

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

89

VERANO 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

89

VERANO 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,
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 por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

CORRESPONDENCIAS ESPECTRALES <i>Juan Carlos Gordillo</i>	7
SOBRE POETAS MEXICANOS <i>Juan Pascual Gay</i>	21
EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA ACCIÓN <i>Dulce María Granja</i>	51

SECCIÓN ESPECIAL

INÉS ARREDONDO: UNA ESCRITORA EJEMPLAR <i>Claudia Albarrán</i>	113
LA SONRISA DE INÉS EN MI RECUERDO <i>José María Espinasa</i>	121

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Armando Pereira</i>	127
------------------------	-----

CREACIÓN

CUENTOS <i>Juan Esmerio</i>	135
--------------------------------	-----

NOTAS

LAS HERRAMIENTAS PERDIDAS DE LA IMAGINACIÓN <i>Rollin A. Lasseter</i>	169
MARÍA ZAMBRANO: LA VOCACIÓN COMO MEDIACIÓN <i>Mariana Bernárdez</i>	179
LA LITERATURA Y SU 'RECONCILIACIÓN' CON EL LECTOR EN LA ERA TECNOLÓGICA <i>Gilberto Castrejón</i>	189

RESEÑAS

WALTER F. OTTO, <i>Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega</i> <i>Cecilia Galaviz</i>	197
BALDINE SAINT GIRON, <i>Lo sublime</i> <i>Carlos Alfonso Garduño</i>	200
ALESSANDRO BARICCO, <i>Los bárbaros</i> <i>Mauricio López Noriega</i>	203

CORRESPONDENCIAS ESPECTRALES (ENTRE DERRIDA, PABLO DE TARSO Y OTROS LECTORES)

*Juan Carlos Gordillo**

RESUMEN: Cartas dirigidas a un receptor anónimo expresan la universalidad y atemporalidad del saber humano. Pablo de Tarso y Derrida principalmente, pero también otros –Eliot, Barteby–, dialogan y encuentran más conexiones entre sí de lo que, en un análisis superficial, podría parecer.



ABSTRACT: Letters addressed to anonymous readers express both the universality and atemporality of human knowledge. Mainly found in the works of Paul of Tarsus and Derrida, but also in others –Eliot, Barteby–, there is a dialogue where more connections can be found than those apparent.

PALABRAS CLAVE: Pablo de Tarso, Derrida, T. S. Eliot, Barteby.

KEYWORDS: Paul of Tarsus, Derrida, T. S. Eliot, Barteby.

RECEPCIÓN: 17 de abril de 2008.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Redactor del Centro Alemán de Información para Latinoamérica.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CORRESPONDENCIAS ESPECTRALES (ENTRE DERRIDA, PABLO DE TARSO Y OTROS LECTORES)

26.08.07

Querida G., M., J.:

Nos escribo de pronto –por primera y única vez–, pero desde lejos parece que ya siempre escribiéndonos una segunda carta, una carta inicial; prometiéndonos una respuesta que no ha de ser definitiva y lo será –¿quién podrá saberlo nunca?– en el momento en que tú o tú o tú, seas la última o el último en recabarlas todas y leerlas y contestarnos por vez última (a alguien, a los otros dos que ya no estén aquí, a nadie –aún y siempre ahí), por vez primera.

Una carta que además nos escribo fuera de ella misma, en la que su contemporaneidad a sí, su presencia, su identidad en el espacio limitado de lo íntimo se disloca. Porque está hecha para ser leída en público sí, pero especialmente porque, fantasmas para nosotros mismos, queremos que alguien –nosotros, Derrida, Barteby, Pablo de Tarso, el nadie que escucha sin escuchar aún esta carta– nos hable a través nuestro, nos ventrilocue. Porque la carta es desde siempre un espacio privilegiado para esperar y hacer venir fantasmas. ¿Un lugar de esperanza? No lo sé, acaso sólo un artefacto espectral.

Lugar y técnica del entre, sea entre vivos, sea entre muertos –y entre éstos y aquéllos, un nosotros que deja de ser, para aparecer cuándo, cómo, ahí–. Entonces también, cierto lugar y cierta técnica de la injusticia con respecto a la ley del uno, del mismo, de la propiedad.

JUAN CARLOS GORDILLO

Resistencia del más, del movimiento inyuntivo. El vórtice de lo que está por venir, de lo que ya no existe, pero está, ahí donde no sería. La superficie, el abandono de la casa de la ley. Cierta técnica de la desnudez. Para comenzarnos de veras, para recomenzar.

Carta ésta —¿la mía?, ¿las nuestras?— de otra carta que está siempre por llegar. Noticia, por ejemplo, de un Tarso a una comunidad que no conoció —el más de uno que yo—. Roma hoy, los espectros de Roma y de Pablo en mí —¿a través de mí?—. ¿Evangelio, noticia, promesa son movimientos de inyunción? No lo sé ahora, hoy. Sé sólo ya que algo, alguien, está aconteciendo.

05.09.07

Querida M., G., J.:

Nos escribo en el temblor, en el tránsito de algún sitio a otro. Sin lugar aún. No para encontrar, sino para crear ese lugar. Para re-habilitar, re-habitar esa distancia, esa despedida que marcó ya nuestro saludo inicial, nuestra amistad. Una y otra vez desde el inicio, por primera vez escribiéndoles, dejándome escribir por ustedes. Sin lugar seguro, legal.

10

Nos escribo para escuchar, porque hubo una voz y siempre más de una cuando las escuché ayer (sean días o años ayer). Y porque sus voces me fueron prometidas, me llegaron del porvenir. Voces, sus voces, pero, ¿de quién? Porque intento no escuchar las voces que desde niño escucho. Porque no sé de dónde llegan, porque no hablo su lengua, porque las temo. Y mi temor no las aleja. Porque una voz —y más de una— me sigue asediando, acecha en el lugar donde no la esperaba aparecer. Y verme y hablar.

¿Sus voces qué lugar ocupan? —¿por qué la insistencia en señalar un lugar? Un lugar que no es tal, que opera de manera distinta, en alguna diferencia, en algún movimiento espectral—. ¿El lugar de la amistad? No lo sé. No sé qué podría llegar a ser la amistad, mientras que la nuestra se ha venido haciendo de tantas cosas. Y de tantas cartas también, de cartas como éstas, con las que nos escribo, nos escribimos.

Leerlas no fue tal. Era escucharlas, volver ahí, estar ahí. La llegada, su advenimiento en ese *ahí* nudoso de silencio y espera. Verlas llegar.

Espero verlas llegar, por ello esta carta, para que tengan dónde llegar. Para que yo me allegue a dónde. *Ahí*. En este tránsito en el que no consigo calmar el corazón. En este esfuerzo por obedecer una ley fuera de la ley. Por eso les escribo, porque no hay fuga posible fuera de esa persecución de voces. Y porque en esas voces ya no soy yo.

De nuevo aquí y por primera vez las voces advienen, no me dejan. Insisten y desajustan la paz de mi fuga. Nos escribo para declarar una persecución.

¡Qué extraña esta carta! ¿verdad? Escribo sin ver, sin leer, sin ordenar. En una presencia de mí apostada. Rota y enviada a la vez. No sé cómo escribir qué. Hablarles de una carta que comencé a leer hace unos días. Que parece haberme sido dirigida desde el principio, desde un futuro al que llegué, desde siglos y siglos detrás de mí. Y a su voz, a su mensaje se le añade una comitiva más, porque siempre son innumerables las voces –porque el número cuando una voz aparece y nos ve, es impotente y su finitud, la de las voces, es de otro material–. Un espectro más. Y ya no sé encontrar acomodo. Y se confunden los mensajes. Y temo confundirlos.

06.09.07

Querida G., M., J.:

Hoy sólo puedo decirnos esto, perdón. Estoy leyendo la Carta de Pablo a los romanos. Quiero contarles sobre la carta, sobre su belleza, sobre la confusión que me produce escucharlas hoy aquí, inmersas en el rumor de otras voces. Dentro de esos otros espectros –¿fantasmas dentro de armaduras? que son *Espectros de Marx* de Derrida. Contarnos que me parecen hablar una lengua similar y me da vergüenza pensarlo. Porque temo no haber entendido bien, ser apropiado por el instinto de comparación, por la propiedad del argumento. No me tengo mucha confianza. Y por eso les pido perdón. A ustedes y a Derrida y a Pablo y a Bartebyly y a Jesús.

JUAN CARLOS GORDILLO

Me congela la palabra perdón (y más porque son a muertos a los que les pido perdón. ¿Por qué están tan vivos entonces?).

Sólo quería contarles esto: en alguna parte del proemio de la carta, Pablo habla sobre “la obediencia de la fe” y esa obediencia puede traducirse como *someterse a la escucha*, a la escucha de la Palabra. Quien habla, quien tiene la palabra ya no es Pablo sino Jesús (ese Jesús que Pablo no conoció, que se le “apareció”, que conoció y escuchó bajo una forma dislocada de la presencia común). Someterse a la escucha de su palabra, que llega, que está aquí, ahí. Para que él hable, someterse para que advenga. Y sin que yo pueda hacerlo jurar. Conjurar. [*Enter the ghost. Exit the ghost*] ¿Dónde?

17.09.07

Sí.

Les respondo que sí. Les prometo que sí, les escribiré. Vendré otra vez a una hoja blanca.

Sí.

Pero aquí, ahora, en el mundanal ruido de la desidia, de la indiferencia, ¿cómo decir sí? ¿Cómo creer en el sí sin horizonte de espera, sin garantía de respuesta? ¿Cómo no comerciar con ustedes, con sus muertos? ¿Cómo decir sólo sí?

Observo de reojo una y otra vez la ilustración del reloj que adorna la hoja de la primera carta que me enviaste, M., un 23 de septiembre de 2000. Marca las 8:30, ¿de la mañana?, ¿de la noche? Como si esperara de ese reloj inexistente (de existencia extraña, no del todo impotente) que el mundo se detuviera, que el ruido a mi alrededor y en mi cabeza se callara. Que sólo la noche estuviera aquí, para hacerlas venir.

¿A quién le he dicho, le estoy diciendo, le diré que sí?

¿Por qué nunca he podido saltarme los detalles? ¿Por qué insisto en señalar el lugar desde el que les escribo, lo que he hecho recién? Como si preparara el escenario (un escenario en medio de ningún lugar concreto, sólo aquí: si es que alguna vez podemos decir con toda seguridad “sólo aquí”, sin sentirnos observados –¿imaginados por alguien

que ya estaba ahí desde antes?—). Como si preparara el escenario para mí, para la aparición de mi espectro... La carta me espectraliza. Creo comprender hoy eso.

Tuve que correr a poner un disco, levantar una muralla de sonidos más acordes, más cordiales. Hace tiempo no escribo escuchando algo de música al mismo tiempo. Quería escucharme —me decía. Pero no a ese muñeco de la interioridad moderna, ése (sub-puesto) último de mí, lo más propio mío. Sino a *ése* que acecha desde antes que hubiese alguien *como yo*. *Ése* alguien que está por venir. Del pasado y de más allá. Inesperadamente, intempestuoso, pues no esperaba que fuera él, ella, quien llamara por mí.

Tuve que poner las suites para violonchelo de Bach. Por fin puedo escuchar algo diferente sin la molestia de sentirme (hablar). Pero no apago la luz todavía. Me hago la ilusión de que podré verla llegar, impedirle que llegue puesto que la observaría llegar. Me engaño a mí mismo. Él o ella ya están aquí. No sé cómo, dónde, pero ya están aquí.

Ha comenzado a llover. Entre la lluvia y el violonchelo me apaciguan igual que si fuera una bestia. Ser amansado, no pensé que lo quisiera tanto, desde tan hondo.

Mejor comienzo ahora. No importa si me repito más adelante, si comienzo por otro lugar que el principio (todo re-comienza antes de comenzar, dijo Derrida).

Tengo miedo a la hoja en blanco. La hoja en blanco también hace presa de mí, M., y por eso prefiero llegar cuanto antes. Haber estado ya allí y nunca comenzar por primera y única vez. Porque tal vez sea la última.

Primero esto de Pablo: el Hijo se le aparece. Irrumpe violentamente en su vida de perseguidor. Viola su mundo, le impone una presencia tan rotundamente diferente, tan radicalmente distinta que la vida de Pablo no puede quedar sino completamente trastornada, fuera de quicio. Su aparición desajusta porque no sabe hacer distinto. Porque es imposible.

M., G., necesito decir sus nombres. Necesito creer que pueden escucharme ahora, en esta disimetría —no sólo espacial y temporal—.

JUAN CARLOS GORDILLO

Y porque además no podré estar totalmente seguro de que mi carta llegará. Y porque ustedes tendrán que creerme bajo palabra. ¡Ay, siento que ya les dije para siempre adiós!

Ya todo se va oscureciendo, durmiendo, arrullando aún a pesar de tanto motor infame y con hambre de velocidad. Bach también guarda silencio. Creo que puedo seguir a solas.

Perdón si salí de pronto, intempestivamente, con el nombre de Pablo (¿como una armadura para que lo miraran a él y, en su nombre, bajo la visera de su nombre, poderlas observar sin que me viesan de cuerpo presente? Tal vez). Por una carta anterior espero que recuerden cartas y apariciones vacías. Aun sigo recorriendo el exordio de la carta de Pablo (re-)citada. Hoy sólo quería...

No me deja. Alguien no me deja decirle así. Tal vez sea yo quien me impida hablar. Quien me esté conjurando a hablar determinadamente así, con tanta propiedad. Sea como sea este condenado así, esto más propio de mí. Para que todos, ustedes, ella, yo, él, sepamos de una vez por todas a qué atenernos. Para atenernos.

Quiero entrar en la filiación de los esclavos. ¿Se dice así? ¿Se puede decir algo así? Pero no porque anticipe (o me prevenga de) un movimiento dialéctico o porque haya transvalorizado esta o aquella virtud (o tal vez sí, pues cabe esa posibilidad y no puedo hacer “como si”). Sino porque han puesto su vida entera en manos de un desaparecido, de alguien que parece nunca dejarse ver más que bajo el signo de un espectro: sea una zarza, una nube, una armadura, un relámpago que cae. Y porque esa vida apostada (¿a-postada?, ¿enviada?, ¿destinada?) a ese invisible visible; y porque a esa presencia que no sabemos si reaparecerá, ni cuándo lo hará (“porque no saben ni el día [ni el lugar] ni la hora”); porque esa presencia que ha prometido que vendrá, que estará (pues es “el que es, el que ha sido, el que será” –*eyeh aser ehyeh*–); porque a *ése*, a *ésa* ya sólo puedo creerle bajo palabra. Y porque nunca habrá derecho o ley que lo haga venir. Heredar de Moisés, de Abraham, de Derrida. ¿Me estaré equivocando? Ojalá que sí.

¿Y no es fascinante que la *Carta a los romanos* la dirigiese a una comunidad –alguien– que no conocía? Que la enviase a un lugar –Roma– al que sólo volvería a llegar hecho prisionero, traicionado por

sus amigos cristianos, por esos que le acusarán de no haber visto, de no tener el dato de Jesús. Esos *scholars* que saben muy bien a qué atenerse, y a qué a-tener al resto. La miserable propiedad de lo que sé.

Me fascina que esta carta haya llegado a mis manos, ¡ay G., y ahora son tus palabras las que me dicen a mí, dicen a Pablo!, Pablo dice: “*que había estado esperando... yo la esperaba y ella, la carta, esperaba llegar*” [y esperaba también y al mismo tiempo verme llegar] (29 de septiembre del 2000).

Y dices tú, M., en esa *cátedra de la memoria* que comenzaste a escribir el 23 de septiembre del mismo año [septiembre, septiembre! ¡Qué llena y qué hueca y qué grande es mi habitación ahora!]: “ser responsable es atender a cada efecto de lo que uno ha dicho sobre ése a quien uno ha hablado”. La obediencia de la fe, ¿recuerdas? *Someterse a la escucha* era una de sus posibles traducciones. Porque tu palabra adviene desde la altura de la distancia y la escucho (y la traicionaré ayer, mañana quizás no). Porque adviene la voz de Pablo. Y si esclavo y si obediente tengo que decir que sí. Te escribiré. Sí.

Y ya sólo esto. Pablo dice de sí mismo, se presenta (espectral) de la forma siguiente: “Pablo, esclavo de Cristo Jesús, apóstol por vocación?” ¿Quién llama? Alguien llama primero. Acaso su identidad nos sea siempre desconocida, pero llamó por primera vez, el primero. Antes él, ella, llamando a la puerta. El desconocido. Irrupción del secreto que dice: “Léeme, ¿serás capaz de ello?”

¿No has hecho tú M., tú G., tú Juan la misma pregunta? ¿No dicen eso también nuestras cartas? [“si yo hablo y tú comprendes todo, no vas a entender lo que podría desear que entendieras” (Onetti *dixit*), ¿recuerdas G.? ¿Te acuerdas? Noviembre del 2005]. ¿No es eso lo que reverbera en un tono más bajo o más alto entre los silencios de lo que nos decía? ¿No es ésta la forma espectral de la amistad, la de hacernos memoria? ¿De res-guardarnos fidelidad?

Sí.

Las quiero, las quiero mucho.

¡Querida G.!

¡Querida M.!

La noche se va cerrando. Después de una tarde ventosa, agitada de agua y colores grises, el azul melaninoso y cristalino de la noche que cae, que llega, permite que actúe con gestos menos nerviosos y ríspidos y que la fatiga –la lenta fuerza de la fatiga– aligere su consistencia. Presiento un efecto de salvación, salvífico. Para luego preguntarme qué pude haber querido decir. Y porque el día se acaba, porque sobreviví a la tormenta, pude haberme sentido salvado. Pero no sólo eso, ni siquiera es eso lo más importante. Ahora que todo comienza a cerrarse, ahora que todos comienzan a dejar caer los párpados, alguien se levanta. La noche es propicia para que los muertos se levanten. Y advengan. Y salven.

En la mesa del comedor de la casa de mis padres que ahora se ha convertido en mi lugar de trabajo, repartidos por toda la mesa están los libros de Freud, de Nietzsche, revistas literarias, diccionarios, Derrida, la Biblia. Cartas tuyas, cuadernos de otras épocas, hojas sueltas y hojas con apuntes garabateados. Un cenicero, los cigarros, y bolígrafos. Transito por todos los objetos, por el mundo germinal y pequeño que uno re-crea cada ciertas horas. Y la mirada presente, activa, me lleva a un recuerdo, al recuerdo de otra mesa que me maravilló la primera y única vez que la vi. Era la mesa de un pintor y profesor alemán, allá en Saarbrücken. Sobre ella –dos metros y medio de largo, ancha y robusta y oscura– objetos dispares y en abundancia. Y aunque todo allí estuviera quieto, ahora sólo puedo imaginar una danza secreta, invisible entre todos *ellos*. Imperceptible danza generadora de mundos, voces, fugas, conversaciones, lágrimas. ¿Lágrimas? Ahora que irrumpe una posibilidad semejante –que aquél profesor haya podido haber llorado sobre su mesa de trabajo, mientras trabajaba–, que aquello pudiera haber llegado a suceder algún día y que esté sucediendo ahora, frente a mí, me produce temor, vergüenza, por haber asistido a una escena tan íntima, por el acontecimiento de haber hecho “como si... fuera a

aparecer de pronto un idioma y exponer ante mi vista su negativo, como si el ritmo, la cadencia, el estilo, el timbre, el tono, [sus gestos]... así como otras tantas señales oscuramente familiares y reconocibles entre todos, fueran de repente a descubrirme su secreto, como un secreto más, [pero] oculto tras otros... el rasgo único y repentino a plena luz del día”, de su llanto, de su dolor.

“La luz es el primer animal visible de lo invisible” escribió un día José Lezama Lima. En esa mesa había luz.

“7 de septiembre de 1977

No nos hemos visto nunca. Escrito nomás.”

Como tantas otras ocasiones no puedo romper la hoja en blanco si no es con un conjuro: las palabras de otro. Quería seguir contándoles de la mesa y sobre la Carta de Pablo a los romanos, pero se paralizó mi cuerpo con un nuevo re-comenzar. Expuesto ya en mi finitud no sabría cómo continuar, re-comenzar “para el Evangelio de Dios”.

Nueva parálisis [*Enter the ghost*].

En esta ocasión no cabe la posibilidad de obedecer, de heredar. De pronto la herencia de su mensaje, su tarea/trabajo me resultan insoportables, indomeñables, por no poder anticiparme a ella bajo cierto trabajo de conjuración. Y porque tampoco he preparado la morada, porque su llegada es injusta.

Hoy no quiero. Exorcizo.

Perdón.

06.10.07

“If all time is eternally present

All time is unredeemable”.

T. S. Eliot, *Four Quartets*

¿Quién me persigue? ¿Por qué pretendo fingir que no me son propios estos pensamientos (¡si sólo fueran eso al menos!)? ¿Sólo me espera la cínica impostura de mí? Tal vez consista en la apuesta –ganada ya de antemano– de la injusticia, de su seducción. Y también la fuga de mi finitud, ya aquí. La justicia de la salvación: su irredención. “Si

todo tiempo es eternamente presente/ todo tiempo es irredimible”, dijo Eliot en algún lugar. Y desde antes, sólo desde hoy, sobre-venida de un delante de mí, en ese sentido tan sólo, de un ‘más allá’, el movimiento fijo de la salvación. El movimiento radical de la extranjería.

Lecturas simultáneas, dispares, disyuntas en un tiempo que no conocerá nunca solución –la demostración pacífica del raciocinio (ni siquiera de la intuición)– la Carta de Pablo a los romanos, los *Espec-tros de Marx* de Derrida y hoy, apenas casi, los *Cuatro Cuartetos* de Eliot, acontecen de voces que no son las mías –ni se me parecen, ni me identifican– para hacerme estallar. Para el desbordamiento de la muerte y de la vida, entre ambas, para la angustia de mi condenación. Para la espera del mesías que ya está aquí. Esa ley fuera de toda ley, la danza del *elsewhere*.

Evangelio: anuncio de salvación, promesa de salvación. Su promesa, mi promesa. La promesa de nuestra filiación. Derrida habla: “hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir”. Para después creer entender que si el Evangelio, mensaje de Jesucristo, mensaje/Jesucristo, voz aliada de Jesucristo es promesa, inyunción, significa también la posibilidad histórica de salvación. Y que nos precedió entonces desde la antigüedad: “que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas”.

18

Desde allá (sea detrás, sea delante, sea sin centro, sin posibilidad nunca de seguridad, de apropiación, de hogar), aquí un visible invisible, el trastorno del yo, los eternos tiempos del instante: signo mi nombre: te prometo esperar.

Pablo contesta antes de que siquiera me hubiera propuesto escribirle: “Porque Dios... me es testigo de cuán intensamente me acuerdo de vosotros, rogándole... si es de su voluntad, encuentre por fin algún día ocasión favorable de llegarme hasta vosotros... con la intención de... llevaros el Evangelio también a vosotros, habitantes de Roma”. ¿Pude haberlo reconocido hasta hoy? ¿*Al extranjero como lo extranjero mismo, a aquélla o aquél para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre...?* Y si debí dejarle un lugar vacío: ¿lo dejé?

El lugar de la espectralidad es indecible (¿Y si no retorna nunca más?) (¿Y si su vuelta, su llegada primera y singular, única, es de nuevo insoportable y ya no quiero esperar?).

