismo y de Europa. La historia de las grandes culturas se parece más

RESEÑAS

al entrelazamiento de varios cabos en una sola cuerda que a una lucha de antagónicos. No obstante, las marcadas diferencias entre una y otra tradición, los temas filosóficos son los mismos. La retroalimentación entre el Islam y el cristianismo no es poca. Se trata de culturas hermanas que desde el inicio se vieron obligadas a convivir, y cuyas diferencias se acentuaron a raíz de los conflictos bélicos y políticos

Farjeat subraya esta dialéctica enfatizando la injerencia oriental en el Medioevo europeo, pero evita la elaboración de antinomias culturales, tan de moda en estos tiempos. Las filosofías islámica y cristiana no deben concebirse como tradiciones enemigas. Ambas beben de las mismas fuentes. Existe un hilo conductor: la filosofía griega; éste atraviesa tanto al pensamiento árabe islámico como al cristiano y los mantiene en una misma línea cronológica y temática.

Filosofía árabe islámica es un libro breve, amable y con gran valor para la historia de la Filosofía. El primero de los capítulos es una introducción al Islam: historia, principios doctrinales, costumbres religiosas, composición étnica y origen de su filosofía. Resalta la puntualidad de la introducción frente a la complejidad y magnitud del tema. De manera sencilla Farjeat dibuja el horizonte sobre el que después se moverá; ubica al lector dentro de las coordenadas donde se desarrolla la filosofía árabe. En este primer capítulo, llama especialmente la atención, un advertencia sobre la génesis de la Filosofía en el mundo árabe: a diferencia de lo ocurrido en la filosofía helénica, resultado de un genuino y natural interés por conocer las causas del universo, amor ínsito en los griegos a la sabiduría, “la filosofía árabe-islámica se inicia a partir de que los musulmanes conocen la filosofía griega”; “no es una actividad especulativa que surge de la curiosidad natural del ser humano” sino una “disciplina que se ‘hereda’ o ‘descubre’” (p. 12) a partir del contacto con el mundo griego. Esto adelanta ya el perfil de la filosofía islámica: una tradición, principalmente *co*-mentadora. De donde no se sigue que dicha filosofía carezca de aportaciones propias o que se trate de una simple paráfrasis del pensamiento griego al mundo oriental. Estamos frente a una tradición filosófica que nace *con ocasión de* la griega. Es decir, existe un antecedente a la tradición filosófica oriental que marca, en buena medida, la pauta y el tenor de sus tesis.

López Farjeat cierra esta primera parte con el tema del sabio y la sabiduría en el Islam. Acto seguido, en el capítulo titulado *Árabes, la ciencia y la filosofía* continúa desmadejando el fenómeno de la filosofía islámica en sus componentes. Da cuenta del esmerado cultivo de las ciencias por parte

de los árabes, no sin antes reconocer una eminente inspiración en los saberes griegos. Inspiración que, en sentido alguno, conlleva una connotación plagia-ria o peyorativa. La influencia del pensamiento helénico en el conocimiento árabe no resta ningún mérito a los avances científicos, médicos, matemáticos y filosóficos de Oriente; de la misma manera en que la posterior influencia árabe en la Baja Edad Media tampoco demerita los esfuerzos personales de Tomás de Aquino o Alberto Magno. En cualquier caso, los científicos árabes sofisticaron y refinaron el conocimiento matemático, médico, astronómico de los griegos. Muestra de ello son los catálogos o *Fihrist*: registros de los tratados científicos que existían en aquél entonces que revelan, no sólo traducciones, sino documentos originalmente árabes.