Mejor habría sido –digo yo, el *scholar*– que los muertos enterrasen a sus muertos. Que él, esa inyunción, esa encarnación, esa visible invisibilidad del Padre, no sea “según el espíritu de santidad”. Que la apertura no fuera, que sólo tuviéramos nuestra ley reservada (como hasta hoy) para la verdad. ¿Qué animalejo es ese de nuestra verdad? La amansada bestia que aún desea ser.

If all time is eternally present/ All time is unredeemable.

“Pues no son justo delante de Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen: esos serán [los que entren y abran el ámbito de la salvación,] los justificados”.

El trabajo, ¡qué poco trabajo espectral hasta hoy!

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOBRE POETAS MEXICANOS

*Juan Pascual Gay**

RESUMEN: Tras una introducción sobre la ‘tradición de la ruptura’ en la literatura mexicana –referencia obligada a Paz y Rilke– se presenta este estudio sobre dos poetas mexicanos, Jorge Hernández Campos y Manuel Calvillo, quienes coincidieron en espacio, tiempo y gustos literarios.



ABSTRACT: Following an introduction on the ‘tradición de la ruptura’ (the tradition of rupture) in Mexican literature and quotes by Paz and Rilke, we present this study on two Mexican poets, Jorge Hernández Campos and Manuel Calvillo, who lived in the same place and time and shared literary tastes.

PALABRAS CLAVE: Jorge Hernández Campos, Manuel Calvillo, poetas mexicanos, tradición de la ruptura.

KEYWORDS: Jorge Hernández Campos, Manuel Calvillo, Mexican poets, tradition of rupture.

RECEPCIÓN: 5 de noviembre de 2007.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOBRE POETAS MEXICANOS

Hay en la historia de la literatura mexicana un grupo de poetas que por unos motivos u otros han quedado en los márgenes del interés de los investigadores, y no tanto porque su obra no amerite una reivindicación o un estudio que de alguna manera haga justicia a ese injusto olvido; un olvido injusto que, por otra parte, no deja de tener oscuras causas que comprometen y alcanzan también a quien se decide a desempolvar y esclarecer un panorama confuso no porque lo sea necesariamente. Así, junto con la desmemoria y el olvido, tan higiénicos por otro lado, determinados poetas, intelectuales, escritores –sin que necesariamente los términos signifiquen lo mismo o sean sinónimos– se han visto inmersos en una tan opaca como celosa conjura, que encima los ha condenado al destierro de aquellos círculos en los que se decide qué es literatura, se resuelve qué autor es académicamente correcto para unos fines académicamente correctos según unos criterios que nunca llegan a explicitarse del todo, como si la academia fuera una correa de transmisión de intereses que poco o nada tienen que ver con la literatura. De este modo, junto con la desmemoria se emplea la estrategia del silencio, como si lo nombrado no fuera, como si lo que no se recuerda o no se pronuncia no hubiera sido; como si lo que ya pasó no hubiera sido nunca. Y sin embargo, apelo a la paradoja de la literatura al lamentar el olvido de unos autores cuando aún no están del todo olvidados. Y no hablo de escritores ‘raros’ en el sentido de mostrar o exponer o descubrir genios ignorados. Sino, más bien, rescatar a esos escritores o, con menos pretensiones, llamar la atención sobre algunos poetas, quizás no del todo olvidados, que han contribuido, a veces decisivamente, a formar y construir lo que llamamos sabor de época y también tradi-

JUAN PASCUAL GAY

ción literaria. No me interesan en el panorama literario mexicano esos escritores que gozan de cierta rehabilitación literaria por su atrayente condición de bohemios, desagarrados, raros o excéntricos porque no son otra cosa que gentes cuyo modo ordinario y regular de vida acabó por llevarles al anonimato, la forma más inocua y verdadera de la rareza. Me interesan, por el contrario, en este mismo panorama, aquellos escritores raros no porque lo fueran sino porque otros así lo decidieron, y sin embargo nunca dejaron la literatura por marginal que fuera el espacio social o cultural al que se vieron relegados. De los dos poetas que comparo en este ensayo, Jorge Hernández Campos casi siempre ocupó espacios relevantes tanto en el panorama cultural como en el político mexicano, no así Manuel Calvillo quien, desde mediados de los sesenta, se vio expulsado por oscuras causas de los círculos intelectuales y literarios más reconocidos del país. Ambos poetas, sin embargo, tienen unas trayectorias literarias parecidas y ambos, como dice Paz, toman de manera decidida “la tradición de la ruptura”. Estas páginas quieren establecer la aportación de Calvillo y Hernández Campos a la tradición poética mexicana.

Retomo las frecuentadas y reiteradas palabras de Octavio Paz a propósito de la “idea de ‘tradición de la ruptura’” con la que se abre el prólogo a *Poesía en movimiento*:

24

Uno de nosotros observó que la idea de ‘tradición de la ruptura’ es contradictoria: si hay tradición, algo permanece (substancia o forma) y la cadena no se rompe, si hay ruptura, la tradición se quebranta e, inclusive, se extingue. Otro repuso que la tradición se preserva gracias a la ruptura: los cambios son su continuidad. Una tradición que se petrifica sólo prolonga a la muerte. Y más: transmite muerte. Réplica: el ejemplo de las sociedades tradicionales desmiente las supuestas virtudes vivificadoras de la ruptura. Nada cambia en ellas y, no obstante, la tradición está viva. Contestación: la tradición es una invención moderna [...] En un momento de la discusión surgió la verdadera divergencia. Alí Chumacero y José Emilio Pacheco sostuvieron que, al lado del criterio central de cambio, deberíamos tomar en cuenta otros valores: la dignidad estética, el decoro —en el sentido horaciano de la palabra—, la perfección. Aridjis y yo nos opusimos [...] A pesar de que Aridjis y yo queríamos un libro parcial,

nos inclinamos sin alegría. Esto explica la presencia de nombres que sólo de una manera tangencial pertenecen a la tradición del movimiento y la ruptura.¹

Más precisas, a la hora de fijar la idea rectora de Paz respecto de la tradición, son las palabras que aparecen en el prólogo al volumen IV de sus *Obras Completas*: “La literatura mexicana, como las otras, vive y sobrevive gracias a sucesivas negaciones e invenciones. Es una tradición, pero una tradición en perpetua crisis; para perdurar, necesita saltar, inventarse y ser siempre otra de la que fue.”² A continuación, Paz establece otra dicotomía que me parece relevante: la oposición entre obra abierta y obra cerrada. Lo abierto es la característica que mejor le conviene a la obra moderna: “El arte clásico fue cerrado; el barroco, hermético; el moderno es abierto. Desde el Romanticismo el arte quiere fundirse a la vida.”³ Así pues, poesía moderna y obra abierta son términos equivalentes; y entre lo abierto y lo cerrado se va fraguando eso que se llama tradición literaria, pero también entre las diferentes maneras de expresar eso que llama ‘lo abierto’. Para Paz, la tradición de la obra abierta en su sentido más general empieza con Tablada y, a continuación, enumera las características de esta estirpe de poesía: “Haikú y poesía ideográfica, humor y lirismo, el mundo natural y la ciudad, las mujeres y los viajes, los animales y las plantas, Buda y los insectos.”⁴ En Tablada, pues, en opinión de Octavio Paz, se inicia la tradición de la obra abierta y, por tanto, de la ruptura de la tradición en la medida que esa obra se opone a la cerrada; la poesía mexicana desde Tablada será una sucesión de rupturas situadas entre esos dos extremos, como una cuerda que se bambolea entre esas dos direcciones, que son lo abierto y lo cerrado, donde lo abierto es la expresión de la modernidad del arte mexicano irrumpiendo intermitentemente en el panorama cultural del siglo XX. Pero también habría

¹ Octavio Paz, “Poesía en movimiento”, en *Obras Completas. Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano*, 1994, México, FCE, vol. 4, p. 115-6.

² *Ibid.* p. 23.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

JUAN PASCUAL GAY

que decir que, siempre según Paz, que lo ‘abierto’, además, no se limita a determinada expresión sino que es un concepto movible y proteico que se va enriqueciendo por medio de diferentes manifestaciones artísticas y literarias. Conviene reiterar que esta tendencia hacia lo abierto de la obra de arte tiene su origen, siempre según Paz, en el Romanticismo y que es precisamente ese movimiento o algunas características suyas las que de un modo u otro comienzan a dejar su impronta en la literatura mexicana, así como en otras literaturas de la lengua española, en un relación de conflicto y pugna con una tradición donde predominaba lo cerrado. Pero también habría que considerar, como me propongo en estas páginas, establecer dentro de un mismo autor esas oscilaciones entre obra abierta y obra cerrada que marcarían las etapas de ese autor o su evolución creadora y, al mismo tiempo, revelarían inercias, por un lado y, por otro, el proceso de maduración hasta llegar a la expresión más personal de ese poeta. Como también escribe Paz:

26

En el proceso literario intervienen tres circunstancias. Una es el lugar y el momento: la sociedad en donde se escribe la obra y para la que, en general, se escribe; otra es la aparición de un nuevo estilo o tendencia, casi siempre llegado de fuera y que transtorna a la tradición imperante, la contradice y pretende cambiarla; la última, la decisiva, es la acción de un escritor que recoge la nueva tendencia, la hace suya y crea con ella y a través de ella unas obras distintas y únicas. La literatura nace de la intersección de estos tres factores: los dos primeros son dados y pertenecen al curso natural de la historia; el tercero representa lo inesperado, el genio o el ingenio personal, aquello que transforma la repetición en invención y la sucesión en obra aislada y perdurable. Es el elemento creador de la historia: funda las tradiciones, las derriba, las resucita y, en suma, es un perpetuo recommienzo.⁵

La reflexión acerca de la naturaleza abierta o cerrada de la obra de arte la inicia Paz en *El laberinto de la soledad*, donde dice: “En los primeros versos de la *Octava Elegía de Duino*, Rilke dice que

⁵ *Ibid.*, p. 23.

la criatura —el ser en su inocencia animal— contempla lo Abierto, al contrario de nosotros, que jamás vemos hacia delante, hacia lo absoluto.”⁶ Estas primeras consideraciones de Paz en torno a lo abierto que aparecen en *El laberinto de la soledad* no están tanto encaminadas a comprender la tradición literaria mexicana, cuanto a esclarecer el ser mexicano o del mexicano; obedece a otro tipo de discurso que tiene así mismo su tradición dentro de la reflexión mexicana del siglo XX, la que Roger Bartra denomina *Anatomía del mexicano* donde “la cultura mexicana fue inventando la anatomía de un ser nacional cuya identidad se esfumaba cada vez que se quería definirlo, pero cuya presencia imaginaria ejerció una gran influencia en la configuración del poder político”;⁷ o como dice Guillermo Sheridan, “la pregunta fundacional del independiente siglo XIX, ‘¿qué es lo mexicano?’, se reformuló con fuerza, de manera por demás justificada, en el México posterior a la revolución”.⁸ Así, *El laberinto de la soledad* pertenece a esa clase de textos a la que también pertenecen *Unidad e imitación* de Antonio Caso, *La raza cósmica* de José Vasconcelos, *El mesías mexicano* de Anita Brenner, *Ontología del mexicano* de Emilio Uranga, entre otros, que trataban de responder a aquella pregunta sobre lo mexicano desde diferentes campos como la historia, la antropología, la arqueología, la filosofía. Por eso, el pensamiento paciano toma un sesgo que lo aleja de su interés específico en la literatura y en la tradición literaria y lo aboca a unos conceptos que se venían estableciendo en las páginas precedentes del ensayo: lo absoluto, la muerte, el territorio prenatal, el miedo... Pero a diferencia de las afirmaciones en torno a la tradición que presiden su prólogo a *Poesía en movimiento*, el poeta en este trabajo reduce la idea de lo ‘abierto’ y su presencia en la literatura mexicana e hispanoamericana; de hecho, dentro de lo abierto, señala dos acepciones posibles en relación con la muerte: ‘una hacia delante’, que para el mexicano sería la menos frecuente y aún una excepción en el panorama poético contemporáneo a la escritura de *El laberinto de la*

⁶ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, 1959, México, FCE, p. 55.

⁷ Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, 2005, México, Random House Mondadori, p. 11.

⁸ Guillermo Sheridan, *Paralelos y meridianos*, 2007, México, UNAM-Equilibrista, p. 127.

JUAN PASCUAL GAY

soledad; otra, ‘hacia atrás’, aquella que ve en la muerte una regresión a la nada, actitud encarnada, por ejemplo, por los Contemporáneos:

Así, frente a la muerte hay dos actitudes: una, hacia delante, que la concibe como creación; otra, de regreso, que se expresa como fascinación ante la nada o como nostalgia del limbo. Ningún poeta mexicano o hispanoamericano, con la excepción, acaso, de César Vallejo, se aproxima a la primera de estas dos concepciones. En cambio, dos poetas mexicanos, José Gorostiza y Xavier Villaurrutia, encarnan la segunda de estas dos direcciones. Si para Gorostiza la vida es una ‘muerte sin fin’, un continuo despeñarse en la nada, para Villaurrutia la vida no es más que ‘nostalgia de la muerte’.⁹

Paz advierte también en Rilke esa presencia de la muerte y en el mismo sentido que señala en los Contemporáneos: “Casi al mismo tiempo leíamos a Rilke, que veía a la muerte como una maduración interior; con él la muerte dejó de ser anónima y se convirtió en una creación espiritual: cada uno tenía, o debía tener, una muerte propia.”¹⁰ Quizás, en el caso de los Contemporáneos, se trate de una poesía que privilegia esa regresión hacia el limbo y la nada, pero también expresa la idea de lo ‘abierto’ por las razones expuestas por Paz, pero indudablemente esa idea de lo ‘abierto’ en el sentido más general que se inicia con Tablada tendrá su continuidad en la tradición poética mexicana posterior a los Contemporáneos. Si el término ‘ruptura’ que se opone y al mismo tiempo dota de sentido el de ‘tradición’ oculta sin desaparecerlo el término ‘abierto’, habría que pensar que la noción ‘abierto’ aplicada a una obra poética se actualiza mediante diferentes discursos y, en ocasiones, por medio de discursos poéticos opuestos entre sí. También habría que pensar en la posibilidad de que un mismo autor, a lo largo de su trayectoria poética, presente diferentes propuestas poéticas que, o bien muestran la variedad de las expresiones de lo ‘abierto’, o bien oscilan entre lo ‘abierto’ y lo ‘cerrado’. Por otro lado,

⁹ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, op. cit., p. 55-6.

¹⁰ O. Paz, “Reflejos: réplicas. Diálogos con Francisco de Quevedo”, en *Obras Completas. Miscelánea II*, 2001, México, FCE, vol. 14, p. 73.

convendría subrayar que las ideas de lo ‘abierto’ y lo ‘cerrado’, como las de ‘tradicición’ y ruptura’, no son ideas estáticas sino dinámicas y que Paz, con el tiempo, las va afinando y enriqueciendo, también modificando aunque no las altere en lo sustancial. Las nociones de abierto y cerrado, si bien definen ciertas poéticas, sirven a su vez como ejes históricos en torno a los que se va construyendo la historia de la literatura y, desde luego, su forma más visible, la tradición literaria. En suma, se trata de rescatar el movimiento como el espacio desde donde pensar y también escribir la tradición poética mexicana:

Este libro está inspirado por una idea distinta: el paisaje también cambia, las obras no son nunca las mismas, los lectores son igualmente autores. Las obras que nos apasionan son aquellas que se transforman indefinidamente; los poemas que amamos son mecanismos de significaciones sucesivas –una arquitectura que sin cesar se deshace y se rehace, un organismo en perpetua rotación. No la belleza quieta sino las mutaciones, las transmutaciones. El poema no significa, pero engendra las significaciones: es el lenguaje en su forma más pura.

Movilidad del paisaje contemplado y movilidad del punto de vista.¹¹

Conviene retomar los versos de la *Octava Elegía de Duino*:

Con todos los ojos mira la criatura
Lo abierto. Sólo nuestros ojos se hallan
Como invertidos y colocados en torno por entero
Semejantes a trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que está afuera lo conocemos solamente
Por el rostro del animal; pues ya el tierno niño
Lo viramos y lo obligamos, de modo que hacia atrás
Contemple formaciones, no lo abierto, aquello
Que en la faz del animal es tan profundo. Libre
De muerte.
A ella la miramos sólo nosotros; el libre animal
Tiene su morir siempre detrás

¹¹ O. Paz, “Poesía en movimiento”, en *op. cit.*, p. 114.

JUAN PASCUAL GAY

Y a Dios ante sí, y mientras se desplaza, anda entonces
Eternamente, así como fluyen las fuentes.

Nosotros jamás tenemos ni un solo día
El puro espacio ante nosotros, en el que las flores
Se abren infinitamente. Siempre es mundo
Y nunca el No-lugar sin negación: lo puro,
Lo incontrolado, eso que respira y
Se sabe infinitamente y no desea.¹²

Giorgio Agamben afirma que para Martin Heidegger “el desafío del curso 1929-30 es la definición del concepto de ‘abierto’ como uno de los nombres, o mejor dicho, el nombre *kat'exochen* del ser y del mundo”.¹³ Heidegger recurre a la elegía octava para reflexionar acerca del sentido de lo abierto del animal. La idea, al igual que en Paz, procedía de la *Octava elegía de Duino*, pero al asumirse como nombre del ser (“lo abierto hacia lo que todo ente es liberado... es el ser mismo”¹⁴), Heidegger altera conscientemente el término rilkeano. Como señala Agamben, el que ve lo abierto con todos sus ojos en la elegía de Rilke es el animal (“Con todos los ojos mira la criatura / lo abierto”), a diferencia del hombre, cuyos ojos aparecen del revés y colocados como ‘trampas’ en relación con lo abierto (“Sólo nuestros ojos se hallan / como invertidos y colocados en torno por entero / semejantes a trampas, alrededor de su salida libre”). De esta manera, mientras el hombre siempre está frente al mundo, tiene siempre ante sí al mundo y no accede nunca al espacio del afuera, el animal se mueve en lo abierto, en un ‘en ninguna parte sin nada’.¹⁵ Dicho de otra manera, el mundo es pura presencia para el hombre, mientras que para el animal es presente puro. Para Rilke, lo ‘abierto’ es lo que no cierra o impide el paso: por eso Paz establece una estrecha relación

30

¹² Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, 1991, Caracas, Monte Ávila editores, trad. Hanni Ossot, p. 79.

¹³ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, 2005, Valencia, Pre.textos, trad. Antonio Gimeno Cuspirena, p. 75.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

entre este concepto y el de tradición, pero también por eso lo vincula con la naturaleza de la poesía moderna en la medida que, desde el Romanticismo, esa poesía aparece completamente al ser: es decir, a aquello que es del ser en el concepto más general. Lo ‘abierto’, pues, no cierra porque no delimita y no delimita porque dentro de sí está libre de todo límite. Lo abierto es la totalidad de lo ilimitado y por ello el ser se resuelve en la totalidad de lo abierto. Murilo Cardoso de Castro señala que “la limitación dentro de lo ilimitado nace de la representación humana. Lo que se encuentra enfrente no le permite al hombre ser inmediatamente en lo abierto. En cierto modo, excluye al hombre del mundo y lo sitúa ante el mundo, siendo aquí ‘el mundo’ lo ente en su totalidad”.¹⁶ En una carta dirigida a un lector ruso, fechada el 25 de febrero de 1926, Rilke es más explícito respecto de aquello que entiende por ‘abierto’:

Usted debe entender el concepto de ‘abierto’, que he intentado proponer en esa elegía, de tal manera que el grado de conciencia del animal sitúa a éste en el mundo sin que tenga que enfrentarse permanentemente a él (como hacemos nosotros); el animal está en el mundo; nosotros estamos ante el mundo debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia [...] Con lo ‘abierto’ no me refiero por tanto a cielo, aire y espacio; para el que contempla y juzga éstos también son ‘objetos’ y en consecuencia ‘opacos’ y cerrados. El animal, la flor, son presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor –cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud– o en la exaltación hacia Dios.¹⁷

Rilke, en las palabras precedentes, establece que cuanto mayor es la conciencia de los seres, más excluidos del mundo se sienten; por eso el hombre está ‘ante el mundo’ o ‘frente al mundo’ y no se encuentra inscrito en lo abierto. Señala Agamben que Heidegger, en

¹⁶ Murilo Cardoso de Castro, www.filoinfo.bem-vindo.net

¹⁷ *Idem.*

JUAN PASCUAL GAY

el curso 1929-30, evoca explícitamente el problema de la diferencia entre el ambiente del animal y el mundo humano:

El animal está en efecto en relación con el medio ambiente en que encuentra su sustento, con su territorio de caza y con el grupo de sus semejantes, y lo está de una manera esencialmente diferente a la de la piedra con respecto al terreno en que reposa. En el círculo vital propio de la planta y del animal, encontramos el agitarse característico de una actividad con arreglo a la cual el viviente es inquietado, es decir, impulsado a abrirse en un entorno de excitabilidad, por razón de la cual incluye algo ajeno en el ámbito de su agitarse. Pero ninguna actividad ni ninguna excitabilidad de la planta o del animal pueden llevar nunca al viviente a lo libre de una manera tal que lo excitado pueda en algún caso dejar al excitante ‘ser’ aquello que es en cuanto excitante, por no hablar de aquello que es antes de la excitación y sin la excitación. Plantas y animales dependen de algo exterior a ellos, sin ‘ver’ nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin ver nunca de hecho su ser desvelado en lo libre del ser. Una piedra (al igual que un avión) no puede nunca elevarse jubilosa hacia el sol y moverse como la alondra, y, sin embargo, tampoco la alondra ve lo abierto.¹⁸

32 No parece que Paz haya empleado el término ‘abierto’ en el sentido estricto en que lo emplea Rilke,¹⁹ mucho menos como lo entiende Heidegger: por el contrario, lo acomoda y lo adecua a su propio discurso para indagar en la comprensión de la tradición literaria como una forma visible de la historia de la cultura. Quizás Octavio Paz rescata de la reconquista de lo ‘abierto’ a la que tiende la reflexión poética de Rilke esa tendencia panteísta que, en Alemania, se fue transmitiendo gracias a los poetas y los místicos especulativos y que tiene en el movimiento romántico su espacio privilegiado. Pero Agamben propone una exégesis relevante de las palabras anteriores de Heidegger:

¹⁸ G. Agamben, *op. cit.*, p. 76-7.

¹⁹ Es difícil establecer con precisión cuándo empieza a circular la obra de Rilke en México. En todo caso, la *Tercera Elegía de Duino* fue traducida directamente del alemán por Ángela Selhe y Bernardo Ortiz de Montellano y apareció en *Letras de México*, 6 (III) 13 (15 de enero de 1942), p. 5. En marzo de ese año y en el número 15 de la misma revista, apareció una versión de José Luis Martínez de *Oración por los insomnes*.