El eslabón entre la cultura griega y los árabes fueron los sirios. “Si bien es cierto que éstos no aportaron un pensamiento propio, fueron los traductores, conservadores y transmisores de la filosofía griega.” A partir del siglo X, los árabes se hacen del monopolio de las traducciones –por decirlo de alguna manera– y nace, entonces, una tradición de importantes traductores y comentaristas: ibn Bitriq, Abu Bishr Matta, Abu Zakarya, entre otros. Pero, repito, la filosofía árabe fue mucho más que un selecto grupo de traductores. En el fondo, la filosofía árabe “se caracteriza por su intensidad dialógica con Platón y Aristóteles” (p. 19). Estamos ante una serie de filósofos que dieron una interpretación propia al pensamiento helénico y que leyeron críticamente a los grandes pensadores griegos. Especialmente elocuente es la aproximación árabe a Platón. Al-Fârâbî, por ejemplo, “piensa que el tema capital de la filosofía platónica es la felicidad” (p. 29). En contraposición al estudio de la ontología platónica y el mundo de las ideas, al-Fârâbî hace una lectura ética del filósofo; establece un orden en la lectura de los *Diálogos* para la comprensión del sistema platónico. Esta aportación árabe no sólo difiere de la occidental, sino que arroja nuevas luces sobre textos como el *Teeteto* y el *Timeo*, usualmente leídos desde una óptica metafísica. Los árabes reinterpretan a Platón con un cariz más ético –no sin que esto descansa en una curiosa mezcla aristotélico-platónica.

Al final de este capítulo, se realiza un nuevo recorrido temático a través de la recepción de Aristóteles. Al-Fârâbî sirve de atalaya para la disección del *corpus*. A este respecto, el árabe, apunta Farjeat, toma algunas licencias exegéticas como la división de las ciencias en naturales y humanas, y deduce las consecuencias de tal división. La lectura árabe no es radicalmente distinta de la hecha por los comentaristas europeos; no obstante, existen glosas significativas que revelan los intereses y preocupaciones de los intérpretes

RESEÑAS

árabes. Las obras lógicas del Estagirita fueron muy populares en el mundo árabe. La necesidad de empalmar en un solo discurso los asuntos religiosos y políticos impulsó el estudio de las obras lógicas.

El capítulo tercero es un concentrado de los principales pensadores árabes. Este capítulo, me parece, representa la mayor exigencia filosófica para el lector. Aunque Farjeat mantiene el estilo afable y fresco, en estas páginas lo histórico pasa a segundo término y cede paso al examen especulativo de las tesis filosóficas de Al-Kindî, Al-Fârâbî y Avicena. El autor sintetiza magistralmente el pensamiento de cada uno de estos filósofos. Deja ver el esqueleto de su pensamiento y esboza, puntualmente, los principales problemas de los que se ocupan. No resisto la oportunidad de mencionar una virtud más del texto: el orden. Se agradece la exposición sistemática y fluida a lo largo del libro.

Estos primeros filósofos árabes son sometidos a un escrutinio que arroja interesantes conclusiones sobre las semejanzas y diferencias entre ellos. Desde Al-Kindî se barrunta la idea de una armonía entre filosofía y religión, esto es, la existencia de una sola verdad a la que se accede por diferentes caminos. Esta idea, que para los occidentales evoca la doctrina tomista de la armonía entre fe y razón, es una afirmación de cepa islámica. Los *preambula fidei* del cristianismo romano tienen un cuño árabe. Si bien este problema se trató en la patrística, la filosofía árabe impulsó decididamente el proyecto de armonizar el pensamiento helénico con una religión revelada.

162

Otro lugar común en estos tres pensadores árabes es la usual división entre saberes práctico y teórico. Desde los griegos, efectivamente, teoría y praxis era una primera clasificación del conocimiento. Los árabes retoman este criterio en su aproximación a la filosofía, aproximación que, por cierto, seguirá un derrotero semejante al de los helénicos: la subordinación de los saberes prácticos a los teóricos. En la filosofía árabe, recordemos, existe un profundo interés por justificar y dar consistencia a la doctrina revelada. De ahí que, en un primer momento, las tesis neoplatónicas fueran mejor recibidas en la cultura islámica y provocaran, entonces, una lectura platonizante del *corpus* aristotélico.

López Farjeat insiste en que, desde sus comienzos, la filosofía islámica fue más que una tradición de traductores. Tanto Al-Kindî, Al-Fârâbî y Avicena son filósofos en el sentido más antiguo de la expresión: amantes de la sabiduría. No obstante su innegable labor de traducción y comentarios, cada uno de ellos configura un pensamiento propio que va de la mano con el pensamiento clásico, pero que cada quien enriquece a su modo. Al-Kindî,

mediante una clara impronta teológica; Al-Fârâbî mediante el celeberrimo catálogo de las ciencias y su importante incursión en la filosofía política, inspirada en la *República*; y Avicena con su modelo metafísico emanacionista de raigambre neoplátonica. Todos ellos, sin embargo, son movidos a filosofar por un interés común: Dios, que determina su quehacer especulativo.

Llegamos así a la segunda generación de pensadores islámicos: los occidentales. López Farjeat dedica el cuarto capítulo de *Filosofía árabe islámica* a la exposición de los filósofos islámicos “cuya propuesta nace ya en Occidente, concretamente en al-Andalus” (p. 14). El asunto no debe extrañarnos. Durante años, algunas regiones de Europa fueron territorios dominados por civilizaciones islámicas. España destaca sobre todas ellas. Desde aquellas latitudes, al-Andalus llegó a ser un nicho de importantes filósofos y pensadores árabes. López Farjeat aborda este capítulo con el mismo espíritu que los anteriores, cuidando de no caer en discusiones sumamente especializadas y limitándose, en cambio, a revisar la fotografía entera de la filosofía islámica. Ibn Masarra es el primero en el orden. Sus aportaciones a la mística cristiana e islámica son la nota fundamental del nacido en Córdoba. Le sigue Ibn Hazam a quien, reconoce Farjeat, suele considerársele no tanto un filósofo sino un teólogo. El asunto fe y razón ocupa la mayoría de su pensamiento. Sin embargo, dijimos líneas atrás, esto es una constante en la filosofía islámica y sería un error valerse de ello para descalificarla —a final de cuentas, estamos ante un problema perenne de la filosofía.

Destaca en esta categoría, la figura de Avempace. No sólo por su importancia, sino porque en, cierta medida, representa un punto de inflexión en la filosofía islámica: “las preocupaciones intelectuales de Avempace”, escribe López Farjeat, “están completamente vinculadas con el ideal de la vida humana” (p. 105). El tema de Dios sigue siendo capital para Avempace. Sin embargo, en él aparece un intento por hacer que la filosofía práctica incida en la vida práctica, empresa que apenas discretamente se atisbaba en el pensamiento de Al-Fârâbî. La filosofía para Avempace cumple cierta función catártica y de autoconocimiento. La travesía hacia el interior de cada uno tiene por objeto develar la espiritualidad de los hombres. Este énfasis en la vida práctica no conculca el orden de las ciencias teóricas y prácticas. El interés de la filosofía en lo humano no basta para hacer de ésta una ciencia práctica. Se mantiene como un saber teórico, pero que apunta, en última instancia, a afectar la vida de los seres humanos. Se vislumbra un desprecio de la materialidad en aras de lo espiritual. El tema de la felicidad cobra especial trascendencia para su propuesta ética y política. Surge así una filosofía más

RESEÑAS

preocupada por las facultades humanas; aparecen tesis llamativas como un especial giro en la consideración del intelecto agente como experiencia de la felicidad. Sobra decir que el tema de lo divino aún ocupa un lugar privilegiado, especialmente en su relación con el hombre.

Finalmente, toca el turno a Ibn Tufayl, quien se presenta como una especie de síntesis entre Avicena y al-Gazâlî en su peculiar estilo narrativo. Este segundo grupo de pensadores islámicos resulta aún más fascinante porque llevan sobre sus hombros ya no sólo la filosofía griega, sino también a los primeros filósofos árabes. Por ello, no sólo dialogan con la tradición helénica, sino que corrigen y confrontan a sus antecesores islámicos. En otros términos, desde que la filosofía árabe se traslada a Occidente, los filósofos islámicos han de ocuparse de dos frentes: Grecia y Oriente.