La alondra (el símbolo, en nuestra tradición poética, del más puro impulso amoroso –piénsese en la *lauzeta* de Bernart de Ventadorn–) no ve lo abierto, porque en el momento mismo en que se lanza con mayor abandono hacia el sol, permanece ciega a él, no puede desvelarlo nunca en cuanto ente y ni siquiera referirse de alguna manera a su estar oculto [...] Y precisamente porque, en la poesía de Rilke, “el límite esencial entre el enigma de lo viviente y el enigma de lo que es histórico” no es contrastado ni tematizado, la palabra poética se mantiene aquí más acá de una “decisión capaz de fundar la historia”, expuesta constantemente al peligro de una “ilimitada e infundada antropomorfización del animal” que pone sin más a este último por encima del hombre y hace de él, en cierto sentido, un ‘superhombre’.²⁰

Heidegger sitúa el problema en la noción del límite entre lo humano y lo animal, reparo que retoma a su vez Agamben. Pero quisiera subrayar una consecuencia que desprende Heidegger de los versos de Rilke y que me parece particularmente relevante: “la palabra poética se mantiene aquí más acá de una ‘decisión capaz de fundar la historia’”; significativo para los dos poetas que estudio a continuación, Manuel Calvillo y Jorge Hernández Campos; e importante para cierta corriente de la tradición poética mexicana del siglo XX de la que forman parte. Se trata de una tradición o, por lo menos, de la expresión de parte de esa tradición, si se atiende a los temas, formas e imágenes, que acaso se remonte a algunos poetas de la generación de *Taller*, específicamente del grupo de *Taller poético*, como Alberto Quintero Álvarez, poeta inmediatamente anterior a los estudiados si no en razón de la edad en sentido estricto, sí en razón de su actividad literaria. Quintero Álvarez, prematuramente desaparecido, ha dejado unos libritos de poesía en los que sobresale el paisaje, la naturaleza y la tierra; un paisaje exterior sobre el que se proyecta el paisaje interior del poeta a partir de una actitud ensimismada y melancólica que recuerda mucho algunas expresiones de clara filiación romántica. Quintero Álvarez es autor de una poesía a la vez abierta y no abierta que tiene su origen en un aturdimiento interior que resulta una apertura más intensa y arreba-

²⁰ Agamben, *op. cit.*, p. 77.

JUAN PASCUAL GAY

tadora que cualquier otro conocimiento, pero al no poder desvelar el motivo de esa apertura está cerrado en una perfecta opacidad.

Y obra abierta es lo que nos ofrece la poesía de Jorge Hernández Campos. Poeta jalisciense, nacido en 1921, ha desempeñado a lo largo de su vida una intensa actividad literaria y cultural que se orienta tanto al periodismo como a la narración y la poesía. Su obra no es particularmente prolija y se agrupa en unos pocos títulos. Tiene una novela, *El vals*, La novela del sábado, Madrid, 1956; y cinco libros de poesía: *La parábola del terrón*, Firmamento, 1945; *A quien corresponda*, UNAM, 1961; *La experiencia*, FCE, 1986; *El presidente* (plaqueta), El Tucán de Virginia, Vita Nuova, 1992; y, finalmente, *Sin título*, Joaquín Mortiz, México, 2001, que, además, ganó el premio Nacional de poesía de Aguascalientes en ese mismo año. Como traductor, destaca su contribución al italiano de *Poesía indígena*, de Ángel María Garibay, en colaboración con Ugo Liberatore, Parma, Guanda, 1960.

Octavio Paz, también en el prólogo a *Poesía en movimiento*, señala que con Jorge Hernández Campos, del mismo modo que con Manuel Calvillo, la poesía mexicana regresa a la tradición de la ruptura. Refiere Paz, al escribir esas páginas, que

34

Jorge Hernández Campos es autor de un delgado libro (*A quien corresponda*, 1961) que contiene varios poemas nada desdeñables y uno notable: *El Presidente*. Algunos de los *Poemas proletarios* de Novo habían sido una denuncia de la Revolución hecha gobierno y de los poetas y pintores del llamado ‘realismo social’. El de Hernández Campos, no menos feroz, es más concentrado y, al mismo tiempo, más amplio. No es sátira: participa de la imprecación y de la épica, de la energía y de la historia. Nada de prédicas ni de moral. La realidad sufrida y asumida, no vista desde el balcón sin riesgo de los buenos sentimientos. En su centro, un mito, sombrío y sórdido. Este poema es, otra vez, ruptura y comienzo.²¹

Sabemos, sin embargo, que *A quien corresponda* no fue el primer poemario de Hernández Campos, sino el segundo; y que el primero se

²¹ O. Paz, “Poesía en movimiento”, en *op. cit.*, p. 127-8.

titula *La parábola del terrón*, de 1945, el mismo año en que publicó su novela *El vals*. La poesía de Hernández Campos muestra una fractura entre sus primeros libros (*La palabra del terrón (y otros poemas)* y *A quien corresponda*) y los últimos (*La experiencia* y *Sin título*). Habría que decir que no deja de ser significativo que el libro *La experiencia* incluya todos los poemas que habían conformado *A quien corresponda*. La decisión del autor de incluir todas las composiciones de éste en aquél revela a las claras su voluntad de mostrar ese cambio poético que oscila entre una poesía personal e intimista y una poesía de tema social y política que, quizás, es la más recordada. Lo notable es que el cambio de tema y tono se produce en el último poema de *A quien corresponda*, uno de sus poemas más recordados: ‘El presidente’. Julio Hubard, al recordar, con motivo de su muerte, la trayectoria literaria de Jorge Hernández Campos, escribe “A ello debemos al menos dos portentosos poemas: ‘El presidente’ y ‘Padre, Poder’ (ambos en *La experiencia*). Su poesía podrá ser escasa, pero es extraordinariamente alta. Nunca será un poeta popular, y tal vez mejor.”²² Sin embargo, a pesar de tales poemas, me interesa subrayar la primera época poética de Hernández Campos. El cambio en el tema y el tono que delata la irrupción del poema ‘El presidente’ no sólo obedece a una nueva poética sino al abandono de una poesía que le había acompañado desde su adolescencia y que era común a otros poetas de su generación. José Luis Martínez menciona a otros escritores cercanos al joven Jorge Hernández Campos; una cercanía que se debe más a la edad que a sus intereses poéticos y literarios:

Entre los nuevos poetas que recientemente han iniciado su obra se han distinguido: José Cárdenas Peña, autor de hermosas elegías amorosas, Alberto Monterde, Miguel Guardia, Roberto Cabral del Hoyo, Jorge Hernández Campos, Emilio Carballido y Antonio Alatorre, cuyos primeros poemas no permiten aún determinar el curso que seguirá su obra; Miguel Castro Ruiz, Alfonso Rubio y Rubio y Francisco Alday, dados a conocer por la revista *Viñetas de literatura Michoacana* y por

²² Julio Hubard, “*In memoriam*. Jorge Hernández Campos (1919-2004)”, en *Letras Libres*, n° 64, 2004, p. 102.

JUAN PASCUAL GAY

Ábside; Rubén Bonifaz Nuño, uno de los más valiosos y mejor dotados, y Celedonio Serrano Martínez, autor de un corrido de inspiración revolucionaria, *El coyote* (1949), cuya soltura, agudeza popular y gracia lírica lo hacen uno de los más logrados en el género.²³

Como señalaba Octavio Paz, un cambio análogo en los intereses poéticos se advierte en la evolución del potosino Manuel Calvillo (1918), tres años mayor que el jalisciense Hernández Campos. La primera referencia crítica significativa a la poesía de Calvillo aparece en el prólogo a *Poesía en movimiento*, la antología de Paz, publicada en 1966. Allí se dice que:

Con Manuel Calvillo y Jorge Hernández Campos regresamos a la tradición de la ruptura. Si olvido sus ensayos juveniles, Manuel Calvillo ha escrito hasta ahora sólo un poema: *El libro del emigrante*. Es un poema extenso y que aún no ha sido publicado completo. Historia de una apuesta, no aquí ni ahora sino en una vertiginosa sucesión de lugares y tiempos. Historia con muchos cuerpos y un solo personaje deshabitado. Los nombres y el nombre. Poema de la dispersión y la unidad, búsqueda de la identidad. Lenguaje en movimiento.²⁴

36 Las palabras de Paz son equívocas: propiamente esos ‘ensayos juveniles’ son los que se recogen bajo los títulos *Primeros poemas* y el más maduro *Estancia en la voz*; sin embargo, esa denominación (‘ensayos juveniles’) no le conviene de ningún modo a su siguiente poemario, *Primera vigilia terrestre*, escrito a los treinta y cinco años. Manuel Calvillo, como también señala Paz, es autor de una obra breve, pero de alto significado poético; dueño de cuatro libros o, más propiamente, cuatro conjuntos poéticos: *Primeros poemas* (1940-1942), *Estancia en la voz* (1942), *Primera vigilia terrestre* (1953) y *Libro del emigrante* (1957-1983). Su obra ha sido recogida por su hijo Tomás Calvillo bajo el título poco afortunado de *Poesía 1940-1971*.²⁵ Y digo

²³ José Luis Martínez, *Literatura mexicana siglo XX. 1910-1949*, 1990, México, CNCA, p. 95.

²⁴ O. Paz, “Poesía en movimiento”, en *op. cit.*, p. 127.

²⁵ Manuel Calvillo, *Poesía 1940-1971*, 1997, México, CNCA, pról. y ed. Tomás Calvillo.

poco afortunado porque el título pretende abarcar los años de la producción poética de Manuel Calvillo: 1940-1971; pero el editor equivoca la fecha última ya que, si bien es cierto que *Libro del emigrante* es un poemario confeccionado a partir de diferentes fragmentos que se fueron acumulando con el transcurso del tiempo, el último de ellos, titulado “De la epístola III”, data de 1983. La confusión se debe a que en 1971 se publicó una primera versión de *Libro del emigrante* que recogía desde el titulado ‘Primer fragmento’ hasta la sección denominada ‘Apuntes’, penúltimo segmento del largo poema que se cierra en 1983 con la añadidura de “De la epístola III”. De esta manera, hubiera sido más preciso titular la recopilación: *Poesía 1940-1983*.

José Luis Martínez sitúa a un Manuel Calvillo, ‘lleno de sensibilidad y ternura’, en el ámbito de influencia de la promoción literaria formada por Alí Chumacero, Jorge González Durán, Bernardo Casanueva Mazo y Alfredo Cardona Peña. Lo dos primeros destacaron como promotores culturales al frente de la revista *Tierra nueva*.²⁶ Más explícitas son, sin embargo, las palabras del crítico referidas al poemario *Estancia en la voz* de Calvillo:

Otros jóvenes, recientes en la poesía, ofrecieron sus primeros libros. A Bernardo Casanueva se le debe *En la cuarta vigilia* con poemas llenos de un erotismo derivado a un contenido más complacido en el espíritu que en la carne. Ciertas características construcciones, ciertos temas y formas de soluciones retóricas, confesaban en esa poesía la amistad con algunos de nuestros grandes poetas actuales que, más que la simple imitación, muestra una proximidad espiritual. Otro tanto ocurre con la poesía que, en su primera entrega, nos ofreció Manuel Calvillo en un cuaderno titulado *Estancia en la voz*, pero que, contrariamente a Casanueva, se entregaba a un erotismo pleno en un lenguaje de una peculiar sensibilidad para la naturaleza y las imágenes de la niñez.²⁷

Tiene razón Martínez al afirmar que el libro referido es la primera entrega poética del autor puesto que los poemas anteriores habían

²⁶ J. L. Martínez, *op. cit.*, p. 92.

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

JUAN PASCUAL GAY

aparecido en publicaciones periódicas. José Luis Martínez señala con acierto que el tono de los primeros poemas de Calvillo tienen muchas similitudes con los ofrecidos por otros poetas contemporáneos suyos; entre esas similitudes sobresale la sensualidad y el erotismo que lo acercan a la poesía de Hernández Campos. Lo que me interesa notar es que ambos poetas tuvieron una evolución similar no sólo en cuanto a los temas y al tono de su poesía, sino también coincidieron en los años en que su poesía se transforma decisivamente para perseguir otros intereses. En un caso y otro puede hablarse de dos etapas claramente diferenciadas: la primera aglutinaría la obra escrita hasta principio de la década del sesenta; mientras que la segunda estaría acotada desde entonces hasta el final de su obra poética, una obra poética que corrió una suerte distinta debido a diferentes circunstancias.

En el caso de Manuel Calvillo, porque desde 1983 decidió, hasta donde hay noticia, guardar silencio; por su parte, Hernández Campos siguió escribiendo hasta el 2001, año en que ganó el premio nacional de poesía Aguascalientes con su último libro *Sin título*, y falleció en 2004. Pero no podemos pensar únicamente en una influencia recíproca desde la distancia o desde un desconocimiento mutuo que remitiría la responsabilidad de esas coincidencias a un ambiente de época o a una convención literaria. En concreto, el “Fondo Manuel Calvillo” de la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de El Colegio de San Luis A. C. cataloga diferentes textos de Jorge Hernández Campos: el poemario *A quien corresponda*, Imprenta Universitaria, 1961; y las traducciones de *Autobiografía* de R. G. Collingwood, México, 1953; y *El estilo literario*, J. Middleton Murry, FCE, México, 1951. El asunto es relevante no sólo porque Calvillo demuestra su interés en la poesía de Hernández Campos sino porque *A quien corresponda*, como ya se ha dicho, es el poemario donde se produce la ruptura poética del jalisciense respecto de su itinerario anterior y a partir de éste comienza su propuesta poética más personal; pero también porque los años en que se gesta *A quien corresponda* coinciden con aquéllos en que Calvillo comienza a cultivar su poesía más depurada, como prueba la publicación, en 1957, de ‘Primer fragmento’ perteneciente a *Libro del emigrante*. En cuanto a las traducciones, merece reseñarse

el libro titulado *El estilo literario* de Middleton Murry. Se trata de un librito publicado por el Fondo de Cultura Económica dentro de su colección ‘Breviarios’ que ofrece un interesante índice, revelador del espíritu crítico anglosajón que anima sus páginas, donde se pueden leer algunos pasajes relevantes que nos acercan a la poética de Manuel Calvillo: “El gran escritor realista es de la misma naturaleza y cultiva la misma actividad que el gran escritor romántico. La diferencia está en que el realista elige su asunto de la vida diaria, y el romántico de una imaginaria continuación de la vida en el pasado (que es historia) o en un mundo puramente ideal.”²⁸ Esto es precisamente lo que acometerá Calvillo en su poema *Libro del emigrante*: un formidable *collage* compuesto por el yo poético a partir de su presencia en tiempos y espacios significativos para la historia de Occidente. En el caso del volumen *Autobiografía* de Collingwood, quizás tanto Hernández Campos como Calvillo se sintieron conmovidos por un pensamiento que reconoció en el ‘humanismo’ su origen y su encomienda a contrapelo de los sistemas y las propuestas filosóficas contemporáneas; quizás, más allá del pensamiento mismo, encontraron su magisterio en una vida que no se plegó ni a las circunstancias ni a los intereses de otros; quizás se sintieron cautivados por esas palabras que abren el ‘Prefacio’ de *Autobiografía*: “La autobiografía de un hombre cuyo oficio es pensar debiera ser la historia de su pensamiento.”²⁹ En el caso de Manuel Calvillo, acaso la lectura del libro de Collingwood, si no le descubrió la importancia de la historia, al menos le ratificó su relevancia no sólo dentro de los procesos de pensamiento colectivos sino también en los individuales, asunto que más tarde retoma en su poesía. Así, al referirse el inglés a su lectura de los *Principia* de Descartes, deja escrito:

Me permitió entrar en el secreto de lo que los libros modernos habían estado ocultándome: que las ciencias naturales tienen una historia

²⁸ J. Middleton Murry, *El estilo literario*, 1951, México, FCE, trad. Jorge Hernández Campos, p. 35.

²⁹ R. G. Collingwood, *Autobiografía*, 1953, México, FCE, trad. Jorge Hernández Campos, s. p.

propia y que las doctrinas que enseñan sobre cualquier punto, en cualquier punto dado, no se han alcanzado gracias a algún descubridor que penetra la verdad después de siglos de error, sino por la modificación gradual de doctrinas mantenidas antes y que, a menos que se detenga el pensamiento, serán modificadas también de la misma manera. No diré que esto se me presentó con tal claridad a edad tan tierna; pero al menos, gracias a la lectura de ese libro, me di cuenta de que la ciencia no es tanto una acumulación de verdades comprobadas sucesivamente, como un organismo que en el curso de su historia sufre alteraciones más o menos continuas en cada una de sus partes.³⁰

La propuesta poética de Manuel Calvillo de la historia como un discurso sin solución de continuidad comienza a tomar forma en la década de los cincuenta; Jorge Hernández Campos, por su parte, se conforma más bien con poetizar determinados acontecimientos o hechos históricos antes que una idea de historia o de la historia, pero al igual que Calvillo, su interés poético por la historia se fragua en la misma década.

Cabe situar la ruptura poética en las respectivas trayectorias a mediados de los años cincuenta, en el primer caso, y a principios de los sesenta en el segundo. En el libro *Primera vigilia terrestre*, de 1953, Manuel Calvillo comienza a mostrar un cambio en sus intereses literarios hasta encontrar una nueva poética, como atestigua el *Libro del emigrante*, ese extenso poema escrito entre 1957 y 1983, que si bien lo acerca a la tradición que se remonta a la generación de los Contemporáneos en lo que se refiere a las formas poéticas, paradójicamente lo aleja de ella en cuanto a los temas. Algo parecido sucede con Jorge Hernández Campos, quien muestra definitivamente su cambio de poética en *La experiencia* (1986), en concreto, en la segunda sección de este poemario que se inicia con “El día de muertos y el cadáver de Pasolini (un poema encontrado)”, puesto que la primera es la repetición en el mismo orden de aparición de los poemas que ya había publicado en 1961 bajo el nombre de *A quien corresponda*: “Vuelve flecha de amor...”, “Aria”, “Calle blanca, puerta oscura”...,

³⁰ *Ibid.*, p. 9-10.

“La golondrina”, “Del ciego cantar”, “Albada”, “Vals de perfección”, “Eurídice”, “Junto al Leteo”, “El sepulcro de Xavier Villaurrutia”, “Tú eres piedra”, “La sobremesa”, “Diciembre” y “El presidente”. Pero es precisamente en el último poema de *A quien corresponda* (1961), el denominado “El presidente”, donde el jalisciense muestra sus nuevas inquietudes poéticas y adelanta su voz más madura que se recoge en la segunda parte de *La experiencia* y en su último libro *Sin título*. De hecho, Hernández Campos debía ser bastante consciente del nuevo rumbo que tomaba su poesía al titular el poemario con la cortesía ‘A quien corresponda’: fórmula que se emplea al dirigir una misiva de carácter oficial donde el destinatario se destaca más por su función pública o administrativa que por la posible relación personal que tenga con el emisor de la carta u oficio, lenguaje con el que debía estar más que familiarizado debido a su desempeño en cargos administrativos y oficiales como promotor y fundador del Museo Nacional de San Carlos y funcionario al frente del Museo Nacional de Arte o del Departamento de Artes Plásticas, además de sus actividades en diferentes puestos diplomáticos. Pero también el encabezado ‘A quien corresponda’, una vez desautomatizado como fórmula de cortesía, remite a la libertad del lector a la hora de elegir el carácter del poema que más le conviene. Esta alusión a la libertad de elección del destinatario es la que permite colegir el grado de conciencia del poeta respecto del significado de *A quien corresponda* dentro de su trayectoria poética personal, porque es manifiesto el cambio profundo que se produce entre los primeros catorce poemas y el último y que, sin duda, no se le escapó al autor. Es precisamente este último, ‘El presidente’, el que marcará la pauta de sus poemas y poemarios posteriores.

Aquello que me interesa resaltar de estos dos autores es tanto las similitudes que se encuentran en sus primeros libros y poemas como el hecho de que su ruptura puede situarse en un tiempo coincidente, la década de los cincuenta; una ruptura, además, que les llevará a entender la poesía como un ejercicio al servicio de algo más que sus propias sensibilidades, intimidades y personalidades. En el caso de Manuel Calvillo, su poesía última estará firmemente anclada en el interés por la historia y la capacidad de transitar desde la poesía, a través del *collage*

JUAN PASCUAL GAY

y la palabra poética, por diferentes geografías y tiempos, constituyéndose en una estrategia de evasión de la realidad circundante y al mismo tiempo de exploración de las circunstancias del presente de la escritura; en el caso de Hernández Campos, la poesía se convertirá en un arma formidable al servicio de las causas sociales y políticas cada vez más alejada de una intimidad que alguna vez le cobijó, aunque en su último libro, *Sin título*, retoma algo del intimismo que había caracterizado su poesía primera. En uno y otro caso el discurso poético se convirtió en un lenguaje que fue abandonando su primera morada para dejar de ser un fin en sí mismo, en la medida que lo es una poesía ensimismada y en la que el sujeto poético se vuelve hacia sí mismo, y voltear hacia una realidad y un entorno que exigió el verso si no para someterlos y transformarlos, por lo menos para entenderlos.

Así pues, Manuel Calvillo y Jorge Hernández Campos ofrecen una evolución poética similar: desde una poesía personal e íntima transitan hacia una nueva propuesta poética más o menos por los mismo años, la década de los cincuenta. La primera etapa de la poesía de ambos autores se destaca por el cultivo de formas y temas comunes. Son poemas de juventud en los que predominan el verso libre y las estrofas —cuando no se trata de tiradas de versos— que no obedecen a estructuras tradicionales. Por otro lado, se trata de una poesía firmemente anclada en el paisaje natural como proyección del mundo interior del poeta; es una inercia romántica, pero una inercia que había sido impulsada por algunos poetas de *Taller*, como ya dije, lo que sitúa a estos poetas dentro de una tradición poética definida; y, por último, utilizan unas imágenes que acercan la poesía a esa inclinación hacia lo ‘abierto’ que postulaba Rilke en los primeros versos de su *Octava Elegía*.

La primera sección del primer poema conocido de Manuel Calvillo, titulado ‘Del amor hallado’, dice así:

De tus lazos, Amor, estoy ceñido,
Y angustiado de júbilo.

La virtud remozada del instante
Se da a mi voz en soledad.

¡Amor, oh claro Amor sin límites
y de cálidas manos presentidas,
estoy en ti y en tu profunda música!

Intenso, los orígenes asciendes
De tu llamada perfecta.

Y cultivas los labios
De una voz imprevista y subyugada.

¡Ah, tu afluencia indecible!

Mis palabras te velan.³¹

En el primer poema de Jorge Hernández Campos recogido en el volumen *La parábola del terrón (y otros poemas)* se lee:

Del antaño maizal traje un pedruzco
Pluvial en su dureza y desnudo.

Si lo ahondo por un lado

Podrá de cierto

Nacer el agua en él.

Si lo pongo de almohada

Mis pétreos sueños

Alzarán por el aire

Los diez dedos.

Si rostro le doy a semejanza

De la lluvia,

Habrán amapolas

Para el fervor visible

De tu casa.

Y si lo pulo por un lado

Haré un espejo

Que refleje lo raro

de mi sonrisa.³²

³¹ Manuel Calvillo, "Primeros poemas. 1940-1942", en *Poesía 1940-1971*, 1997, México, CNCA, p. 17.

³² Jorge Hernández Campos, *La parábola del terrón (y otros poemas)*, 1945, México, Sociedad Cervantista de México, p. 9.

JUAN PASCUAL GAY

Formalmente, los poemas son distintos: el primero se articula a partir del terceto en el que convergen los pareados anteriores y posteriores de manera simétrica, vendría a ser como el gozne del poema; mientras que el segundo se construye a partir de paralelismos sintácticos introducidos por la condicional ‘si...’. Pero los dos poemas hablan de la sensualidad que despierta el amor juvenil; explícito en el caso del poema de Calvillo (‘¡Amor, oh claro amor’). Uno y otro muestran la proyección del yo poético hacia un más allá sin límites: en el caso de Calvillo se trata de un espacio ingravido y sutil (“¡Amor, oh claro amor sin límites / y de claras manos presentidas”); Hernández Campos, por su parte, ofrece una proyección de la subjetividad hacia un espacio natural en sus manifestaciones aéreas, terrestres y acuáticas (‘agua’, ‘aire’, ‘amapolas’). Estos ejemplos se repiten en sus primeros poemas. El yo poético se vuelca sobre lo abierto, intenta salir de su ensimismamiento o aturdimiento, pero sigue sin embargo tan cerrado en sí mismo como al principio. La tendencia del yo poético hacia lo abierto se traduce en un impulso que trata de apropiarse de ese espacio pero el impulso mismo tiene desde el principio su propio límite: el yo del poeta.

44

Más adelante, esa vinculación o tendencia hacia lo abierto en ambos poetas se va matizando hasta utilizar en su poesía la imagen del ave o pájaro que enfrenta lo abierto con sus ojos abiertos. Se lee en el poema “De cinco variaciones en tiempos de amor” de Manuel Calvillo:

Tus últimas palabras anudan débilmente
 La frase del poema, y yo te amo
 Cuando el paisaje crece
 A miradas de pájaros veloces.
 [...]
 Borear el mar de huellas ágiles
 Ya cuando el alba anuncie sus gaviotas lejanas.³³

³³ M. Calvillo, *op. cit.*, p. 20-1.

El libro *Estancia en la voz* de 1945 encierra alusiones a la presencia de las aves o a su ausencia, aunque esa ausencia que delatan algunos vestigios es siempre inquietante:

Y, entonces, encontraba un lápiz, páginas,
Piedras limpias o refugios aéreos
Y los nidos vacíos, las palabras.
¿No me recuerda nadie?
-Tal vez mi madre, levemente, ahora,
Abandonado niño en las miradas.³⁴

Pero es al final de este poemario donde se nombra a un ave que reaparecerá en su poesía posterior, el albatros:

Este agudo invisible de la piel
Donde las cosas yacen sin nombrarlas;
Su olor mojado, sus hinchidas márgenes
Donde gritan albatros desprendidos
Sobre el vapor yodado de las algas
Y un navegable estruendo hacia la noche.³⁵

En el libro de 1953, *Primera vigilia terrestre*, se lee:

No el vuelo del albatros
Sino el centauro y su pezuña cruenta;
En la codicia funeral del sueño
Dando voces de muerte
Venías, despiadado, en tu hermosura
Escalando el insomnio.³⁶

El albatros en la poesía de Manuel Calvillo simboliza la libertad y el estar en el mundo; ave marina que sobrevuela los océanos y sus costas encarna el espíritu de esa criatura rilkeana que “con todos los

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

JUAN PASCUAL GAY

ojos mira lo abierto”]; seguramente como reminiscencia de la lectura precoz y asombrada del *Ulises* de James Joyce que tanto habría de marcarle en adelante. Frente al albatros sitúa Calvillo otros seres que por estar cargados de memoria e historia representan la imposibilidad de salir hacia lo abierto, la reclusión en lo cerrado, como el ‘centauro’ de los versos anteriores o más claramente las aves agoreras como antítesis del albatros:

Tal del fuego nocturno en las señales,
Tal el ave funesta te auguró
Entre los tuyos y como ellos pálido
De armadura lucientes.³⁷

A diferencia de Calvillo, Hernández Campos no utiliza las criaturas aéreas para enfrentarlas a otras criaturas llenándolas así de un simbolismo particular sino que, al contrario de lo que hace Calvillo, su simbolismo habitualmente tiende hacia lo abierto o hacia la expresión de lo abierto. Desde el principio, emplea Hernández Campos estas imágenes que privilegian el vuelo, el aire y los pájaros. Dice el poema II de *La parábola del terrón (y otros poemas)*:

46

Una puerta entreabierta fue mi lengua,
Un fantasma de pájaro mi habla,
Y alguien que canta adentro
Y muere afuera
Apareció, poeta, en la herradura
De mi mano y mano.³⁸

En el número VI utiliza la metonimia y la referencia directa:

Poesía es la voz con que yo nombro a un viento,
A un corazón sin pátina,
A un ala que va lejos.

³⁷ *Idem.*

³⁸ J. Hernández Campos, *op. cit.*, p. 10.

A un color tan hondo que vuela en la mirada
Una jornada antigua
Sobre un pájaro ardiendo.³⁹

Y vuelve el poeta sobre la imagen aérea en el poema siguiente:

A veces...
Y alza el polvo su espuma mortecina
Por ágiles pilares sostenida
Y los lívidos pájaros del aire
Zambullen en la hierba el vocerío.⁴⁰

Pero es en el poemario *A quien corresponda* donde Hernández Campos afina el empleo de la imagen del pájaro situándolo en un lugar central de su poesía. El cuarto poema se titula elocuentemente 'La golondrina' que reescribe a su vez la famosa rima del romántico español Gustavo Adolfo Bécquer y donde el tiempo cíclico que caracterizaba el poema del español se rompe para que la reflexión sobre el paso del tiempo y la muerte adquiera todo su protagonismo:

Vi la ciudad y los puentes y en el aire
Pájaros ázimos.
¡Hosanna! Ya volvió
la golondrina, mi esperanza, y revistió
su fortaleza y se ciñó de hermosura.
Danza la vida, haré el elogio de la muerte:
Yo no resurjo del sudario, yo me arrastro
Con los soldados en el lodo...
[...]
¿Golondrina!
...y nadie vuelve, el tercio día ni jamás.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹ J. Hernández Campos, *A quien corresponda*, 1961, México, Imprenta Universitaria, s. p.

JUAN PASCUAL GAY

Otros dos poemas, ‘La sobremesa’ y ‘Diciembre’, aluden a los pájaros, pero estas dos referencias buscan más la degradación del espacio donde se sitúa el yo poético (“Ni tan delicado como el piar de los gorriones / en el estercolero”) o una nota de color costumbrista (“Los pájaros picotean entre los jarros / volcados, el cesto del pan y las botellas”) que mostrar esa tendencia hacia la comunión con la naturaleza de los ejemplos anteriores. Y sin embargo, hay una mención explícita a la ‘alondra’ en el poema ‘Eurídice’ que recupera todo su simbolismo y al mismo tiempo sitúa esa tradición mística que mora en la palabra en lo ‘abierto’ de la tradición a la que corresponde la poesía de Hernández Campos:

En el otoño la veía
Pensativa por el viñedo;
En los racimos gorjeaban
Alondras grises; de la aldea
Su aroma alzaban los oficios.⁴²

Aunque en este uso de la ‘alondra’, lejos de mostrar el amor carnal o la sensualidad del amor o su espiritualidad, se privilegia la certeza de lo efímero del amor en la presencia constante de la muerte que siempre acompaña a la amada:

48

Y precediéndola, cortesana, hermosa, amigos míos,
¡la Muerte! Arrebujada en pieles sanguinolentas, vi la Muerte:
el puñal en el muslo, el carbúnclo en el pómulo, le indicaba
el camino.⁴³

Manuel Calvillo y Jorge Hernández Campos son dos poetas que han tenido una evolución poética análoga. La primera parte de su itinerario poético está marcada por la irrupción del amor y la sensualidad que acompaña al descubrimiento del propio cuerpo y del cuerpo del otro y, al mismo tiempo, ese descubrimiento encuentra su cauce de presen-

⁴² *Ibid.*, s. p.

⁴³ *Ibid.*, s. p.

tación privilegiada en imágenes terrestres y aéreas. Se trata de una poesía intimista, ensimismada en ambos casos, que proyecta hacia el paisaje en torno ese aturdimiento esencial de filiación romántica. No es casual que los pájaros o las aves adquieran un claro significado en la medida que son criaturas que desconocen los límites espaciales; ese significado que remite a la conciencia no ya de estar en el mundo sino de ser el mundo, retomando de este modo la idea rilkeana no ya de estar frente a lo otro sino participar del ser del otro. Más tarde, en sus últimos libros, tanto Calvillo como Hernández Campos escribirán una poesía en la que la historia será la protagonista indiscutible, aunque también en esta nueva orientación los dos poetas muestran algunas diferencias: Calvillo con una preocupación poética por la historia en general como espacio natural del hombre, Hernández Campos con un interés menos abstracto que Calvillo por hechos históricos, pero con una preocupación social más pronunciada, darán una nueva dimensión a ese concepto de lo ‘abierto’ que había subrayado Paz. La poética de uno y otro, así como sus preocupaciones literarias posteriores, dan una vez más la razón a Octavio Paz al presentarlos en el prólogo de *Poesía en movimiento* como un regreso a la ‘tradicción de la ruptura’. Paz sitúa la ruptura de estos dos poetas en la segunda etapa poética de ambos y en algo tiene razón, pero quisiera subrayar que la primera etapa, aquella en la que destaca el paisaje más que la naturaleza, supone ya la asunción de una tradición que apenas había tenido recorrido en la poesía mexicana y que ambos contribuyen a ensanchar más, a dilatar sin restricciones, y que problematiza la idea de obra ‘abierta’ que Paz percibe en la poesía mexicana desde Tablada.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA ACCIÓN

*Dulce María Granja**

RESUMEN: La necesidad de un orden jurídico global no se agota en las fronteras de un Estado-nación particular: la exclusión del Derecho es exclusión de lo humano. Resalta una concepción del Derecho abierta e incluyente, la cual corresponde a una concepción del ser humano como un ser que posee el derecho a tener derechos. Este reconocimiento sólo es posible en el horizonte de un uso público de la razón, favorecedor y promotor de una democracia deliberativa.



ABSTRACT: The need for a global legal order does not end at the borders of a particular State-Nation: excluding law ignores everything that is human. The need for the creation of open and inclusive rights, in which human beings are perceived as being entitled to their rights, stands out. Acknowledging this fact is only possible in the context of public reason which favors and promotes a deliberative democracy.

51

PALABRAS CLAVE: Kant, cosmopolitismo, uso público de la razón, Derecho internacional, democracia deliberativa.

KEYWORDS: Kant, cosmopolitanism, public reason, international law, deliberative democracy.

RECEPCIÓN: 17 de abril de 2008.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Centro de Documentación Kantiana, UAM-I.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA ACCIÓN*

ἔρωτηθεὶς τί ἐστὶν ἐλπίς, “ἐγρηγορότος,” εἶπεν, “ἐνύπνιον.”¹

Introducción

En su famosa obra *Vidas y opiniones de los filósofos antiguos* (circa 225 d. C.), Diógenes Laercio consigna que cuando alguien le preguntaba al antiguo filósofo griego Diógenes el cínico (404-323 a. C.), contemporáneo de Aristóteles, de dónde venía, cual era su origen, él contestaba: “soy cosmopolita... soy un ciudadano del mundo”.² Con esto quería decir que no deseaba definirse por su origen local o por su calidad de miembro de un grupo convencional, sino que más bien pretendía trasponer las fronteras de la patria y de la cultura y definirse en razón de sus aspiraciones y preocu-

53

* Este trabajo constituye la segunda parte de otro anterior, titulado asimismo “El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción, parte I”, capítulo del libro *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*, 2009, Barcelona, Anthropos, p. 59-102. Ambos trabajos se complementan, pero pueden leerse separadamente.

¹ Véase Diógenes Laercio, *Las vidas y opiniones de los filósofos antiguos*, extraído del libro 5 que inicia con la “Vida de Aristóteles” fragmentos 5.18.2-3 en los que Diógenes afirma que preguntaron a Aristóteles qué es la esperanza, “el sueño –contestó– de un hombre despierto”.

² Diógenes Laercio es un filósofo del que se sabe muy poco. Incluso son inciertas las fechas de su nacimiento y muerte. Lo conocemos por la única obra de él que ha llegado hasta nosotros: *Vidas y opiniones de los filósofos antiguos*, fechada entre 225 y 250 d. C. Para el fragmento al que ahora hacemos referencia, véase el inicio de la “Vida de Diógenes” en el libro 6.

DULCE MARÍA GRANJA

paciones universales. Poco más tarde, los estoicos³ argumentaron que cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local de nuestro nacimiento y la comunidad del razonamiento y aspiraciones humanas, que es la verdadera comunidad humana. Para los estoicos, en esta verdadera comunidad es donde encontramos *la fuente normativa de nuestras obligaciones morales y nuestros valores fundamentales*, de ahí que debamos considerar a todo ser humano como conciudadano nuestro. Para los estoicos, ser un ciudadano del mundo no significaba tener que renunciar a los gustos e inclinaciones de nuestra idiosincrasia local, que tan a menudo son una fuente de gran riqueza para la vida. Ilustraron su idea del cosmopolitismo sirviéndose de una imagen⁴ formada por numerosos círculos concéntricos: el primero es el de la identidad como individuo; le sigue el círculo del núcleo familiar; después viene el de la familia ampliada; enseguida el círculo de los vecinos y nuestro grupo local; más allá está el de los conciudadanos o compatriotas; y más allá de todos ellos y abarcándolos está el mayor de los círculos: el de la humanidad como un todo. Por ello los estoicos consideraron muy importante, para el adecuado conocimiento de uno mismo, reflexionar sobre la humanidad tal como existe en el mundo entero y ser capaz de descubrir y responder al rostro humano bajo todas sus formas y dondequiera que se dé. Sus textos muestran una y otra vez el daño que producen los bandos y las sectas con sus lealtades y componendas en la vida política de un grupo y cuán fácil

54

³ La escuela estoica tuvo una vida extraordinariamente larga (de poco más de 500 años) y una gran influencia en el derecho y la literatura. Inició hacia fines del siglo IV a. C. con su fundador Zenón de Chipre y se extendió hasta el siglo II d. C. tanto en Atenas como en Roma; fueron sus últimos representantes Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Hierocles con su famosa *Tabula de Cebes*.

⁴ Esta imagen la encontramos detalladamente desarrollada en Hierocles de Alejandría (siglo II d. C., casi contemporáneo de Epicteto) y de manera más breve en Cicerón, pero probablemente es mucho más antigua. De Hierocles véase los Ἠθικὴ στοιχείωσις (*Elementos de ética*); para la descripción del cosmopolitismo bajo la figura de los círculos concéntricos, véase también Stobaeus, *Florilegium*, 4.671 y ss. De Cicerón véase especialmente *De Officiis* (*Sobre los deberes*). De Marco Aurelio sus *Soliloquios* o *Meditaciones*. Sobre este tópico en general véase A. A. Long, *Stoic Studies*, 1996, Cambridge University Press, cap. 11, así como el capítulo 2 titulado “Ciudadanos del Mundo” del libro de Martha Nussbaum *El cultivo de la humanidad*, 2005, Paidós, Barcelona.

es que una comunidad sea manipulada por individuos interesados que sólo buscan su propio provecho y beneficio. Por eso invitan a que los hombres todos se reconozcan en una comunidad racional-moral y que la deliberación política se abra al escrutinio crítico de la razón del público en general. Posteriormente esta actitud influyó profundamente en Cicerón y en Marco Aurelio. Sin embargo, el pensador cosmopolita por antonomasia es Immanuel Kant, quien consideró el cosmopolitismo como un *principio regulador* del progreso de la sociedad humana hacia la integración universal y, por lo tanto, como el destino del género humano justificado por una tendencia natural en tal sentido.

En total contraste con las concepciones normativas de la política, las tesis del realismo político⁵ desde Tucídides, pasando luego por Hobbes y Maquiavelo, hasta E. H. Carr⁶ y Morgenthau,⁷ han afirmado que los individuos actúan motivados por intereses personales o de grupo y que para lograr sus objetivos se valen de incontables estrategias, muchas de las cuales están muy lejos de lo que podríamos considerar moralmente correcto. Y esto mismo puede decirse de los países y de los Estados. Para el realista político la guerra es algo a lo cual no se puede renunciar porque los Estados quedarían a merced de los intereses de otros más poderosos, además de que hay objetivos que no pueden ser logrados de otra manera que recurriendo a la guerra; así, ésta ha sido el recurso más antiguo y eficaz. El núcleo teórico del así llamado 'realismo político' sostiene la separación de dos ámbitos que, se dice, resultan incompatibles: la ética y la política. Este modelo *maquiaveliano* rompe con la tradición que venía desde la Grecia clásica, en la que con tanta hondura se pensó sobre la actividad política y a la que

⁵ Cfr., Steve Forde, "Classical Realism", en Nardin Terry & Mapel David, *Traditions of International Ethics*, 1992, Cambridge Studies in International Relations; véase también Martin Wight, *International Relations Theory: Three Traditions*, 1991, Holmes & Meier Publishers.

⁶ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1936: An Introduction to the Study of International Relations*, 1946, Nueva York, Harper and Row.

⁷ Cfr., Hans J. Morgenthau, *Scientific Man Vs. Power Politics*, 1946, University of Chicago Press.

DULCE MARÍA GRANJA

tanta dignidad se le confirió⁸ pues se estimaba que la vida política no puede desligarse de la vida moral. Igualmente lo rompe el realismo de corte *hobbesiano* en el cual los Estados, en tanto entes políticos autónomos, poseen naturalmente el derecho de defender sus intereses por encima de cualquier otro interés; de ello resulta que el mundo de las relaciones internacionales es de suyo anárquico y carente de leyes, pues los Estados no pueden depositar en una instancia superior la regulación de sus relaciones y no hay consideración moral que valga cuando se trata de defender los intereses de los Estados soberanos; el aspecto moral no tiene cabida cuando se trata del derecho soberano de los Estados de preservar sus intereses; por eso reina entre ellos un estado de naturaleza en el que la libertad que ejercen los Estados sólo está limitada por la fuerza con el que cada uno es capaz de imponerse. Así pues, la función principal de los políticos es la de velar y defender sus intereses contra las amenazas de todo tipo y la *Raison d'État* es el código que rige las relaciones internacionales, cuyo criterio dominante es el cálculo de costo-beneficio, la utilidad, la ganancia y la eficacia.

Sin embargo, después de las desoladoras experiencias de las dos devastadoras guerras mundiales, de los numerosos conflictos bélicos en el mundo árabe y el medio oriente y del sinnúmero de atentados terroristas y guerrillas que flagelan a millones de hombres en todo el planeta, se torna más y más urgente la necesidad de vivir en paz y la pregunta que se plantea inevitablemente es: *¿cómo pueden vivir juntos en comunidad hombres de diferentes culturas y religiones?* Tal pregunta plantea retos y desafíos inéditos al Derecho internacional. Sin embargo, es una pregunta cuya respuesta la humanidad conoce en lo esencial desde hace mucho tiempo. En efecto, la globalización⁹ de las

56

⁸ Cfr., Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, 2003, Barcelona, Península; véase el cap. IV “¿Qué es la libertad?”, esp. p. 243-4.

⁹ Siguiendo en esto a Jürgen Habermas entenderemos por ‘globalización’ un proceso en el que se extienden e intensifican las relaciones de comunicación, circulación e intercambio en los aspectos económicos, culturales y sociales por encima de las fronteras delineadas por los Estados-nación particulares. A causa del despliegue de los medios electrónicos de comunicación y de la expansión del mercado, este proceso incrementa la circulación de personas y el intercambio de información y de bienes tanto materiales como no materiales. Ello da por

condiciones sociales ha repercutido enormemente en todos los ámbitos, pero quizá donde mayormente se ha puesto de relieve es en los del derecho, la economía, la política y la cultura, que afectan la organización de las sociedades humanas. Sin duda, la escena internacional contemporánea constituye un motivo de preocupación. Reflexionemos simplemente en problemas tales como el resurgimiento de formas más agresivas del nacionalismo a raíz del derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y en Europa Oriental, la proliferación de los conflictos religiosos y étnicos, los fenómenos de migraciones masivas desde los países pobres hacia aquellos otros en los que está concentrada la riqueza, las enormes masas de población que sobreviven apenas debajo de la línea de pobreza, las guerras comerciales y el dramático contraste económico con los países industriales y postindustriales. *Interculturalidad* quizá sea el nuevo término que permitiría nombrar la situación específica de este momento histórico en que las migraciones masivas del sur hacia el norte irrumpen en comunidades políticas cuyo nivel de vida es muy superior al resto del planeta. Hoy más que nunca se ve la necesidad de llegar a una legislación que garantice y promueva los derechos de todos los seres humanos a integrarse en los procesos productivos, políticos, culturales y educativos globales. Y también hoy más que nunca nos preguntamos cómo lograrlo, cómo llegar al todo de una constitución civil justa que cobije y proteja los derechos universales de todo hombre. Nos preguntamos cuál ha de ser la naturaleza del régimen político que propicie y promueva tales derechos, qué papel juega la democracia en la era de la globalización, cómo ha de ser entendida esta forma de gobierno, qué rasgos de ella han de potenciarse para lograr la meta de equidad, desarrollo, integración y respeto que nos merece todo pueblo y todo hombre. Nos preguntamos

57

resultado la creación de numerosas y tupidas redes de relaciones entre los seres humanos a escala planetaria. Pero los problemas y riesgos se plantean también en esta misma escala global: desastres ecológicos que trascienden las fronteras de los Estados-nación particulares, grandes movimientos migratorios que traspasan fronteras, problemas económicos transnacionales de efecto “dominó”, etc. Véase Habermas, *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*, en Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, 1998, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 91-169, esp. p. 101.

cuál es el papel que debe jugar en todo esto el proceso educativo, en el cual tomamos parte e influimos.

En esta era de globalización hay un tema especialmente actual: la necesidad de una teoría de la ordenación global del derecho y la paz. Para sorpresa nuestra este tema está plenamente presente en el pensamiento de Kant, a diferencia de muchos teóricos del derecho y del Estado, desde Hobbes hasta Hegel, que no imaginaron ni previeron la necesidad de tal ordenación. Kant establece los principios esenciales de ese ordenamiento y, con un énfasis extraordinario, subraya que “la razón, desde las alturas del máximo poder legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres”.¹⁰

En el horizonte de la reflexión sobre estos problemas ha surgido en el campo de la filosofía política y la filosofía del derecho una corriente denominada ‘cosmopolitismo’,¹¹ que si bien hunde sus raíces, como hemos dicho, hasta la más clásica tradición griega y romana, toma de la filosofía kantiana el análisis argumentativo que sirve de base y fundamento a un importante conjunto de nociones. De este modo, el cosmopolitismo presenta hoy novedosos rasgos que lo identifican como promotor de una reflexión sistemática sobre la justicia entendida no a nivel estatal-nacional sino más bien en un plano global; el cosmopolitismo busca lograr una reforma radical de las instituciones internacionales que permitan fomentar la cooperación internacional justa, la redistribución de la riqueza, la defensa de los derechos humanos universales y la preservación de la paz a escala internacional;

¹⁰ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, Segundo Artículo Definitivo, *Ak. Ausg.*, VIII, 356. Todas las referencias que se harán a las obras de Kant en este trabajo serán hechas tomando en cuenta la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, cuya abreviatura es *Ak. Ausg.*; el número romano indica el tomo y los números arábigos las páginas de dicha edición.