Así ocurrió con el más famoso de los pensadores árabes, Averroes. El Comentador, como se le conoció en la escolástica, fue el filósofo islámico más popular e importante de su tiempo. En su faceta de comentarista de Aristóteles, Averroes fue el interlocutor de los pensadores cristianos. Sus aportaciones le merecen un lugar entre los filósofos clásicos. Si los pensadores de al-Andalus ya lidiaban con una cierta tradición de filosofía árabe, Averroes nace en el seno de una tradición consolidada. No es casualidad que en sus obras aparezcan “algunas críticas contra otras interpretaciones, como las de al-Fârâbî y Avicena. Averroes pretendía recuperar la pureza del aristotelismo y eliminar los resquicios platónicos que había en aquellos” (p. 122). La figura del Comentador tiene un peso específico en la filosofía islámica, pues supo aprovechar las ventajas de su tiempo. Conoció a detalle las obras de los filósofos griegos, los comentarios respectivos y las obras de sus antecesores árabes. Y lo más importante: capitalizó en su propuesta todo este bagaje. López Farjeat dedica el último de los capítulos a la exposición de este gran filósofo. Si bien no escapa a su mirada su labor de comentarista, Farjeat repara, primordialmente, en las tesis de Averroes. En esta misma línea, el autor no se enreda en discusiones periféricas como el llamado *averroísmo latino* —la existencia de dos verdades: la de la fe y la de la razón. Se limita a decir que este averroísmo no es fiel al supuesto fundador: “esta teoría de la doble verdad es deformación del averroísmo: Averroes era un hombre religioso que se atuvo siempre a los dictados de su fe” (p. 124). López Farjeat se avoca al estudio de la relación entre Averroes y los otros filósofos árabes (*i.e.* Avicena, al-Fârâbî y al-Gazâlî), con el cristianismo (Miguel Escoto, Juan Hispano, Tomás de Aquino) y explica las tesis verdaderamente averroístas.

Siguiendo el proyecto de Avicena, Averroes dedica varios textos a la psicología humana y al estudio de sus facultades. Destacan, por ejemplo, sus aportaciones en el tema de la imaginación. Pero tal y como ocurrió con los otros, al final, el tema de Dios ilumina el resto de su pensamiento. El estudio de este último capítulo resulta breve, envidiablemente conciso. Sorprende cómo en pocas páginas, el autor consigue dibujar buena parte del pensamiento averroísta, sin caer nunca en lo epidérmico.

Filosofía árabe islámica es un estupendo estudio introductorio al pensamiento árabe. López Farjeat sintetiza en escasas páginas el contexto y pensamiento de la filosofía islámica. Dicho de otra manera, *Filosofía árabe islámica* tiene el encanto de la sencillez y claridad. El autor no se pierde en la erudición y ofrece un libro asequible para cualquier lector que aporta una comprensión basta y suficiente sobre la grandeza oriental. Simultáneamente, *Filosofía árabe islámica* constituye no sólo el bosquejo de una tradición de pensamiento, comúnmente olvidada, sino una excelente plataforma para la investigación filosófica. Además de realizar un sucinto recorrido por el Islam, el libro deja abiertas las puertas para un estudio especializado: subraya los temas de interés, problemas filosóficos, principales autores, fuentes bibliográficas y tiende los puentes necesarios para conectar con la filosofía occidental.

HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN
Facultad de Filosofía,
Universidad Panamericana

RESEÑAS

Antonio Ortuño, *Recursos humanos*, 2007, España, Anagrama, 177 p.

RECEPCIÓN: 15 de agosto de 2008.

ACEPTACIÓN: 18 de septiembre de 2008.