¹¹ Véase Gillian Brock and Harry Brighouse, ed., *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 2005, Cambridge, Cambridge University Press; véase también Sharon Anderson-Gold, “Kantische Grundlagen des gegenwärtigen Kosmopolitismus”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 2005, 53, Jahrgang, Heft 1, p. 97-109.

igualmente, el cosmopolitismo trata de frenar y criticar las políticas que miran sólo por los intereses nacionales. Al subrayar la universalidad irrestricta de los deberes de la justicia,¹² el cosmopolitismo entra en franca oposición con las distintas formas de comunitarismo para las cuales la prioridad se otorga a los miembros de unidades locales y sus derechos.¹³ Para el cosmopolitismo la universalidad irrestricta de los derechos humanos debe verse reflejada en la posibilidad de atribuir deberes que van más allá de las fronteras nacionales, poniendo a disposición de todo ser humano los bienes necesarios para su subsistencia y desarrollo de sus capacidades. Una tesis central del cosmopolitismo es aquella según la cual los derechos humanos plantean una pretensión moral de universalidad irrestricta. De ello resulta que los derechos humanos no pueden quedar acotados o reducidos a un orden jurídico-legal nacional particular, sino que más bien están vinculados y referidos a instituciones sociales cuya acción ha de ser global.

En diálogo con el gran pensador prusiano, este trabajo procurará destacar uno de los elementos más importantes de esa ordenación global del Derecho que Kant nos propone: *el principio de publicidad*. Igualmente, tratará de resaltar los vínculos de dicho principio con la democracia en esta era de la globalización. Quizá el rasgo esencial

¹² Para Charles Jones, por ejemplo, hay un vínculo indisoluble entre cosmopolitismo y validez universal de los derechos humanos; véase Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 1999, Oxford University Press.

¹³ Hay cierto paralelismo o semejanza en las relaciones de incompatibilidad que se pueden establecer entre cosmopolitismo y comunitarismo, por una parte, y entre universalismo y liberalismo, por la otra. Sin embargo, yo no me ocuparé aquí de las disputas entre individualistas y comunitaristas (e.g., la polémica mantenida entre John Rawls con cuatro de sus principales críticos: Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer) ni entre universalistas y multiculturalistas; para ello puede verse el texto de Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, 1999, Barcelona, Paidós, esp. p. 143 s. Por otra parte, es posible distinguir un comunitarismo ‘conservador’ representado por figuras tales como MacIntyre, Sandel y Bellah y un comunitarismo ‘progresista’ en el que se podría contar a Taylor, Unger o Walzer y Will Kymlicka; tampoco me ocuparé aquí de dichas distinciones; para ello pueden verse los trabajos de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, 1992, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, y de Fernando Llano Alonso, “Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista cosmopolita de Immanuel Kant”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2001, p. 213-38.

DULCE MARÍA GRANJA

de la democracia consiste en que es una forma de gobierno en la cual el poder tiene límites. En la democracia el poder está acotado no sólo por su división tripartita, sino sobretodo por el principio de publicidad, el ejercicio público de la razón que anima en dicha separación de poderes y que exige transparencia en quien ostenta y ejerce el poder en cada una de esas tres esferas. Además, la opinión pública es una institución de la democracia y, como veremos, está sustentada sobre el ejercicio público de la razón. La formulación más conocida del llamado principio de publicidad es doble y se encuentra, como es bien sabido, en el segundo anexo del famoso ensayo de 1795 *Hacia la paz perpetua*. La primera formulación de dicho principio es negativa y reza así: *Todas las acciones que afectan el derecho de otros hombres son injustas si su máxima no es compatible con la publicidad*.¹⁴ La segunda formulación es afirmativa y la encontramos un poco más adelante en los siguientes términos: *Todas las máximas que requieren de la publicidad para no fracasar en sus propósitos, concuerdan con el derecho y la política a la vez*.¹⁵

Dividiré este trabajo en cinco secciones. En la primera presentaré un breve resumen de las ideas centrales del célebre ensayo kantiano de 1795 *Hacia la paz perpetua*. En la segunda sección haré un repaso igualmente breve de la conclusión a la que nos llevó nuestra búsqueda por los fundamentos teóricos del principio de publicidad, con el objetivo de señalar y tratar de enmendar la errónea suposición sostenida por algunos filósofos contemporáneos, según la cual Kant limitó el uso público de la razón a un reducido grupo social. La tercera sección se dedicará a delinear claramente algunas distinciones terminológicas indispensables para describir la correcta relación que Kant establece entre derecho y moral, me refiero a las distinciones entre voluntad y albedrío, motivo e intención y máxima y ley. En la cuarta sección abordaremos la relación entre derecho y moral; y, en la quinta, destacaremos los rasgos más vigentes del cosmopolitismo que Kant propone. Para terminar, una referencia al epígrafe que encabeza este trabajo.

60

¹⁴ *Ak. Ausg.*, VIII, 381.

¹⁵ *Ibid.*, 386.

1

El 29 de septiembre de 1795 aparece publicado en Königsberg, por el editor Nicolovius, una edición que constaba de dos mil ejemplares de un pequeño ensayo titulado *Hacia la paz perpetua*. Sin embargo esa concisa brevedad nos revelará, parafraseando a Hannah Arendt,¹⁶ el gran virtuosismo de su autor. A primera vista podría parecer que Kant escribió este ensayo llevado por una mera circunstancia histórica: la paz de Basilea acordada hacía pocos meses, el 5 de abril de ese mismo año 1795, entre Prusia y Francia, en la cual Prusia se retira de la guerra y cede temporalmente a Francia sus territorios a la izquierda del Rin. Sin embargo, el tema de la paz había atraído a Kant desde hacía mucho tiempo. En efecto, Kant no sólo conocía a fondo el debate sobre la paz entre los juristas del Derecho internacional, Grotius, Pufendorf, Saint-Pierre y Rousseau, sino que además él mismo ya se había ocupado de muchas de las piezas clave de este debate en numerosas obras anteriores a 1795, como lo son la *Crítica de la razón pura*¹⁷ de 1781, en la que se encuentra ya el concepto de República, así como en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*¹⁸ de 1784, en la que se plantea la integración de una sociedad civil que administre universalmente el Derecho. En la *Crítica de la facultad de Juzgar*, la gran obra de 1790, en la que encontramos la tesis fundamental de que la finalidad última de la naturaleza como sistema teleológico es la de una totalidad cosmopolita como sistema de todos los Estados.¹⁹ Igualmente, en el año de 1793 encontramos dos obras de gran relevancia en las que aparece de nuevo esta misma idea de una paz perpetua fundada en una federación de Estados como república mundial: me

¹⁶ Cfr., Hannah Arendt, "What is freedom?", en *Between Past and Future*, 1968, New York, Penguin Books; de esta obra existe traducción castellana bajo el título de *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, 2003, Barcelona, Península; véase p. 241-42 de esa edición.

¹⁷ Véase *KrV*, A316, B372.

¹⁸ Véase *Ak. Ausg.*, VIII, 22-9.

¹⁹ Véase *Ak. Ausg.*, 429 s., § 83.

refiero a la *Religión dentro de los límites de la mera razón*²⁰ y al ensayo *Acerca del refrán: quizá esto sea cierto en teoría pero no sirve en la práctica*.²¹ Finalmente, en obras posteriores a la que ahora nos ocupa, Kant regresa sobre esta idea de una paz garantizada por una comunidad jurídica internacional, en la *Doctrina del derecho*²² de 1797, y en *El conflicto de las facultades*²³ de 1798. Así pues, podemos decir que la paz es un motivo fundamental y constante, presente permanentemente a lo largo de toda la obra de Kant y no sólo en su filosofía política. La idea de la paz está lejos de ser un núcleo conceptual ocasional en la filosofía kantiana; por el contrario, estamos ante una pieza teórica de gran valor, ante una parte irrenunciable del pensamiento kantiano en toda su amplitud: desde la filosofía moral y la filosofía de la historia hasta la filosofía del derecho y del Estado, pasando por el aspecto teleológico de la filosofía de la naturaleza.

El escrito kantiano sobre la paz fue un éxito literario rotundo: al primer tiraje de dos mil ejemplares siguió en pocas semanas una reimpresión de mil quinientos ejemplares más y la segunda edición de la obra vio la luz al año siguiente. Todavía en vida del filósofo (recordemos que Kant muere 1804, nueve años después de la primera impresión del estudio sobre *la paz perpetua*) esta obra ya llevaba diez ediciones. Ni las reseñas ni las traducciones se hicieron esperar por parte de plumas altamente competentes tanto en Alemania como en los países vecinos. Pero sobre todo, el texto fue muy leído e intensamente discutido desde entonces hasta nuestros días. En realidad se trata, como veremos, de un escrito ‘revolucionario’ en más de un sentido y no es ninguna casualidad que el proyecto de Kant se haya convertido en el plan de paz más famoso. En efecto, Kant supo conjuntar la verdadera universalidad propia de su filosofía crítica con el logro político más avanzado de su época, a saber, la república (representada en ese momento por la naciente República francesa) y ello le permitió crear

²⁰ Véase la Primera parte, III, de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, *Ak. Ausg.*, VI, 34.

²¹ Véase la tercera sección de dicha obra, *Ak. Ausg.*, VIII, 307-13.

²² Véase *Metafísica de las Costumbres*, *Ak. Aug.* 343-55 § 53-62 y conclusión.

²³ Véase *El Conflicto de las facultades*, *Ak. Ausg.*, VII, 85-91.

el plan político más atrevido y sugerente del que disponemos hasta ahora. Hagamos un breve resumen del contenido y forma de este célebre ensayo que nos permita apreciar algunos de sus rasgos más perdurables y atractivos.

Lo primero que debemos destacar es el estilo de la obra. Un aspecto que no podemos pasar por alto al referirnos a un libro filosófico es el de su estilo. El estilo de la expresión filosófica forma parte de la estructura misma del pensamiento expresado y revela la postura del autor sobre las cuestiones planteadas además de los alcances y límites de su escritura. Todo esto es de gran importancia para comprender adecuadamente el contenido filosófico de un escrito. El estilo no puede ser considerado aparte del contenido y por ello alterar el estilo de un pensador no es cuestión de poca monta, sino de hondas consecuencias. Si el contenido del famoso ensayo que estamos revisando nos demuestra que Kant fue un gran pensador político, el estilo del mismo nos revela que fue, además, un notable escritor de lo político. En efecto, es bien sabido que abordó no pocos de los problemas más arduos de la historia de la filosofía en los campos especulativo y práctico; sin embargo, es menos sabido que el gran pensador de Königsberg también abordó problemas no menos difíciles de manera elegante y afortunada, con un estilo ágil y popular. Si las tres *Críticas* son un ejemplo eximio del estilo austero y académico propio de un *magister*, el ensayo sobre la paz nos revelará a un Kant de la sociedad que escribe amenamente, renunciando por completo a los términos especializados y que se dirige a un vasto público abordando los temas de interés general. Kant fue, por así decirlo, un filósofo ambidiestro que cultivó tanto el estilo descrito por Schopenhauer como ‘brillantemente seco’, o al que irónicamente se refería Heine como un estilo ‘gris y seco, como papel de estraza’, como aquel otro estilo ligero y ameno, trazado con tinta de vivos colores.²⁴ Precisamente este estilo le permite transmitir la gran carga sugestiva del texto y podría resumirse diciendo: la paz no es

²⁴ En efecto, entre otros libros escritos con este mismo estilo ligero y ameno podemos contar las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, los *Sueños de un vidente aclarados por la metafísica* y la famosa *Antropología en sentido pragmático*.

DULCE MARÍA GRANJA

una ingenua utopía, no es una ficción irrealizable; la paz es posible, la paz es alcanzable.

Kant trata de emular lo más fielmente posible la estructura de los tratados de paz de aquel entonces y nos presenta una obra consistente en seis artículos preliminares, tres artículos definitivos que incluyen dos añadidos y un apéndice (en dos partes) y, con un fino sentido del humor, añade un artículo ‘secreto’.

Lo primero que debemos decir es que, en total oposición al popular refrán que tanto circuló en el imperio romano y que era atribuido a Publius Flavius Vegetius,²⁵ militar romano del siglo IV a. C. quien afirmaba *Si vis pacem, para bellum* (*Si quieres la paz, prepárate para la guerra*), Kant no busca una paz provisional y momentánea, entendida como una simple tregua en medio de las hostilidades; busca una paz sin reserva alguna, una paz perpetua e irrestricta; verdadera, sin fronteras, global, universal tanto temporal como espacialmente, una paz que podríamos llamar ‘ecuménica’: que se extienda a todas las culturas y todos los países.

En segundo lugar, debemos destacar que Kant coloca la paz perpetua en el campo del Derecho. Podríamos decir que para él la paz es un concepto netamente jurídico, pues sólo puede ser alcanzada por una labor del Derecho realizada por medio de las instituciones políticas. En efecto, veremos que Kant entiende la filosofía política como una filosofía del derecho y del Estado fundada sobre los principios morales de la coexistencia humana. No hay que esperar que la paz nos sea dada desde afuera, por la Providencia, por ejemplo. Tampoco hay que diferirla al lejano *escatón* del fin de los tiempos. ¡No! Los hombres mismos establecen la paz aquí y ahora pues el establecimiento de la paz es una obligación jurídico-moral.²⁶

²⁵ Cfr., Publius Flavius Vegetius Renuatus, *Epitoma rei militaris* también conocida como *De Rei Militari*.

²⁶ Kant se niega a reconocer la guerra como proceso jurídico y sólo cabe hablar de guerra de defensa ante una agresión no provocada. Que el establecimiento de la paz tenga el rango de un mandato incondicional, de una obligación jurídica y moral irrestricta, a punto tal que decir que el imperativo categórico del derecho es el imperativo categórico de la paz es algo que se puede apoyar en numerosos pasajes de esta obra entre los cuales podemos destacar: 356, línea 4; 362, línea 9; 364, línea 9 y 378 líneas 19-22 de la edición de la Academia.

Los seis artículos preliminares cubren un amplio espectro temático. Sus destinatarios son los actores políticos (los soberanos, los parlamentos, etc.) y en ellos Kant se refiere a las violaciones del Derecho que deben ser suprimidas con el fin de establecer la paz en parte inmediatamente (‘estrictas leyes prohibitivas’) y en parte mediatamente o lo más pronto posible (‘leyes permisivas’).

Los tres artículos definitivos tienen como destinatarios los legisladores constitucionalistas y gobiernos así como los pueblos que los facultan. Estos tres artículos conforman el núcleo de la teoría kantiana de la paz y en ellos el filósofo explicita las condiciones morales y jurídicas de posibilidad que la paz supone y nos ofrece los elementos fundamentales de una teoría completa del Derecho público, examinando las tres únicas relaciones concebibles de lo político, a saber, el Derecho constitucional, el Derecho internacional y el Derecho cosmopolita. El desarrollo es el siguiente:

- (1) En el *Primer Artículo Definitivo* se trata del Derecho constitucional, es decir, de las relaciones entre los individuos en el seno de una comunidad de derecho, a saber, en un Estado particular.
- (2) En el *Segundo Artículo Definitivo* se trata del Derecho internacional, es decir, de las relaciones de los Estados particulares en una comunidad inter o supra nacional.
- (3) En el *Tercer Artículo Definitivo* se trata del Derecho cosmopolita, es decir, de las relaciones entre individuos y grupos con Estados extranjeros.

En el llamado *Artículo Secreto* Kant demanda abandonar toda actitud secreta y abrir el lugar para una discusión libre y pública de todos los asuntos políticos por parte de los ciudadanos, en especial en los asuntos que atañen a la guerra y la paz. Veremos que esta franca oposición kantiana a la diplomacia secreta prevaeciente en su época, a la cual opone el principio de lo público o principio de publicidad, será enfatizando todavía más en la sección de los dos *Apéndices* del ensayo que nos ocupa.

DULCE MARÍA GRANJA

Por lo que toca a los dos *Agregados* que presenta el estudio sobre la paz, diremos brevemente que en el primero Kant ofrece una ampliación del concepto de paz, enlazándola con la teleología de la naturaleza y nos ofrece una propuesta de la historia de la humanidad determinada por la consecución de la paz como fin final. En el segundo agregado se ocupa de las relaciones entre la filosofía y el poder político. En lo referente a los dos anexos se examinan las relaciones y la compatibilidad entre política y moral. Para concluir esta primera sección, digamos solamente que a continuación nos ocuparnos detenida y cuidadosamente del principio de lo público y de las relaciones entre filosofía y poder político.

2

Al iniciar este trabajo nos hemos referido a la tarea ya realizada de haber dado cuenta y razón de que la actividad cognoscitiva subyace a la acción, de modo que era necesario revisar los presupuestos teóricos del principio de publicidad y las bases epistémicas del cosmopolitismo kantiano. Para Kant, el uso público de la razón es de enorme trascendencia pues la posición teórica está estrechamente vinculada con la posición política y tiene grandes repercusiones en la acción, a tal grado que podremos decir que tal uso público de la propia razón y la exigencia de libertad de pensamiento que éste conlleva se extenderá, como corolario, a la libertad de acción en toda su amplitud: libertad de opinión, libertad de comunicación, libertad de prensa, libertad civil, libertad política. En efecto, para Kant no existe ruptura alguna entre su teoría crítica y las repercusiones en la acción o proyecciones prácticas que ésta conlleva, pues para él la razón es en sí misma un sistema;²⁷ por ello señalamos que se habría de dedicar una segunda parte de este trabajo para ocuparnos de dichas repercusiones en la acción. Quizá

66

²⁷ Entre los muchos pasajes de las diversas obras en que Kant se ocupa de la razón entendida como un sistema, cabe destacar los siguientes de la *Crítica de la razón pura*: B XXIII, A 671, B 699; así como A 738, B 766. Véase también Gerd Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, 1992, Blackwell Publishers.

sea conveniente iniciar subrayando las conclusiones a las que llevó nuestra búsqueda por los fundamentos teóricos del principio de publicidad, y que podríamos resumir de la siguiente manera: los elementos teóricos o cognoscitivos que sustentan este doble principio se encuentran presentes a todo lo largo de la producción kantiana, de modo que podemos decir que la formulación ofrecida en los ‘Apéndices’ de la *paz perpetua* no es susceptible de aislarse del resto del sistema kantiano. En efecto, resulta sorprendente el número de pasajes en los que Kant insiste una y otra vez sobre esta temática, a punto tal que podemos insistir en sostener que estamos frente a una pieza de gran valor en la filosofía del pensador prusiano.

En los copiosos pasajes en los que examina el uso público de la razón, hay una tesis que se repite tenazmente una y otra vez y que va recibiendo, en la medida en que se desenvuelve, cada vez más detalle, riqueza y precisión. Dada la importancia de dichos pasajes, trataré de plegarme lo más posible al texto mismo del filósofo. Ya desde 1781 Kant subraya el reconocimiento de la necesidad de una discusión pública y libre, señalando en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* que:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar de ella. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra de sí mismas sospechas muy justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre.²⁸

Más adelante, al iniciar la sección titulada *disciplina de la razón pura en su uso polémico*,²⁹ volvemos a encontrar esta misma idea de la necesidad de la crítica, pero desarrollada ahora de manera más amplia y detallada. Así, leemos:

²⁸ *Crítica de la razón pura*, Ak. Ausg., III, A XI, nota.

²⁹ *Ibid.*, A738-B766 hasta A757-B785.

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la existencia misma de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto³⁰ [...] La razón pura representa el tribunal supremo de todos los conflictos.³¹ [...] Conviene, sin ninguna duda, dar plena libertad a la razón, tanto a la investigadora como a la examinadora, con el fin de que pueda procurarse su propio interés sin traba ninguna.³²

Notemos dos importantes tesis que se engarzan en estos pasajes: en primer lugar, la tesis según la cual la existencia misma de la razón radica en este abierto ejercicio de la crítica y, en segundo lugar, que este examen público no reconoce prestigios personales, *i.e.*, no se rige por el argumento de autoridad sino que ha de ser libre, irrestricto e imparcial. En efecto, Kant nos hará ver una y otra vez que la raíz de toda libertad es la libertad de pensar, que ésta última se asienta en la exigencia de pensar por sí mismo y que no pensaríamos mucho ni bien si no pensáramos en común con los demás.

Por otra parte, Kant sostiene que podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos; sin esta crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución y nos proporciona la seguridad de un *Estado de derecho* en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*. En el primer estado, lo que pone fin a la disputa es una *victoria* de la que ambas partes se jactan

³⁰ *Ibid.*, A 739 B 767.

³¹ *Ibid.*, A 740 B 768.

³² *Ibid.*, A 744 B 772.

y a la que las más de las veces sigue una paz insegura, implantada por una autoridad que se interpone; en el segundo, es la *sentencia*. Ésta garantizará una paz duradera por afectar el origen mismo de las disputas. Como dice Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y es preciso abandonarlo para someterse al imperio de la ley, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común. También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible.

Me he permitido subrayar estas líneas a fin de destacar el tono enfático con que están escritas y que nos revela la importancia que para Kant tenía este núcleo temático al cual, como veremos, volverá insistentemente una y otra vez. Notemos pues, que se trata de un derecho universal e inalienable.

Lo primero que salta a la vista en este importante fragmento es la velada comparación que Kant establece entre derecho y filosofía. Esta comparación me parece enormemente significativa pues encierra la doble faceta, intelectual y política, del principio de publicidad y nos señala que en la base de esa legislación y formando parte de ella se encuentra la pública exposición de los propios pensamientos (e incluso de las propias dudas que uno no es capaz de resolver por sí mismo) y esto forma parte del derecho originario de la razón humana común de la que todos participan. Para Kant, la educación no otorga o concede el derecho de exponer a pública consideración los propios pensamientos, sólo desarrolla las habilidades y destrezas necesarias para el ejercicio de dicho derecho. Es éste un derecho originario de la razón humana común, donde todos tienen voz y como todo perfeccionamiento del que el hombre es capaz se deriva de esa voz universal, tal derecho es sagrado e irrestringible, *i.e.*, se trata de un derecho que no

DULCE MARÍA GRANJA

se puede alienar, ceder ni cancelar. Así pues, Kant insiste nuevamente subrayando la tesis que ya antes había sostenido,³³ según la cual la razón posee esa prerrogativa que la convierte en el mayor bien sobre la tierra: ser la última piedra de toque de la verdad.

Refirámonos ahora a un conjunto de ideas sumamente afines a las que hemos brevemente revisado y que vemos aparecer una y otra vez en las páginas de las *Lecciones de lógica*, la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la *Antropología desde un punto de vista pragmático* y algunas *Reflexiones*.

Estando a punto de concluir la *Introducción* a sus *Lecciones de lógica*³⁴ Kant se refiere a un tema de crucial importancia para examinar lo que hoy podríamos llamar ‘distorsiones cognoscitivas’ o conocimientos falsos, y señala que existen tres reglas para evitar los errores en general. Así Kant nos propone: “Las reglas y condiciones para evitar los errores en general son: 1) pensar por sí mismo; 2) pensarse en la posición de otro; y, 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. La máxima de pensar por sí mismo se puede llamar *modo de pensar ilustrado*; la máxima de trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos, *modo de pensar ampliado* y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *modo de pensar consecuente o franco*.” Kant vuelve a bordar cuidadosamente sobre este mismo tema en un pasaje de enorme riqueza de la *Crítica de la facultad de juzgar*:

A la facultad de juzgar se le da a menudo el nombre de ‘sentido’ y así se habla, por ejemplo de ‘sentido de la justicia’, ‘sentido del decoro’. Por ‘sentido común’ (*sensus communis*) hay que entender un sentido *común a todos*, es decir, una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio a la entera razón humana y huir así de la ilusión nacida de tener las condiciones meramente subjetivas y privadas por objetivas. Ahora bien, esto se logra al atener el propio juicio al juicio de otros y al ponerse en el lugar de los otros; lo cual, a su vez, se lleva a cabo

³³ Cfr., *Crítica de la razón pura*, A 740 B 768, línea 6, en la segunda edición: “la razón es el tribunal supremo de todos los conflictos”.

³⁴ Cfr., *Ak. Ausg.*, xxiv, 57.

mediante la operación de la reflexión que consiste en hacer omisión o abstracción de todo aquello que es atractivo, emoción, materia y sensación prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación. Nada más común y natural que esta operación del común entendimiento humano. Estas son las máximas del común entendimiento humano: 1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en el lugar de cada otro; 3. Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*, la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*.³⁵ La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representar la naturaleza como no sometida a reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama *Ilustración*, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición merece preferentemente (*in sensu eminente*) ser llamada prejuicio, en cuanto que la ceguera en que ella nos sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y, por tanto, el estado de una razón pasiva. En lo que toca a la segunda máxima del modo de pensar, estamos acostumbrados a llamar limitado (*corto de alcances, estrecho*, lo contrario de *amplio*) a aquel cuyos talentos no alcanzan para ningún uso grande (sobre todo, para el uso intensivo). Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del *modo de pensar*, para hacer de éste un uso conforme a fin; por muy pequeña que sean la envergadura y el grado a que alcance el don natural del hombre, indica, sin embargo, a un hombre de *pensar amplio*, cuando éste puede apartarse de las condiciones privadas y subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar poniéndose en el punto de vista de los demás). La tercera máxima, a saber la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza. Puede decirse: la primera de esas máximas

³⁵ Lo contrario sería una razón perezosa; al respecto puede consultarse además *Religión dentro de los límites de la mera razón*, *Ak. Ausg.*: VI, 57; 133 nota; 134 nota (que trata sobre la fe pasiva). Véase también V, 38 que trata sobre la tranquilidad de una conciencia perezosa.

DULCE MARÍA GRANJA

es la máxima del entendimiento; la segunda, de la facultad de juzgar; la tercera, de la razón.³⁶

Aún corriendo el riesgo de resultar pesadamente reiterativa, no puedo dejar de señalar que para Kant estamos frente a un derecho originario de la razón humana común donde todos tienen voz; así pues, se puede decir que la verdadera revolución copernicana está en el *sensus communis* entendido como esta intersubjetividad y *libertad comunicativa* o *comunicación libre de dominio*, que Kant está defendiendo.

En la *Antropología*, vemos que Kant insiste en este mismo núcleo temático en varias ocasiones. Así, leemos:

Se supone que es demasiado pedirles a los hombres *sabiduría*, entendida como la idea del uso práctico de la razón, conforme a leyes y perfecto; pero ni siquiera en un grado mínimo puede infundirla un hombre en otro, sino que él tiene que sacarla de sí mismo. El precepto para llegar a ella encierra tres máximas conducentes a conseguirlo: 1. pensar por su cuenta, 2. ponerse (al comunicar con los hombres) en lugar del prójimo, 3. pensar en todo tiempo acorde consigo mismo.³⁷

En otro precioso texto, Kant sigue insistiendo en el mismo motivo con las siguientes palabras:

Mediante la gran diversidad de las cabezas en la forma como consideran los mismos objetos y se consideran mutuamente, mediante el roce de unas con otras y su enlace tanto como su separación, produce la naturaleza una obra de teatro digna de verse, por su infinita variedad, en el escenario de los observadores y pensadores. Para la clase de los pensadores puede hacerse de las siguientes máximas (que ya fueron mencionadas anteriormente como conducentes a la sabiduría) mandamientos inmutables: 1. Pensar *por su cuenta*. 2. Imaginarse (al comunicar con los demás) en el lugar de cualquier *otro*. 3. Pensar en todo tiempo *acorde consigo mismo*. El primer principio es negativo (*nullius addictus iurare*

³⁶ *Crítica de la facultad de juzgar*, § 40.

³⁷ *Antropología*, § 43, 200.

in verba Magistri),³⁸ el del modo de pensar *libre de coerción*; el segundo, positivo, el del modo de pensar *liberal* que se acomoda a los conceptos de los demás; el tercero, del *consecuente*, de cada uno de los cuales, pero todavía más de sus contrarios, puede poner ejemplos la Antropología. La más importante revolución en lo interior del hombre es: “la salida de éste de su incapacidad por culpa propia”.³⁹ En lugar de pensar otros *por él* y limitarse él a imitar o a dejarse llevar con andadores, como hasta ese momento, osa ahora avanzar, aunque todavía vacilantemente, con sus propios pies sobre el terreno de la experiencia.⁴⁰

Para finalizar pondremos a consideración del lector tres *Reflexiones* en las que Kant no podía ser más taxativo al detallar aún más el sentido de estas tres máximas que hemos visto repetirse una y otra vez. La primera *Reflexión* dice así: “Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino además participativos. La propensión a la comunicación que guía nuestro entendimiento se encuentra en nosotros únicamente porque debemos verificar nuestros propios juicios mediante los juicios de otros.”⁴¹

En la segunda *Reflexión* leemos:

La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté enlazada a la vez con la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum* y *unanimitas vototrum est pupilla libertatis. Liberum veto*.⁴²

Finalmente, en la tercera *Reflexión* Kant señala:

³⁸ Kant está citando a Horacio, *Epistolas*, I, 1, 14; esta expresión latina podría traducirse como *ninguna sujeción me ha obligado a jurar por las palabras de un maestro*.

³⁹ Kant repite aquí las palabras con las que inicia su célebre ensayo de 1784, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *Ak. Ausg.*, VIII, 35. Véase también el pasaje § 48 de la *Antropología* en donde Kant habla de la ‘minoría’ de edad. Ésta, “la más importante revolución”, es lo que he considerado el corazón de la Revolución copernicana.

⁴⁰ *Antropología*, § 59, 228.

⁴¹ *Reflexión 2565, Ak. Ausg.*, XVI, 419.

⁴² *Reflexión 2566, Ak. Ausg.*, XVI, 419-20.

Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue la necesidad de una razón participativa que se opone al egoísmo y que el juicio de otros sea un criterio externo de la verdad; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios y la lealtad como el motivo impulsor de las ciencias. Un entendimiento y una voluntad participativa son buenos siempre; un entendimiento sano y correcto va siempre unido a la honradez y viceversa. El beneficio de la duda en el juicio provisional de los otros consiste en pensar que cuando los otros ostensiblemente parecen haber cometido un error, se prefiere creer que es uno quien no los ha entendido. Egoísmo⁴³ es el prejuicio de la indiferencia respecto del juicio de otros considerado como criterio de verdad de nuestro juicio. Ponerse en el lugar de otros al pensar quiere decir probar en otros el juicio propio.⁴⁴

Pasemos ahora a referirnos al escrito intitulado *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, fechado en septiembre de 1784 y publicado en diciembre de ese mismo año. En la primera línea del escrito Kant ofrece su respuesta a dicha pregunta: *Ilustración es la salida del hombre de su auto culpable minoría de edad*. Minoría de edad es para Kant *la incapacidad de valerse del propio entendimiento sin tutela alguna*. Y esa incapacidad es culpable cuando su causa no es la falta de entendimiento sino la pereza y la cobardía para servirse de éste sin sujetarse a la dirección de otro. Tenemos que atrevernos a pensar por nosotros mismos; ésta es la máxima de la Ilustración: *¡Sapere aude!*⁴⁵ Notemos que Kant, haciendo una paráfrasis de la expresión de Horacio, la glosa como *Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*. Así pues, no es casual esta vinculación que hace Kant entre la sabiduría y las máximas del común entendimiento humano como reglas para evitar los errores.

⁴³ Véase también *Antropología*, VII, 129 y 130.

⁴⁴ *Reflexión 2564, Ak. Ausg.*, XVI, 418-19. Véase además, *Crítica de la razón pura*, A 476, B 504.

⁴⁵ *Sapere aude* puede traducirse como *¡Atrévete a ser sabio!* o *¡Ten la audacia de ser sabio!* Con esta expresión Kant está citando un fragmento de Horacio, uno de sus poetas latinos favoritos: *Epodos*, I, 2, 40. Véase *Ak. Ausg.*, VIII, 35.

Resumiendo, baste decir que por uso público de la propia razón Kant entiende aquel que alguien hace de ella *en cuanto propiamente docto ante el gran público del mundo de los lectores*.⁴⁶ ¿Qué entiende Kant por *Gelehrter* o *docto*? Veremos que Kant se apartará de una definición austera de *Gelehrter* que comprende solamente haber hecho estudios. Así, *El conflicto de las facultades*⁴⁷ inicia con la distinción entre los propiamente doctos y los meramente letrados; éstos han hecho estudios pero han retenido sólo lo que es imprescindible para el ejercicio de un cargo público; son *negociantes* del saber que utilizan este último en provecho propio y no precisamente en aras de las ciencias; esta clase especial de letrados, lejos de ser libre para hacer un uso público de sus conocimientos, se halla bajo la censura de sus facultades (universitarias) respectivas y se comporta pasivamente y sin argumentar acerca de la pertinencia o utilidad de tal o cual orden de sus superiores.⁴⁸

En contraste, dicho correctamente, docto es quien usa verdaderamente su entendimiento para hablar en nombre propio al gran público de lectores, exponiendo mediante escritos sus pensamientos cuidadosamente examinados, sometiendo libre y públicamente al examen del mundo sus juicios y opiniones y haciendo propuestas para el mejoramiento o progreso del destino de la humanidad.⁴⁹ En efecto, según hemos visto, el único sentido de ser intelectual es ser crítico y no pensaríamos mucho ni bien si no pensáramos en comunidad con los demás. Hemos de señalar que el vehículo idóneo de la crítica y el uso público de la razón es la manifestación escrita de nuestros pensamientos, pues ésta propicia la expresión puntual, rigurosa y firme de lo que se piensa o dice. En resumen: uso público de la razón es el que hace quien, poniendo en práctica las tres máximas señaladas, habla en nombre propio (en primera persona) y somete al examen del gran público del mundo de los lectores sus propios juicios.

⁴⁶ *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *Ak. Ausg.*, VIII, 36-37.

⁴⁷ *Cfr.*, *Ak. Ausg.*, VII, 17-18

⁴⁸ *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *Ak. Ausg.*, VIII, 37 y sig.

⁴⁹ *Ibid.*, *Ak. Ausg.*, VIII, 38.

DULCE MARÍA GRANJA

Lo primero que salta a la vista al leer este famoso ensayo de 1784 es el énfasis con el que Kant subraya la importancia del uso público de la razón y cómo la libertad de pensar repercute y redundante en la libertad de acción. En efecto, Kant no puede ser más taxativo al declarar que un contrato que excluyera toda ulterior Ilustración es, sin más, nulo y sin efecto, absolutamente ilícito, por más que fuera confirmado por el poder supremo.⁵⁰ Una constitución que imposibilita que los hombres amplíen sus conocimientos o los depuren de errores y avancen en la Ilustración es un crimen contra la naturaleza humana y equivale a violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. En efecto, ya hemos visto⁵¹ que, como todo perfeccionamiento y mejora de la que el ser humano es capaz deriva del derecho originario de la razón humana común, donde todos tienen voz, tal derecho es sagrado e irrestrictible. De esto resulta que la autoridad del gobernante está limitada por el uso público de la razón,⁵² pues si a un pueblo no le estuviera permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél, pues su autoridad legisladora descansa, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia. Kant volverá a insistir en esta misma idea en la *Metafísica de las costumbres* con los siguientes términos: “lo que no puede decidir el pueblo (la masa total de los súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo.”⁵³ Lo segundo que deberá destacarse en este ensayo es que ya desde esta temprana fecha Kant asienta la pretensión de validez o principio de legitimidad propio de la democracia en la libertad de pensamiento y el uso público de la razón. En efecto: toda autoridad legislativa descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia, puesto que la piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo se halla en esta interrogación: ¿un pueblo

76

⁵⁰ *Ibid.*, Ak. Ausg., VIII, 39

⁵¹ Véase *Crítica de la razón pura*, A 751 B 779 y sig.

⁵² Kant emplea una expresión latina muy usual: *Caesar non est supra grammaticos*, que podría traducirse como *Cesar no está por encima de los letrados*.

⁵³ Véase Ak. Ausg., VI, 329.

hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley?⁵⁴ Así pues, para Kant el poder legislativo tiene que pertenecer al pueblo y el principio de soberanía del pueblo sólo puede ser realizado bajo el presupuesto de un uso público de la razón que se basa, como pronto veremos, en la libertad como principio y fin.⁵⁵

Kant terminará su famosa *Respuesta* con una idea en la que se recapitula lo dicho hasta ahora:

Una vez que la naturaleza [...] ha desarrollado la semilla que cuida con extrema delicadeza, es decir, la propensión y atracción a *pensar libremente*, este hecho va repercutiendo gradualmente sobre el sentir del pueblo⁵⁶ (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de *actuar libremente*) hasta llegar eventualmente a los principios del *gobierno*, el cual juzga ventajoso por sí mismo tratar al hombre, *que ahora es más que una máquina*, conforme a su dignidad.⁵⁷

Aún corriendo el riesgo de que mi insistencia pueda llegar a ser pesada para el lector, quiero destacar que este uso público de la razón es el motor de la democracia y del proceso humanizador de las instituciones o, siguiendo en esto a Maus, de la institucionalización de las ideas morales.⁵⁸ En efecto, la moralidad no puede quedar limitada al ámbito de lo individual porque esto no basta; es imprescindible que

77

⁵⁴ Kant vuelve a insistir en este criterio de legitimidad en el corolario de la segunda sección (contra Hobbes) de su escrito de 1793, *Acerca del refrán “tal vez esto es cierto en teoría pero no sirve para la práctica”*, *Ak. Ausg.*, VIII, 297-306.

⁵⁵ Kant insistirá en esta idea según la cual la soberanía del pueblo se basa en la libertad como principio y como fin; véase más adelante el examen de la *Metafísica de las costumbres* §§ 45 y 46, *Ak. Ausg.*, VI, 313-314; véase también *El conflicto de las facultades*, *Ak. Ausg.*, VII, 87 nota.

⁵⁶ Me he permitido subrayar la palabra ‘pueblo’ a fin de recordar al lector que estamos frente a un derecho universal y no sólo de algunos pocos grupos o individuos (e.g., los instruidos o los propietarios) como ha sido interpretado erróneamente por la Escuela de Frankfurt.

⁵⁷ *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *Ak. Ausg.*, VIII, 40-41. Esta dignidad, como bien se encarga Kant de señalarlo, estriba en que el hombre es un fin en sí mismo, característica ésta que deriva de su naturaleza racional y libre.

⁵⁸ Cfr., I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, 1992, Frankfurt, Suhrkamp; también Goodin, R. E., (comp.), *Teoría del diseño institucional*, 2003, Barcelona, Gedisa.

preñe a las instituciones. Moralizar las instituciones no es otra cosa que humanizar las instituciones,⁵⁹ *i.e.*, que éstas se sometan a y se rijan por un uso público de la razón. Esto nos llevará de la mano a lo que podríamos designar como una *cuarta formulación del imperativo categórico*. En otras palabras, es tal la magnitud y complejidad de los problemas sociales que no bastan las soluciones asiladas, individuales y particulares, sino que se requieren soluciones institucionales, públicas, a nivel de la sociedad en su conjunto, lo cual implica que dichas soluciones sean administradas por la ley o según la ley.

La exigencia de una discusión abierta, pública y libre en la que todos deben participar sin restricciones es lo totalmente opuesto al fanatismo, que podría describirse como un *secuestro* de la razón pues la comunicabilidad y la participación sin restricciones son la esencia misma de la razón. Como lo muestra palmariamente la *Antropología*, Kant fue un fino conocedor de la psicología y la cultura de los pueblos y nada le fue más ajeno que pretender defender un *monopolio* de la razón, es decir, una sola y única forma de racionalidad, igual en todos los hombres y en toda época. Para Kant, en el gran consejo de la razón humana, todos tienen voz y su filosofía se opone totalmente a dar preeminencia a una razón exclusiva y excluyente. *Acaparar* la razón y pretender que prevalezca una razón homogénea y única que se impone a los demás equivale a ir en contra de la máxima del pensar extensivo y sostener la errónea pretensión de privilegiar una penuria de la razón, esto es, una razón empobrecida, estéril y precaria, en la que no hay lugar para la diversidad, la riqueza y la pluralidad. Nada más contrario a la posición kantiana que sostener que sólo hay una cultura conforme a la razón y que la razón sólo puede dar lugar a una única forma de civilización, de modo tal que las demás culturas sólo tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior. Para Kant, en vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola y única manifestación hegemónica de la razón, se debe comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas. La antípoda

⁵⁹ En efecto, podría decirse que la moralidad es simplemente la forma que toma *la vida humana*; en realidad, no hay forma de vida humana que no sea la forma moral de vida.

del pensamiento kantiano es considerar el mundo como el escenario de lucha entre Estados soberanos; en vez de esto, el mundo ha de ser concebido como una unidad de convivencia de regiones, pueblos, culturas y etnias en la que ningún pueblo ha de quedar marginado o excluido, *i.e.*, como una sociedad civil universal o *cosmopolitismus*.⁶⁰ En resumen: las máximas para evitar el error no son sino las máximas para alcanzar la sabiduría, y éstas no son otras que las máximas del *común* entendimiento humano, es decir, las máximas en las que se tiene en cuenta el modo de pensar de los demás. En especial, la máxima del pensar extensivo es el resorte de la capacidad de autocrítica. En otras palabras: el error no puede evitarse y la sabiduría no puede alcanzarse sin reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal o cosmopolita, y esto sólo puede hacerse poniéndose en el punto de vista de los demás. Nada más contrario a la posición kantiana que sostener un pensamiento único y homogeneizador en el que el consenso corre menos peligro que el disenso. Como veremos, el principio de publicidad puede ser entonces un potente instrumento de diálogo, de emancipación y de diversidad.

Según se puede ver, es claro que, a pesar de lo que suele decirse siguiendo en eso a importantes filósofos contemporáneos,⁶¹ el pensamiento del sabio de Königsberg está muy lejos de ser una filosofía de la conciencia, un idealismo solipsista en el que se define la razón mediante la pura y abstracta subjetividad y que necesite transitar hacia una filosofía de la intersubjetividad y de la comunicación. Sería más justo y objetivo decir que propuestas tales como la ‘razón comunicativa’ o la ‘comunidad de comunicación’ simplemente continúan y desarrollan el plan del propio Kant, el mismo plan que Kant dejara trazado, y no que tales propuestas subsanan las carencias que erróneamente dichos filósofos suponen ver en ese plan. También deseo insistir en que los textos que hemos citado nos permiten ver igualmente con

⁶⁰ Véase *Antropología, Ak. Ausg.*, VII, 331.

⁶¹ Me refiero a los filósofos de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Véase, e.g., K.O. Appel, *Transformation der Philosophie*, 1973 Suhrkamp, y J. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit*, hrsg. V. W. Kuhlmann, 1986.

toda claridad que, cuando Kant habla de libertad de pensamiento, la atribuye al pueblo y no sólo de algunos pocos grupos o individuos, los instruidos o los propietarios burgueses como se ha interpretado erróneamente, por ejemplo, por Habermas⁶² y algunos otros discípulos suyos. No hay duda de que Kant está hablando del público, del común de la gente, del pueblo en general y en este punto no puede ser más taxativo. En efecto, Kant ha afirmado páginas atrás, al inicio de esta famosa *Respuesta*, que “es casi inevitable que el público se ilustre a sí mismo cuando se le deja en libertad”.⁶³ Se hace necesario destacar dos textos más que permiten ver lo erróneo de la interpretación de la escuela de Frankfurt en este punto. Kant refiere el uso público de la razón al común de la gente y, por eso precisamente, el filósofo no puede reclamar habilidades o privilegios especiales; el filósofo ejerce una competencia que es común a todos los hombres: “el criterio libre de la razón”.⁶⁴ Por ello el pensador profesional, el filósofo, no tiene “un conocimiento más elevado y amplio” que “la *gran masa*, para nosotros dignísima de respeto”.⁶⁵ Examinar detalladamente esta *masa crítica*⁶⁶ es algo que podremos hacer al ocuparnos más adelante del derecho a tener derechos como cualidad moral propia de todo ser humano.

Recapitulando, *publicidad* no significa solamente comunicación con el público,⁶⁷ sino que posee una importante dimensión filosófica dilucidada por Kant. En la segunda parte de este trabajo veremos que

80

⁶² Véase, Habermas, *L'espace public*, 1978, Paris, Payot, p. 116 y 119.

⁶³ Cfr., *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. Ausg., VIII, 36.

⁶⁴ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, Ak. Ausg., VIII, 369.

⁶⁵ Cfr., *Crítica de la razón pura*, B xxxiii.

⁶⁶ Sobre el concepto de “masa crítica” véase el muy interesante libro de Philip Ball *Critical Mass*, 2005, Arrow Books, Random House. Véase también la sección titulada “Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” de la obra kantiana de 1798 *El conflicto de las facultades*.

⁶⁷ Es interesante recordar que el origen de este vocablo es la palabra latina *publicus*, la cual tomó su significado original de la voz *populus* y que podríamos traducir como *el pueblo* o *los habitantes de un estado*. Es justamente en ese sentido que Cicerón dice: *Populus non omnis hominum cætus multitudinis juris consensu et utilitatis communiõne sociatus*, es decir: “un pueblo no es toda reunión de hombres reunidos al azar, sino únicamente una sociedad formada bajo la tutela de las leyes y con una finalidad de utilidad común”. Así pues, podría decirse que pueblo es el estado en tanto que éste descansa sobre la comunidad de seres humanos.

existe un común denominador en los copiosos escritos cuya revisión emprenderemos; por el momento, baste señalar que en todos ellos Kant avanza en el significado del uso público de la razón y la libertad de crítica y de comunicación, así como en su alcance político hasta llegar a afirmar que la publicidad es el atributo formal del Derecho. En efecto, Kant hará del Derecho el marco fundamental y permanente de la acción individual y del libre juego de las fuerzas sociales.

3

Como paso preliminar para describir la correcta relación que Kant establece entre derecho y moral, es necesario revisar algunas distinciones terminológicas indispensables; me refiero a tres pares de distinciones: la primera es aquella entre motivo e intención de la acción; la segunda es la distinción entre voluntad y libre arbitrio; y la tercera y última es la distinción entre ley, máxima y regla. Empecemos con el primer par.