Desolación, sabrosa desolación

Antonio Ortuño, al hablar sobre su novela *Recursos humanos*, en entrevista radiofónica con Paola Tinoco para Radio Efímera, dijo que “el resentimiento funciona como la composta que apelmaza todas las ideas del personaje principal, Gabriel Lynch”. Y es verdad; el resentimiento para Lynch es “el combustible con el que retuerce las cosas para justificarse como una víctima”. *Resentir* que el jefe tenga mejor trabajo, mejor mujer (en este caso, la ex mujer de Lynch) y mejor auto (por no decir *un* auto), son el motor de las atrocidades que comete el personaje principal.

Ortuño vende un producto difícil de cotizar en el mercado: la desolación, sentimiento que deja *Recursos humanos* al terminar de leerla. No hay duda, queda un sabor de repudio en el lector, pero no es desagradable: incluso podría decirse que sabe bien. Ni hablar, ahora se disfruta la desgracia; nos agrada ver la cuita ajena y qué mejor si es provocada. Es el punto en el que Ortuño nos cautiva: en Gabriel Lynch se ve reflejado lo más oscuro de nosotros, todas nuestras manías y, por supuesto, las envidias que nos corroen. Se desarrolla cierta empatía del lector hacia Lynch, que hace realidad todo lo que jamás nos atreveríamos a hacer, como incendiar el automóvil del jefe, por ejemplo.

Probablemente, si encontramos esta novela en los anaqueles de una librería, no llamará la atención (a menos que pueda interesar que fue finalista del Premio Herralde 2007 o, en su defecto, que se conozca de antemano la obra de Ortuño); pasará inadvertida por el título: *Recursos humanos*, vocablos que ahora son tan intrínsecos a la vida cotidiana, pero que no pasan de ser

un lugar común. Nos parece, en efecto, algo trivial, una idea inherente al sistema, pero carecemos de capacidad suficiente para poder comprenderla; sin embargo, la novela de Ortuño no podría tener otro título. Esboza lo terrible que es el mundo oficinista, desde el ambiente hasta la competencia que subyace en él. Y no hay mejor expresión para definirlo: ‘lugar común’ lóbrego por lo demás.

A pesar del medio en el que se desarrolla la historia, jamás se trabaja. Es una historia de oficina, incluso de oficinistas, no de trabajo. Este libro explora ese mundo, ácida y minuciosamente, dejando entrever la gran pesadilla que es el espacio laboral y lo que conlleva: las relaciones entre jefes, empleados, secretarías (un universo alterno dentro de la oficina) y los desempleados.

Lynch aprendió, por estudiar en ‘escuela numerada’, a demostrar humildad y resignación ante todo, o al menos eso dice. Lo cierto es que Gabrielito Lynch (como lo llama Mario, su jefe) no tiene nada ni de humilde ni de resignado, pues él toma las riendas de su vida laboral. Se justifica, en todo momento, al relatar lo mala que ha sido su vida; pero es él, solamente él, el responsable de todos sus actos. En sus palabras: “He vivido como si fuera hijo secreto de un rey, en espera de que algún cortesano me rescate. Claro que nadie me rescató; nadie rescata a nadie.”

Ortuño presenta a Lynch como un haz de contradicciones (como cualquier ser humano); no obstante, lo exagera. Se supone que en un principio es un ser resignado, sumiso y humilde, pero siempre fue una mente artera, dispuesta a hacer lo necesario para poder alcanzar lo que se propone. Además del odio, la oficina y el resentimiento, hay otro factor que se repite, constantemente, a lo largo del libro de Ortuño: la Biblia. Desde el epígrafe, el lector encuentra citado el Génesis, 28:12, versículo al que se hace referencia, infatigablemente, en la historia de Gabriel Lynch: ángeles (Gerentes) que suben y bajan por una escalera que se apoyaba en tierra (el segundo piso, de supervisores) y tocaba el cielo (el tercer piso, de directivos). Asimismo, la historia está cubierta de referencias al capítulo 32, también del Génesis, que relata la victoria de Jacob (ser humano sencillo y corriente) sobre un ángel (ser divino y perfecto). En *Recursos humanos*, Lynch se presenta como Jacob y Mario como el ángel, en una lucha que Gabriel, en un principio, jamás aspiraría a ganar.