Tomaré como sinónimos de acción los términos *conducta libre* o *comportamiento*. En primer lugar, hemos de notar que al actuar el ser humano tiene un *propósito* (*Vorsatz*) de hacer algo puesto que es un ser pensante, una conciencia reflexiva. En segundo, apreciamos que además tiene una *intención* (*Absicht*) de hacer algo, es decir, que además *sabe* qué interés es el que le anima, qué motivo es el que lo mueve al hacer ese algo; entenderemos por *motivo* de una acción un aspecto particular y específico de la intención. Así por ejemplo, alguien puede tener el *propósito* de tomar un cuchillo y enterrárselo a cierta persona con la *intención* de defenderse, o de robarla o de vengarse; con un ejemplo más, tomado de la tragedia de Sófocles, podría decirse que Edipo tiene el propósito de matar a un hombre, pero no tiene la intención de matar a su padre. Ahora bien, en un acto (*Tat*) no todas las consecuencias derivadas de él pueden ser imputadas a su autor puesto que actuar implica someterse también a la acción de los factores del mundo externo. En efecto: lo accidental, las fuerzas exteriores ajenas al autor de la acción, lo que no está en sus manos controlar, lo que no depende de él, puede muy bien torcer o desviar la acción (*Handlung*)

DULCE MARÍA GRANJA

llevándola a consecuencias extrañas y no previsibles ni deseadas, *i.e.*, consecuencias no propuestas y ajenas a la intención del agente. Así por ejemplo, yo puedo tener el propósito de colocar una jardinera o una maceta de botones en flor en mi ventana con la intención de embellecer mi habitación, pero ignoro que la cantera de la fachada del edificio en la que se encuentra sostenida la base para colocar la jardinera se ha reblandecido y está floja, de modo que al colocarla el peso vence la placa de cantera y ésta cae con todo y jardinera, hiriendo mortalmente a un transeúnte. Actuar implica siempre exponerse a que lo no previsible desvíe la acción del propósito perseguido. Por ello, al autor sólo puede imputársele aquello que *conscientemente* se ha propuesto hacer. Si no fuera así, nadie se atrevería a actuar, estaríamos condenados a jamás actuar. Indudablemente, siempre se debe actuar con reflexión, es decir, con conciencia de las *consecuencias*, y por ello no se puede juzgar una acción haciendo caso omiso de sus consecuencias pues en éstas se manifiesta *una parte* de la naturaleza de la acción. Sin embargo, *la otra parte* de la naturaleza de la acción la constituye el *propósito* y la *intención*, es decir, lo que conscientemente ha querido y se ha propuesto hacer el agente, y ésta es *la acción propiamente dicha*, por lo cual el juicio referente a una acción ha de recaer primordialmente sobre la *intención* con el que ésta fue realizada y sobre la *máxima* que la anima.

82

Repasemos ahora brevemente la distinción fundamental entre *der Wille* y *die Willkür*.⁶⁸ Kant utiliza el sustantivo masculino *der Willie*, que en castellano traduciré como *la voluntad*, para referirse a la razón práctica en tanto facultad que juzga cómo debe ser nuestra conducta libre, nuestra acción. Así, entiende por voluntad la capacidad de dirigir la acción gracias a la representación de la ley, la facultad de obrar conforme a leyes concebidas por cuenta propia. Por ello la razón práctica es simplemente la facultad volitiva.⁶⁹ Ahora bien, la libertad

⁶⁸ Así por ejemplo, entre los contemporáneos de Kant, Reinhold pasó inadvertida esta importante distinción llegando por ello a la errónea idea de que no somos responsables de nuestros actos inmorales o malignos ya que al identificar plenamente voluntad con razón práctica no halló lugar para que la libre elección intervenga en una decisión moral.

⁶⁹ Cfr., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 412.

pertenece a esta voluntad sólo en la medida en que se dé a sí misma la ley, esto es, en la medida en que sea autónoma. Por otro lado, Kant utiliza el sustantivo femenino *die Willkür* para referirse a la facultad superior de desear o apetecer o facultad de querer; la traducción exacta de este término es *el albedrío* (o *el arbitrio*) aunque lamentablemente a menudo se traduce lisa y llanamente como ‘voluntad’. *Die Willkür* es el nombre que damos a la capacidad de escoger entre alternativas; facultad de elección libre y espontánea, es ese aspecto de la facultad volitiva que implica la no dominación en la decisión libre e irrestricta. Así lo señala Kant al asentar que:

La libertad del albedrío (*Willkür*) es de un carácter enteramente único pues puede ser determinada a una acción por algún móvil sólo cuando el hombre ha admitido (o acogido) dicho móvil en su máxima (constituyéndolo como regla general según la cual él quiere comportarse); sólo así un móvil, sea éste el que fuere, puede coexistir con la espontaneidad absoluta del albedrío (con la libertad).⁷⁰

Por ello, el albedrío (*Willkür*) no es por sí bueno o malo, es más bien la capacidad por la que podemos escoger libremente máximas buenas o máximas malas. Así pues, podríamos decir que el albedrío es libre tanto en el caso que ponga como causa determinante de su obrar la forma legisladora universal de la ley moral como en el caso de que haya puesto como causa determinante los impulsos sensibles. En el primer caso el albedrío es libre y autónomo; en el segundo caso es libre pero heterónimo, pues ha escogido regirse por leyes ajenas a su voluntad. La *legislación* se produce espontáneamente por la *razón*, pero la *autonomía* es algo que cada ser humano debe realizar como tarea. Por eso el carácter moral o inteligible se forja y se templea de modo voluntario, entendiendo por ello libres decisiones de nuestra voluntad, de modo tal que dicho carácter signará y marcará nuestras elecciones morales específicas de vida.

⁷⁰ Cfr., *Religión dentro de los límites de la mera razón*, 23.

Por otra parte, en la *Metafísica de las costumbres*, afirma Kant:

Las leyes proceden de la voluntad (*der Willie*); las máximas proceden del albedrío (*die Willkür*). Éste último es en el hombre un albedrío libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no se puede calificar de libre o no libre, pues no se refiere a las acciones, sino directamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no *susceptible* de coerción alguna. Por lo tanto, sólo el *albedrío* puede ser llamado *libre*.⁷¹

Así pues, la voluntad (*Wille*) no toma decisiones, ni adopta máximas, ni actúa; más bien realiza las funciones legislativas de la facultad volitiva y es el aspecto puramente racional de dicha facultad. En contraste, el albedrío (*die Willkür*) realiza la función ejecutiva de esta misma facultad volitiva unificada.⁷² La voluntad (*der Wille*) es la fuente de la que procede un móvil (la ley) que permanentemente se ofrece al albedrío para que éste lo adopte o lo asuma en la máxima que elige. Así, la voluntad puede determinar al albedrío, y la elección interviene al tomarse una determinación moral. Kant no establece una identidad estricta entre voluntad y razón práctica (de modo tal que éstas fuesen convertibles la una con la otra); está lejos de sostener que voluntad y razón práctica se identifiquen pues, de ser así, nadie podría cometer libremente un acto inmoral y se estaría sosteniendo la absurda tesis de que no somos responsables de nuestros actos inmorales pues sólo seríamos libres (y por ende responsables) al realizar acciones autónomas.

Detengámonos ahora en la importante distinción que Kant traza entre principios objetivos o leyes y principios subjetivos o máxima

⁷¹ Cfr., *Metafísica de las Costumbres*, 226.

⁷² No podemos detenernos aquí para exponer con todo detalle esta importante distinción entre *der Wille* y *die Willkür*. Para profundizar en ella remitimos al lector a los siguientes trabajos: H. Allison, *Kant's theory of freedom*, p. 126-36; J. Silber, *Ethical significance of Kant's religión*, en la traducción inglesa de T. M. Grene y H. Hudson de *Religion within the limits of reason alone*, 1960, Harper & Row, New York, especialmente p. xciv-cvi; y, Yovel, "Kant's practical reason as will", en *Review of Metaphysics*, 52/3, 1998, p. 267-94.

y digamos además una breve palabra sobre las reglas. Kant usa el término genérico de ‘principio práctico’ para referirse a toda clase de proposiciones que contienen una determinación de la voluntad. Voluntad es la facultad de un ser racional de actuar de acuerdo a su representación o concepción de una ley. Gracias a un acto de su voluntad tal ser racional proyecta una intención. Tanto dicha intención como la ley en términos de la cual actúa la voluntad, son principios prácticos. Ahora bien, estos principios prácticos pueden ser de dos tipos: (1) *subjetivos*, en cuyo caso el principio de la voluntad es considerado por el sujeto como válido únicamente para él; y, (2) *objetivos*, en cuyo caso el principio es considerado como válido para todos los sujetos. Los principios subjetivos son designados por Kant con el nombre de *máximas*, en tanto que los principios objetivos son denominados como *leyes prácticas*.

Las máximas contienen la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente las inclinaciones del mismo) y es, de ese modo, el principio según el cual *obra* el sujeto. Por otra parte, la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional, principio según el cual *debe obrar*, es decir, un ‘imperativo’. Así pues, la capacidad de actuar sobre la base de principios prácticos es el rasgo característico del obrar racional.

Ya desde la primera *Crítica* Kant consideró la capacidad de obrar sobre la base de imperativos, en general, como la característica que define al obrar libre. Ahora bien, llevar a cabo un razonamiento práctico significa deliberar sobre qué ha de hacerse, tanto en sentido moral como pragmático. Esta deliberación requiere, como veremos a continuación, de la *espontaneidad* de la razón ya que implica el *establecimiento de fines y reglas* que no se basan únicamente en lo que de hecho se desea en un momento dado, sino que reflejan más bien lo que uno elegiría si fuera cabalmente racional. En otras palabras, un ser racional dotado de voluntad supone la superación del mundo meramente subjetivo de lo agradable como motivación última del obrar; tal ser racional no se rige por leyes dictadas por la naturaleza sino por leyes concebidas por cuenta propia. Así, razón práctica significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las

DULCE MARÍA GRANJA

sensaciones de agrado y desagrado, de los impulsos e inclinaciones, de las necesidades y pasiones sensibles. Los impulsos, inclinaciones y necesidades tienen en los seres naturales el significado de pautas que rigen la conducta necesariamente. Por eso los seres naturales siguen sus propios impulsos e inclinaciones, mas no una voluntad propia, sino la ‘voluntad de la naturaleza’. Sólo la capacidad de obrar según leyes auto propuestas permite hablar de verdadera voluntad. Razón práctica o voluntad es la capacidad de derivar acciones a partir de leyes y tanto el desear, como el deliberar y el elegir constituyen, conjuntamente, el ejercicio de dicha capacidad. Esto no significa que la voluntad deba destruir los impulsos naturales, significa más bien que es capaz de distanciarse de ellos y suspenderlos como motivación última y determinante del obrar.

Va a permitirme el lector que insista un poco más en esta capacidad de elegir la propia acción. En tanto *primera persona*, no podemos concebimos como el estallido y la dispersión de innumerables elementos empíricos desunidos y discordantes: inclinaciones, deseos, sentimientos, afecciones, impulsos, emociones, gustos, recuerdos, imaginaciones, etc. Muchas veces este sinnúmero de elementos son contrapuestos e incompatibles y buscamos que “no por complacer a *una* inclinación releguemos todas las restantes dejándolas en la sombra, sino que cuidamos de que aquélla pueda coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones”.⁷³ Necesitamos concebimos a nosotros mismos como *agentes unificados* puesto que *es imprescindible resolver el conflicto* entre los diversos motivos que llevan a la acción, so pena de vernos condenados a la inmovilidad, no sólo física. Frente a esto *no tenemos alternativa* ya que en tanto primeras personas no podemos ni siquiera imaginarnos sin capacidad de actuar. Como bien lo apunta Arendt: “el hombre es en la medida en que es un ser actuante”.⁷⁴ En tanto primeras personas no podemos evitar no actuar, no elegir, no responder de noso-

86

⁷³ Cfr., *Antropología desde un punto de vista pragmático*, § 81, 266.

⁷⁴ Cfr., Hannah Arendt, “What is freedom?”, en *Between Past and Future*, 1968, New York, Penguin Books, p. 460; de esta obra existe traducción castellana en Ediciones Península, Barcelona, 2003; véase p. 267 de esa edición.

tros, no tomarnos bajo nuestro cargo. Por otra parte, debemos señalar que hay *una unidad* implícita en el punto de vista desde el cual se *delibera* y *decide* la acción, unidad que nos hace concebirnos como *agentes unificados*. Ahora bien, concebirnos como agentes unificados significa concebirnos, además, como *agentes espontáneos*, es decir, como el centro del cual emerge la acción, como la fuente de nuestros pensamientos y el origen de nuestras acciones, como una unidad de conciencia capaz de coordinar, organizar e integrar actividades conscientes que manifiestan nuestra voluntad y construyen nuestra identidad personal. Este rasgo *de espontaneidad y construcción* de nuestra identidad personal nos manifiesta que la persona está *‘proyectada’ hacia el futuro*, pues se propone metas y fines, se traza planes y proyectos, se fija objetivos y actúa con base en ello; la persona no se agota en su aquí y ahora, sino que nuestra identidad radica en el carácter espontáneo de nuestra condición de agentes activos o prácticos y tanto el desear, como el deliberar y el elegir constituyen, conjuntamente, el ejercicio de dicha actividad. Así pues, la conexión necesaria entre la acción del agente y la unidad de éste tiene una *base enteramente práctica* y no se requiere apelar a fundamentos de otra índole. Gracias a dicha base práctica podemos responder a las preguntas ‘¿quién soy yo?’ y ‘¿qué debo hacer con mi vida?’ sin remitirnos al acatamiento de un objeto o un bien impuesto desde fuera a la voluntad. Gracias a dicha base podemos dar cuenta y razón de nuestra arraigada convicción de que, como primeras personas, tenemos el poder de decidir qué hacemos o dejamos de hacer con nuestra vida. Gracias a dicha base podemos fundamentar y apoyar la tesis según la cual el sujeto es la fuente de la normatividad.

Regresemos al tema que nos ocupa. Las máximas son, como hemos dicho, principios subjetivos en el sentido de que el sujeto las adopta libremente, *i.e.*, se las propone como propias, las hace suyas como productos de la elección de su libre arbitrio. En efecto, tal como Kant lo dice,⁷⁵ las máximas son ‘reglas auto impuestas’, de modo que no se

⁷⁵ Véase la línea 25 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. *Ausg.*, IV, 438.

DULCE MARÍA GRANJA

trata simplemente de *tener* una máxima sino más bien de *hacer* uno su propia máxima como producto de la razón práctica.⁷⁶ Esto no significa que siempre debamos formularnos explícitamente nuestras máximas antes de realizar cualquier acción ni que debamos tener total certeza respecto de la motivación de nuestras máximas; significa simplemente que no podemos actuar según un principio sin tener conciencia de tal principio.

Así pues, ‘máxima’ es un principio práctico o una regla de acción auto impuesta. Ahora bien, debemos distinguir⁷⁷ entre meros preceptos (*Vorsätze*) o reglas específicas e inflexibles y máximas propiamente dichas y reservar este último término para las reglas o principios prácticos autoimpuestos *más generales*, de modo que podríamos hablar de varios grados de generalidad o de un orden ‘jerárquico’ en las máximas.⁷⁸ De este modo, las máximas serían las más básicas y generales ‘reglas de vida’ (*Lebensregeln*) que contienen bajo sí diversas reglas prácticas específicas y que funcionan como principios directivos de orientación global dados a la propia existencia; las máximas serían expresión de las actitudes fundamentales que confieren rumbo, orientación y sentido a las diversas intenciones y acciones concretas de la vida de los individuos; serían esos patrones o modelos globales de acción que nos permiten identificar y juzgar el carácter de una persona, que informan las acciones concretas y específicas de su biografía y que hacen que la biografía de un individuo no sea una rapsodia inconexa de acciones.

Dejando por ahora a un lado los célebres ejemplos que Kant propone en la *Fundamentación* para ilustrar lo que entiende por máxima, citaré lo que considero que son ejemplos adicionales de máximas que

88

⁷⁶ En efecto, Kant señala que las máximas surgen de las inclinaciones y apetitos por la colaboración de la razón; véase línea 9 de de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Ak. Ausg.*, IV, 427.

⁷⁷ Véase Otfried Höffe, “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen” en *Ethik und Politik*, Suhrkamp, 1979, p. 84-119, especialmente p. 87-96. Véase también Rüdiger Bittner, “Maximen” en *Akten des 4 Internationalen Kant Kongresses*, Mainz, 6-10 April 1974, G. Funke y J. Kopper (eds.), de Gruyter, Berlin, 1974, p. 485-9.

⁷⁸ Véase Henry E. Allison, *Kant’s theory of freedom*, p. 85-94, especialmente p. 93-4.

el propio Kant nos ofrece en el primer apéndice de su ensayo *Hacia la paz perpetua*⁷⁹ que estamos revisando. Kant señala que se trata de máximas sofisticadas, máximas según las cuales actúa el falso político, es decir, el político que sostiene que hay un divorcio irremediable entre política y moralidad:

- (1) *Fac et excusa*, que podríamos traducir como *primero actúa y después busca una justificación*; es decir, aprovecha la ocasión favorable para apoderarse arbitrariamente de alguna posesión o algún bien y después busca justificarse, saca partido de que tu misma audacia conferirá una cierta apariencia de convicción interior a la legitimidad del acto y eso será tu mejor abogado.
- (2) *Si fecisti, nega*, que podríamos traducir como *si hiciste algo, niégalo*; es decir, niega que lo que tú mismo has cometido sea culpa *tuya*; afirma, en cambio, que la culpa está en los otros, en su desobediencia o en su agresiva naturaleza a la cual tienes que anticiparte.
- (3) *Divide et impera*, que podríamos traducir como *divide y vencerás*; es decir, siembra la intriga, la discordia y la envidia entre tus adversarios enemistándolos entre sí, pues es el medio más rentable y eficaz para someterlos y dominarlos.

Ahora bien, debemos destacar que las diversas reglas prácticas específicas contenidas en las máximas pueden cambiar a tenor de la situación y de las posibilidades de cada agente, aunque procedan de las mismas máximas. En efecto, Kant señala⁸⁰ que en contraste con la determinación general que se expresa en los principios, las reglas específicas están relacionadas con el carácter contingente y empírico de la acción en situaciones concretas e insiste en el relevante papel de lo circunstancial en estas reglas. Así, las reglas se distinguen de los principios fundamentales que expresan una auténtica norma de vida (máximas) y de los principios fundamentales que son universalmente válidos (leyes). Kant hace esta distinción para subrayar que las reglas suponen condiciones empíricas y puesto que los principios pueden ser,

⁷⁹ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, final del apéndice I, *Ak. Ausg.*, VIII, 374.

⁸⁰ En la Observación del § 1 de la *Crítica de la razón práctica*.

DULCE MARÍA GRANJA

o bien leyes, o bien máximas, las reglas podrán referirse tanto a las máximas como a las leyes.⁸¹ Las reglas expresan lo que, en promedio, se enmarca dentro de un principio general, pero no valen necesariamente y sin excepción. Requieren de un sano sentido común y buen criterio para su sabia aplicación, y no pueden ser aplicadas mecánicamente recurriendo a una norma general.⁸² Podríamos resumir este último punto diciendo que los juicios morales no son juicios determinantes sino que pertenecen a otra clase de los juicios, a saber, los juicios reflexivos o reflexionantes y son, más específicamente, juicios prácticos.⁸³ Kant no pretende afirmar que las reglas estén contenidas directamente en los principios como si fuesen consecuencia lógica de ellos. Lo que dice es que las reglas están contenidas en la determinación general de la voluntad, no en el principio. De este modo, a reglas idénticas pueden corresponder principios diferentes y a diferentes reglas principios idénticos. Así, dos agentes pueden dirigirse a un mismo fin y alcanzarlo siguiendo reglas diferentes. Es importante advertir que Kant insiste en esta sutil relación entre regla y principio a fin de distinguir entre las acciones morales y aquellas que son meramente legales, distinción cuyo examen será el objetivo que perseguiremos en la siguiente sección de este trabajo. Precisamente esta sutil aunque importante relación es lo que se suele pasar por alto en algunas de las críticas más frecuentes a la ética de Kant, las que insisten en que Kant pone un énfasis excesivo a la uniformidad de las acciones morales. Kant no está afirmando la aplicabilidad universal de regla alguna. La universalidad en la que insiste no es la de una regla, sino la de un principio que admite flexibilidad en la elección de las reglas. Además, una regla es siempre un ‘producto de la razón’, pues sólo la razón (como facultad del pensamiento en general y no como una de las tres facultades cognitivas, donde las otras dos serían la sensibilidad y el

90

⁸¹ Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 389.

⁸² Esto mismo vale para las reglas del juicio teórico, véase *Crítica de la razón pura*, A 133, B 172.

⁸³ Véase “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, en *Dianoia, anuario de filosofía*, n° 42, México 1996, p. 125-44.

entendimiento) puede darnos el conocimiento de la relación entre un medio y un fin, expresada en una regla.

Así pues, está hablando a la persona individual y concreta de cada quien, ése es su interlocutor puesto que: 1) la ética de Kant es una ética de máximas y éstas son principios subjetivos, principios que el sujeto saca desde sí, que genera y en los que éste se manifiesta y revela, no principios inyectados al sujeto por alguien ajeno y externo a él; y, 2) porque el juicio moral es un juicio reflexivo, más exactamente, es uno de los dos tipos en que se subdivide el juicio reflexivo: juicios prácticos y juicios teleológicos. En contraste con el juicio determinante que parte de la ley o de lo universal y va hacia lo particular, el juicio reflexivo parte de lo singular y concreto en búsqueda de lo universal. En el caso del juicio moral, lo singular y concreto es la persona individual y concreta con sus personales principios subjetivos o máximas.

4

Revisemos ahora la relación que Kant establece entre moral y derecho. Uno de los temas más importantes de la *Metafísica de las costumbres*⁸⁴ es el examen que Kant nos ofrece de dos grupos de deberes. El filósofo señala que toda legislación comprende dos elementos: el *primero* es una *ley* que presenta como *objetivamente* necesaria la acción que debe suceder convirtiendo así la acción en *deber*; el *segundo* elemento es un *móvil* que liga *subjetivamente* el arbitrio con la representación de la ley, haciendo de este modo *que la ley del deber sea un móvil*. En efecto, como señalábamos más arriba, cuando la razón se avoca a la acción se vuelve práctica, es decir, voluntad; de modo que la voluntad es el aspecto racional de nuestra facultad volitiva porque produce leyes; no obstante, el ser humano también actúa movido por intenciones; esto equivale a decir que en nuestra voluntad se incluye, además de las leyes, a los móviles de la acción. Así pues, por medio del primer elemento, la

⁸⁴ Cfr., *Metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., VI, 218-21.

acción se presenta como deber, y por medio del segundo, la obligación de obrar se une al sujeto. Atendiendo a este segundo elemento, el de los móviles, *las legislaciones pueden ser diferentes*. En efecto, en este punto hay que distinguir, primeramente, la legislación que hace de una acción un deber y de dicho deber un móvil, la cual recibe el nombre de *legislación ética*. En segundo lugar, hay que distinguir la legislación que no incluye al móvil en la ley y, por ende, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, la cual recibe el nombre de *legislación jurídica*. Esta es una distinción de crucial importancia. En la *legislación ética* las acciones suceden *por deber*, es decir, tienen su valor moral no en lo que vaya a ser alcanzado por medio de ellas, sino en *el querer* por el cual han sido decididas, en *el querer* que ha determinado a la voluntad, a saber, el deber como móvil. En cambio, en la *legislación jurídica* el móvil no juega papel alguno. Lo que cuenta es que, considerada ‘externamente’ por un observador, la acción no sea contraria al deber jurídico, sin importar la intención del sujeto y lo que lo mueve en su ‘interior’: es indiferente que el móvil sea el temor, o la reputación, o la compasión o la búsqueda del honor o el deber. La legislación ética presupone, por un lado, una ley que señala cómo debe suceder una acción y, por otro lado, un móvil que nos vincula subjetivamente con la representación de la ley.