Ésta es la historia del odio de Gabriel Lynch, pero el amor (¿o desamor?) no se salva de ser trazado dentro de esas páginas. “Enamorarse es una inconveniencia”, apunta Lynch. Y, precisamente, es lo que sucede en esta historia —ya se dijo que es de odio, no de amor—, pues todo lo relacionado con el amor

RESEÑAS

termina en cataclismo. Pero como sucede en la vida, al final, amor y odio (aunque Lynch intente separarlos) son dos caras de la misma moneda.

Esta novela desoladora es sencilla y está escrita con una prosa estilizada. Narrada a dos voces, la de Gabriel Lynch y Mario, *Recursos humanos* se presenta como una incursión en el odio mismo, el odio puro. El joven escritor mexicano creó algo que destaza hasta los entresijos más escondidos del alma, pero que satisface hasta los huesos. Es, sin duda, una novela violenta que resulta una gran opción para quien gusta de lo perverso, perturbador y, en definitiva, lo desolador.

RAÚL BRAVO ADUNA
Coordinador General de la
Conferencia Mariano Otero, A. C.

Paolo Zellini, *La rebelión del número*, 2007, Madrid, Sexto Piso, 280 p.

RECEPCIÓN: 11 de marzo de 2008.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

A finales del siglo XIX, Nietzsche cuestionó el contraste entre apariencia y cosa en sí como hecho del mundo, reinstaurándolo sólo como una hipótesis esencial para nuestra construcción y experiencia del mundo. Para esta visión la voluntad teórica, que crea causas finales, no se aparta del pensamiento común y biológico que, como centro de irradiación creadora, extrae de sí lo eterno y universal, ilusiones metafísicas que no son anteriores a su propia representación y que forman parte de una realidad que se evapora. Paolo Zellini, en su último libro *La rebelión del número*, invita a continuar esta reflexión en el marco de la discusión que en el Segundo congreso de las matemáticas en París, en 1900, postuló a la matemática como un ejercicio demiúrgico donde los números son creación de la mente humana, resultado de elecciones voluntarias no condicionadas del todo por lo natural.

Nacido en Trieste en 1949, matemático y profesor en la Universidad de Roma, autor de otras dos obras como *Gnomon* y *Breve historia del infinito*, libro éste que Calvino considera una de sus mejores lecturas, Zellini nos narra esta vez la historia contemporánea de las matemáticas, abordando el problema del número desde una peculiar postura que, mediante analogías filosóficas y literarias, analiza el descubrimiento del transfinito, de las funciones irregulares y de las geometrías no euclidianas como una intromisión de la escandalosa imprecisión del *pathos* en el ideal de la objetividad. A través de figuras de la talla de Dedekind, Cantor y Gödel, el matemático italiano estudia el desarrollo de una metafísica de la imaginación donde la matemática se concibe como un trabajo creativo que no puede adecuarse a verdades lógicas preconstituidas, sino que determina permanentemente nuevas e imprevisibles verdades cuyo progreso se erige sobre el abismo de un escepticismo virtual

RESEÑAS

en donde, a decir de Fichte, “la voluntad ha apuntalado con prepotencia una realidad de fantasmas generados por el yo” (p. 30). El Congreso de París es interpretado en este libro como un acontecimiento crítico en el que el encuentro entre matemática y filosofía, entre las tesis intuicionistas y la respuesta formalista que defendía los cimientos incontrovertibles de las matemáticas, abrió paso a un *logos* emergente que daba razón a la existencia de un *positivisme nouveau*: la defensa de la independencia del espíritu en el juego del matemático, cuya actividad, alejada de la tiranía de lo externo, entraba ahora en contacto con la vida creadora, devolviendo, en un movimiento de re-ilustración, sus derechos a lo oscuro y a la paradoja.

Mediante una escritura dinámica cuyo contenido, sin embargo, no es siempre accesible, *La rebelión del número* analiza de qué modo es a la llamada ‘crisis de los fundamentos’ que la matemática debe su desarrollo en los dos últimos siglos, adquiriendo una orientación perspectivista que se acerca desde más lados al acto de voluntad del matemático en la posición de los problemas, la definición de los conceptos y la asunción de las hipótesis, con lo cual daría lugar a nuevas arquitecturas conceptuales que fragilizan la fe platonista en un mundo real de conjuntos opuesto a nuestros imperfectos y aproximados modelos. Retomando a Hobbes, para quien las leyes científicas son el efecto de una decisión, y a Spinoza, que en su *Ética* aclara que “la ley es un orden del legislador, y el orden es una declaración de la voluntad” (p. 24), Zellini pone en terreno de discusión en qué medida los datos matemáticos son hechos o nombres, convenciones libremente establecidas en un acto demiúrgico; así, el autor cita constantemente a Nietzsche –quien sostiene en sus fragmentos póstumos que “los conceptos son algo vivo, por lo tanto también algo que crece y por momentos se esfuma” (p. 94)– y utiliza la imagen de las estatuas semovientes de Platón –“mis estatuas de palabras huyen, y allá donde las ponemos no quieren estar” (p. 57)– para hablarnos de renombrados matemáticos como Poincaré, Hilbert y Lakatos, al mismo tiempo que de Musil, Schnitzler, Hölderlin y Kleist, haciendo hincapié en la forma en que el espíritu del matemático atraviesa por el mismo drama del espíritu del novelista que crea y diseña sus personajes, los cuales terminan separándose y resistiéndose a su autor con una capacidad de irradiación que dilata su ser en los momentos más imprevisibles.

Si Bergson había ya advertido que estamos comprometidos con una realidad creadora, productora de efectos, que se rebasa a sí misma, Zellini reflexiona en su último libro sobre cómo el libre arbitrio, que permite el desarrollo de la matemática, no es solamente una capacidad positiva, sino que también

posee “un elemento de riesgo y de virtual desorden, un peligroso motivo de indeterminación” (p. 28), puesto que, como señaló Brouwer, retomando la sabiduría del Vedanta, la verdad científica es una infatuación del deseo, cuyos efectos son ilusorios y cegadores. La discusión de *La rebelión del número*, en la cual el autor nos sumerge con la viveza de su prosa, se centra pues en el análisis de una revolución del conocimiento, en la búsqueda de un cambio de hábitos mentales en favor de un nuevo modo de pensar que desdramatiza la inestabilidad de los fundamentos y revaloriza la presencia de lo accidental y arbitrario como ocasión para la novedad.

A lo largo de un brioso relato, este delicioso libro, apto para el matemático, el filósofo o el literato, propone el reconocimiento de que el mundo objetivo no es la totalidad del ser y, a partir de postular la resistencia de los conceptos a un control absolutamente consciente, asume en un movimiento paradójico la facultad demiúrgica del matemático al tiempo que la revancha final del objeto sobre su presunta libertad. Zellini aunará entonces la matemática al mito para explicar la inconsistencia de todo esfuerzo por objetivar el infinito y su enseñanza se dirigirá a aprender a vivir sin fundamentos y a superar la crisis por un cambio de perspectiva que se decide por lo inexorable, interpretando la incompletitud de la aritmética como constatación del caos y del carácter pluralista del orbe intelectual, generado por la necesidad humana de un artificio mediante el cual quizás sea posible darse cuenta del orden del cosmos más allá de un caos aparente, si bien, como escribió Kierkegard, la intelectualidad padece el mismo suplicio que Tántalo: “un pensador experimenta las penas del infierno hasta que no logra alcanzar la certeza, circunscribir lo que quería saber; pero después se encuentra siempre en un nuevo punto de partida, y aun acumulando pruebas, detalles, resultados parciales, tiene siempre la impresión de que la idea verdadera, realmente concluyente, vendrá la próxima vez” (p. 182).

MÓNICA SALCIDO MACÍAS
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Monterrey, Campus Ciudad de México