92

Digamos ahora una breve palabra respecto de la concordancia de una acción con la ley. Kant da el nombre de *legalidad* de una acción a la mera concordancia o conformidad de la acción con la ley sin tener en cuenta los móviles de dicha acción; en cambio, se llama *moralidad* de una acción a la concordancia de la acción con la ley en la que la idea del deber según la ley es el móvil de la acción.

En la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, que lleva por título “Doctrina del derecho”, Kant se ocupa de los deberes denominados *deberes jurídicos*, en tanto que en la segunda parte de la obra, la cual lleva por título “Doctrina de la virtud”, Kant trata los deberes denominados *deberes morales* o *deberes de virtud*. Ambos grupos de deberes tienen en común que descansan sobre imperativos categóricos y se distinguen por el tipo de legislación y el *modo de obligación propio* de cada uno de estos dos grupos. En efecto, los deberes nacidos de la

legislación jurídica (por ejemplo, el deber de respetar un contrato) *sólo pueden ser externos* puesto que esta legislación no exige que la idea de este deber (que es interior) sea por sí misma fundamento determinante del arbitrio del agente. Por ende, estos deberes son *legislados externamente* y podemos vernos *obligados por alguien distinto a nosotros* mismos a acatarlos, es decir, en este caso es posible ejercer una *coacción externa*.

Es importante hacer una breve digresión para destacar que si sólo existiera la legislación jurídica, resultaría imposible que la primera persona fuera una genuina fuente de la normatividad. En efecto, el único tipo de coacción que se podría dar sería la coacción externa y tendríamos que concluir que la bondad o maldad de una acción estaría definida únicamente por la posibilidad de ejercer o no ejercer coacción externa sobre el agente. Una acción sería buena mientras no se pudiera ejercer coacción sobre su ejecutor, sin importar lo que haya hecho. Malo sería lo que de hecho se castiga, y bueno sería lo que de hecho no se castiga. También me inclino a pensar que en este caso ‘obedecer’ no puede significar otra cosa más que acatamiento de la dominación. Regresaremos más adelante a este tópico pues nos enfrentará a problemáticas que no podrían ser resueltas si no existiera la legislación ética y no tuviéramos la posibilidad de ofrecer, en virtud de ella, fundamentos y críticas a la legislación jurídica. En efecto, antes de proseguir es necesario subrayar que al descartar la posibilidad de la primera persona como fuente de la normatividad, algunas de las más grandes dificultades que tendrá que enfrentar el realismo político es la de *no poder hacer propuestas realmente innovadoras* acerca de posibles cambios y mejoras en la realidad política. Quizá ese *fatalismo filosófico empobrecedor* sea una de las razones de más peso para rechazar las posturas del realismo político y optar por una posición normativa. En efecto, a diferencia de las concepciones normativas de la política que tienen que hacer frente a diversos argumentos que se les oponen a fin de probar la solidez de sus tesis, el realismo político parece no tener que hacer esfuerzo alguno para demostrar la pertinencia de su postura básica, a saber, que la realidad siempre acabará imponiéndose y que ésta no es otra que la del pragmatismo

DULCE MARÍA GRANJA

escéptico que considera que no existen obligaciones morales, que la paz es imposible y que la guerra es necesaria. Por más que el realismo político se presente como una posición progresista y de vanguardia, resulta ser una postura retrógrada y reaccionaria que lejos de promover una sociedad abierta, incluyente y plural, es el mejor caldo de cultivo para que los movimientos sociales o políticos de reivindicación de derechos humanos originarios, universales e inviolables, resulten ilusorios y quiméricos, y para que prosperen las enormemente injustas políticas de dominación, principalmente económica, de las naciones poderosas sobre las débiles. En efecto, parece que son sólo los jefes de los Estados y los poderosos los que no llegan a hartarse de la guerra.⁸⁵ De aquí que me parezca muy importante tratar de examinar la vinculación que Kant nos propone entre derecho y moralidad y subrayar su carácter cosmopolita.

Por otra parte, la *legislación ética* convierte también en deberes acciones internas, pero sin excluir las externas, afectando así a todo lo que es deber en general, de modo que los deberes jurídicos son indirectamente deberes éticos. Pero precisamente porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en una legislación externa, *la legislación ética no puede ser externa*, aunque admita como móviles de su legislación deberes que se desprenden de una legislación externa, *en tanto que deberes*. Así, los deberes morales o éticos (por ejemplo, el deber de ser fiel o de cumplir una promesa) no se nos imponen externamente por un legislador exterior, su legislación es interna y el tipo de obligación que les es propio es la autoconstricción.

Podemos resumir diciendo que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética. La doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes como por *la diferencia de legislación* que liga los móviles con la ley. *La legislación ética* es la que *no puede ser exterior* (aunque los deberes puedan ser también exteriores); *la legislación jurídica* es la que también *puede*

⁸⁵ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, Ak. Ausg., VIII, 343.

ser exterior. Regresemos al ejemplo que hemos ofrecido: cumplir una promesa; pongamos por caso la correspondiente a un contrato, es un deber *externo*; *pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber*, sin tener en cuenta ningún otro móvil e incluso cuando no puede *temerse* coacción externa alguna, pertenece sólo a la legislación *interior*. En este ejemplo es claro que *la obligación no pertenece a la ética* como un tipo particular de deber, como un tipo particular de acciones a las que estamos obligados —puesto que es un deber exterior, tanto en la ética como en el derecho—, sino *porque la legislación es interior* y no puede tener un legislador exterior. Precisamente por esta misma razón los deberes de benevolencia están incluidos en la ética, aunque sean deberes exteriores, *i.e.*, obligaciones referidas a acciones externas, pues su legislación sólo puede ser interna. Finalmente, cabe destacar que la ética tiene sus deberes peculiares (e.g., los deberes hacia uno mismo) así como deberes comunes con el derecho, aunque no en el *modo de obligación* ya que realizar acciones simple y llanamente porque son deberes y convertir el principio del deber en un móvil suficiente del arbitrio, venga el deber de donde viniere, es lo específico de la legislación ética. *En resumen: todos los deberes son indirectamente éticos y hay muchos que son, además, directamente éticos.*

La autonomía impulsa al ser humano a usar de todas las cosas como medios para su fin. Pero en este movimiento se topa con otras libertades que hacen otro tanto, de modo que la autonomía de uno choca con la autonomía de otro y se produce el conflicto entre las libertades. Este conflicto tiene un enorme alcance pues *la acción externa de los hombres forma la historia* humana en su totalidad. No se trata sólo de un conflicto particular y concreto, sino de la interacción de las libertades en la constitución de la historia total de la humanidad. La realización de la libertad externa del hombre sólo puede efectuarse en el seno de esta interacción entre los diferentes seres autónomos. Ahora bien, la ley que ha de regular la coexistencia de las libertades concierne sólo a la acción externa y no al móvil de esa acción; la acción externa se refiere al libre arbitrio y la ley que regula al libre arbitrio es la ley de la libertad. De esta ley proceden todos los derechos y todos los deberes del hombre. Y el primer derecho originario del hombre es “la

libertad (independencia del arbitrio obligante de otro) en cuanto puede subsistir con la libertad de todos los otros según una ley universal”⁸⁶. Así pues, *todo ser humano tiene derecho a coexistir con otros según una ley universal de libertad* y, en lo referente a las acciones externas, todo libre arbitrio puede entrar en relación con otros en la medida en que todos se someten a tal ley universal de libertad.

En la *Metafísica de las costumbres*⁸⁷ Kant define *Derecho* a “la suma de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser conciliado con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad”, de modo que, como hemos dicho, al Derecho le concierne sólo la relación externa práctica de una persona con otra en cuanto sus acciones tienen una influencia mutua. Además, en esta relación de los arbitrios, el Derecho no considera la intención que cada uno persigue en sus acciones, sino la *forma* de la coexistencia de éstas según una ley universal.⁸⁸ Por otra parte, esta coexistencia es susceptible de coacción externa: cuando el efecto de una libertad obstaculiza el uso de las otras, excluyéndose así de la ley de todos, pone un impedimento a la libertad según leyes universales y esto es injusto; por ende, es justo oponer una coacción a lo que es injusto; es decir, es justo remover el impedimento que obstaculiza la coexistencia de todos prescrita por la ley universal. Así pues, derecho y facultad de coaccionar forman una sola cosa pues con el Derecho “está ligada una autorización de coaccionar a aquel que causa perjuicio”.⁸⁹ Ahora bien, esta coacción no supone ir en contra del principio de la libertad que dicta no obedecer otra ley que aquella que la razón misma nos presenta; la coacción se dirige contra la arbitrariedad, no contra la libertad. En efecto, la razón presenta la ley de coexistencia de todos bajo *una ley universal que excluye el derecho de excluirse*. Confirmando lo que acabamos de decir, presentamos la definición que Kant nos proporciona de libertad exterior: “es la facultad de no obedecer ninguna otra ley que a la que

⁸⁶ Cfr., *Metafísica de las Costumbres, Ak. Ausg.*, VI, 237.

⁸⁷ Cfr., *ibid.*, *Ak. Ausg.*, VI, 230.

⁸⁸ Cfr., *idem*.

⁸⁹ Cfr., *ibid.*, *Ak. Ausg.*, VI, 231

yo he podido dar mi asentimiento”,⁹⁰ y el asentimiento aquí es dado a esa ley universal que regula la coexistencia de los libres arbitrios y que excluye la excepción a dicha ley.

Recordando la definición antes citada de Derecho, podríamos recapitular diciendo que del concepto de libertad ha surgido el concepto de derecho, pues la relación recíproca de los libres arbitrios sólo puede ser concebida en la forma de derecho; la libertad externa sólo puede realizarse en la forma de derecho. Es este un punto de enorme importancia en el cual deseo insistir. En efecto, en tanto *primeras personas, i.e.*, en tanto agentes libres y responsables, *no podemos ni siquiera imaginarnos sin la capacidad de actuar*. Quiero subrayar las palabras de Hannah Arendt en su famoso ensayo *What is freedom?*:

La acción y la política son las únicas cosas en las que no podemos ni siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe: no podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre; la libertad no es uno más entre los muchos temas políticos, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política; sin ella la vida política como tal no tendría sentido. *La raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.⁹¹

Y en otro lugar de ese mismo ensayo, la discípula de Heidegger señala: “sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición [...] la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda”.⁹²

Según ha quedado señalado, el Derecho no considera el fin que cada agente puede proponerse para sus acciones sino sólo la *forma* de coexistencia de los arbitrios según una ley universal; regulando de este modo la relación de los libres arbitrios, el Derecho, en primer lugar,

⁹⁰ Cfr., *Hacia la paz perpetua, Ak. Ausg.*, VIII, 350 n.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 440, correspondiente a la p. 231 de la traducción española.

⁹² Cfr., *ibid.*, p. 235 de la traducción española.

DULCE MARÍA GRANJA

garantiza la libertad de cada uno y, en segundo lugar, garantiza la igualdad de todos ante la ley; por ejemplo: cualquiera puede hacer valer frente a mí su derecho de coacción, pero no puede obligarme a alguna cosa sin que esté igualmente sometido a esa misma ley de coacción. En otras palabras: la libertad es entendida como no dominación pues la ley de coacción sólo es válida si vale universalmente.

De este modo, el Derecho expresa y manifiesta objetivamente el contenido mismo de la ética y quiere que el ideal moral se realice en la experiencia. En efecto, Kant se refiere en numerosos lugares a *la moral como teoría del derecho*, baste citar el ensayo *Hacia la paz perpetua*,⁹³ en el que al menos cuatro veces encontramos dicha mención, así como la segunda sección de la obra de 1798, *El conflicto de las facultades* que lleva por título “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.”⁹⁴ En ambas obras, Kant nos presenta el Derecho como la realización histórica de la moral; sin embargo, la realización efectiva de una idea no puede ser, por definición, absolutamente adecuada con la idea. Esta inevitable inadecuación traza la diferencia entre moral y derecho y, a la vez, une en el sistema total de la moralidad en general. Así, las leyes jurídicas no sólo deben ser cumplidas, sino que además *tienen que ser cumplidas*. En otras palabras: a quien no las cumpla por convicción propia, por deber, por moralidad, *hay que obligarlo a cumplirlas, hay que hacérselas cumplir por la fuerza*; sin embargo, esta coacción tiene para Kant una fundamentación ética y el concepto de coacción es definido en función del concepto de libertad. Insistamos en esta idea central diciendo que *libertad significa no dominación*. En efecto, coacción es el acto que impide poner resistencia a la libertad; el Derecho y su rasgo característico de coacción son entendidos como posibilidad de unir las acciones que entran en relación con la libertad de los demás en una realización aproximada de la libertad, es decir, del ideal moral.

98

⁹³ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, *Ak. Ausg.*, VIII, 370, 383-386.

⁹⁴ Cfr., *El conflicto de las facultades*, *Ak. Ausg.* VII, 77-94. véase especialmente § 6 de la segunda sección, *Ak. Ausg.* VII, 85-6.

5

Dadas las limitaciones del presente trabajo, no podré detenerme aquí a revisar la concepción kantiana de Estado jurídico y lo que ella implica. Sólo diré que, para Kant, un Estado jurídico es aquel en el que sus participantes *están libres de dominación*, o en otras palabras: *tienen dominio preciso y seguro de su libertad externa*. Ello implica los siguientes supuestos:

1. Que exista un poder político ejercido a través de la ley y sometido a ésta.
2. Que exista un conjunto de leyes claras y reconocidas que especifiquen a qué tiene *derecho* cada participante, así como lo que le está *permitido*, lo que le está *prohibido* y lo que le es *exigido*.
3. Que exista un modo reconocido de producir interpretaciones autorizadas de dichas leyes, cuando el significado o implicación de éstas sea controvertido. Este tercer requisito exige, a su vez, que las leyes interpretadas sean: a) completas, b) consistentes, y, c) aplicadas eficazmente.
4. Que en dicho Estado jurídico exista una separación de poderes en tres esferas: legislativo, ejecutivo y judicial.
5. Que la esfera legislativa sea soberana absoluta, es decir, que decida cómo instituir el poder ejecutivo y judicial y que su autoridad no esté limitada. De lo que acaba de decirse se sigue que la rama legislativa no puede ser ejecutiva.

Es importante destacar que Kant acepta gradaciones en estos cinco supuestos requeridos para hablar de un Estado jurídico, pues ello nos evitará caer en un falso dilema. En efecto, es posible aceptar como jurídicos Estados existentes en los cuales no se cumplen los supuestos de un modo pleno pero sí en un grado suficiente para que el dominio de la libertad externa de los participantes tienda progresivamente a ser más segura.

Por otra parte, señala que un Estado jurídico puede ser republicano si además de cumplir con la separación de poderes la soberanía

DULCE MARÍA GRANJA

recae en el pueblo. Este rasgo del republicanismo kantiano es de gran importancia y deberá ser examinado detalladamente. Por ahora debemos referirnos a los primeros trazos de la propuesta de Kant para lograr un orden global justo. A primera vista, parece que existen dos modelos: 1) Una liga pacífica o liga de Estados libres, y, 2) Un Estado internacional o República mundial.

Una liga de Estados soberanos resulta insuficiente para alcanzar aquello que puede verdaderamente asegurar la paz, a saber, una condición jurídica plena, es decir, el todo de una constitución civil justa. En efecto, una condición jurídica plena requiere de interpretaciones autorizadas que delimiten los poderes de los diversos Estados entre sí. La institución de una corte internacional para resolver disputas entre Estados exigiría que las autoridades nacionales reconocieran su competencia y jurisdicción. De este modo, tal corte tendría autoridad para invalidar disputas y esta autoridad anularía la soberanía nacional; por ello, la simple liga de Estados soberanos no puede alcanzar una condición jurídica plena.

Empero, para Kant era muy importante desarrollar una liga pacífica de Estados soberanos pues, si bien no es la condición jurídica plena, sería más cercana la realización de la república de la humanidad que el estado de libertad salvaje y sin ley al que se entregan hombres y naciones. Además, no se debe usar la fuerza para establecer una República mundial; los Estados deben abandonar su condición anómica pero no deben coaccionarse entre sí para hacerlo; en efecto, Kant no quiere una monarquía universal o Estado mundial no republicano pues éste sería un Estado despótico que no produciría una condición jurídica, antes bien sería un desalmado despotismo. Si Kant hubiese pensado que una República mundial o condición jurídica plena es irrealizable, no habría escrito que el estado de naturaleza de los pueblos es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal; de ahí que un Estado jurídico global sí sea a su juicio viable y realizable.

Aceptar gradaciones en los cinco supuestos requeridos para hablar de un Estado jurídico, nos permitiría no estar en la necesidad de escoger entre un Estado internacional o único gobierno global y una asociación libre de Estados soberanos. De ese modo, Kant mismo

nos propone la posibilidad de un paradigma intermedio,⁹⁵ que nos recuerda la imagen de los círculos concéntricos sugerida por Cicerón y los estoicos, a saber, un esquema multinivel en el que la autoridad política suprema esté verticalmente dispersa pero que también existan unidades políticas más pequeñas. En este punto podemos apreciar al gran pensador político que fue Immanuel Kant, pues fue capaz de imaginar y prever este tipo de estructura multinivel⁹⁶ (como el que está emergiendo actualmente en la Unión Europea) y que, si se globaliza, puede perfectamente ser la mejor posibilidad para lograr una república de la humanidad y una paz duradera.

La ley de la libertad prescribe como deber la unión de todos en un ser común jurídico; tal unión sólo puede ser alcanzada en una sociedad en la que se dé la mayor libertad posible y, a la vez, la mayor garantía de los límites de esa libertad para la convivencia común. Dicha sociedad sólo podrá posibilitar tal realización de la libertad de todos si es regida por una *Constitución civil* justa que sea expresión de la voluntad pública, fuente de todo derecho y que no puede ser otra que la voluntad de todo el pueblo.⁹⁷ Kant usa la expresión *contrato originario* para referirse a la ley fundamental que surge de esta voluntad universal y pública y califica de *republicana* a la constitución que de aquí se deriva.⁹⁸ Dado que esta constitución ha surgido del concepto de derecho, es un deber realizarla.⁹⁹ No puede ser más taxativo al decir que el único tipo de constitución del que puede nacer la paz perpetua es la constitución republicana. Esta exigencia se expresa por dos razones: en primer lugar, porque es la única forma de organización política que concuerda con el derecho innato a la libertad que tienen todos y cada

⁹⁵ Cfr., *Metafísica de las Costumbres, Ak. Ausg.*, VI, 311 líneas 22-25; véase también *Crítica de la Facultad de Juzgar, Ak. Ausg.*, V, 432 líneas 33-37 y *Acerca del refrán "quizá esto pueda ser cierto..."*, *Ak. Ausg.*, VIII, 312, líneas 25-29.

⁹⁶ Véase Thomas Pogge, *Pobreza en el mundo y derechos humanos*, 2005, Barcelona, Paidós, especialmente el capítulo 2.

⁹⁷ Cfr., el ensayo de 1793 *Acerca del refrán "tal vez esto es cierto en teoría pero no sirve para la práctica"*, *Ak. Ausg.*, VIII, 295.

⁹⁸ Cfr., *Hacia la paz perpetua, Ak. Ausg.*, VIII, 350; véase también *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, § 7, *Ak. Ausg.*, VII, 88.

⁹⁹ Cfr., *ibid.*, § 8, *Ak. Ausg.*, VII, 91.

uno de los seres humanos; y, en segundo, porque favorece y promueve el establecimiento de un orden jurídico internacional.

Para Kant el contrato originario es una *idea* de la razón pero que tiene realidad práctica indudable, a saber, la de obligar a todo legislador a promulgar leyes tales que hubiesen podido emanar de la voluntad unificada de todo el pueblo y a considerar a todo subordinado, en la medida en que pretende ser ciudadano, como si estuviese de acuerdo con tal voluntad.¹⁰⁰ En efecto, es deber tener la ley por justa sólo si es posible que el pueblo concuerde con ella. Así, la razón prescribe que todos los miembros de un pueblo se unan bajo leyes jurídicas justas y de coacción en una Constitución civil que garantice la libertad de cada uno, la igualdad de todos, la co-legislación de todos y cada uno de sus miembros y, de este modo, la paz perpetua.

Ahora bien, de poco le sirve a un pueblo esta constitución civil si los pueblos vecinos no la respetan y está continuamente amenazada su libertad; la garantía de su libertad sólo puede ser salvaguardada si el contrato originario de dicho pueblo se prolonga y extiende hasta formar una *alianza de pueblos* en la que las distintas naciones se dan a sí mismas análogas constituciones civiles y se asegura la libertad y los derechos de cada Estado miembro.¹⁰¹ En efecto, la ley de la libertad ordena el deber de llegar a un “estado jurídico de *Federación* concertado en común por ser condición de posibilidad para el desarrollo de la libertad dentro de cada Estado.¹⁰² Así pues, las relaciones entre los diversos Estados deben estar sometidas a una *Constitución cosmopolita* concertada en común según la idea de un Derecho público de hombres en general.¹⁰³ El Derecho encarna la posibilidad de unir la coacción recíproca universal con la libertad de todos y sólo una *constitución cosmopolita* puede garantizar una paz duradera para todos. Esta paz universal perdurable es la meta de todo derecho y constituye el fin y término de la doctrina del derecho en los límites de la mera razón

¹⁰⁰ Cfr., el ensayo de 1793 *Acerca del refrán...*, *Ak. Ausg.*, VIII, 297.

¹⁰¹ Cfr., *Hacia la paz perpetua*, *Ak. Ausg.*, VIII, 354.

¹⁰² Cfr., *Acerca del refrán...*, *Ak. Ausg.*, VIII, 311.

¹⁰³ Cfr., *ibid.*, *Ak. Ausg.*, VIII, 310 y *Hacia la paz perpetua*, *Ak. Ausg.*, VIII, 360

pues sólo el estado de paz asegura el libre ser y obrar en común de los hombres.¹⁰⁴

Es necesario poner de relieve la importancia de estas tesis kantianas, destacando las condiciones que harían posible esa *constitución cosmopolita* y su realización en estructuras políticas de *multiniveles*, condiciones de posibilidad que podrían resumirse en dos: la *libertad comunicativa* o comunicación libre de dominio y la *capacidad cabal de iniciar o empezar*.¹⁰⁵

Kant se propone desarrollar una forma republicana de cosmopolitismo que permita establecer una concepción de la no dominación que lleve a la formación de una república de la humanidad cuyo fin sea hacer efectiva la realidad de la no dominación. Para el filósofo, es necesaria una república de repúblicas para frenar las tendencias de las repúblicas a ejercer *imperium (imperar)* sobre otras comunidades menos desarrolladas, oponiéndose así a las graves injusticias a las que las somete ese dominio y a la destrucción de la libertad común de la humanidad.

Desarrolla una concepción claramente normativa según la cual la no dominación está asegurada sólo si el poder normativo de uno no se puede cambiar arbitrariamente. Podemos decir que, gracias a esta concepción normativa, es posible que los derechos humanos universales y básicos sean considerados precisamente como esos poderes normativos suficientes para asegurar la no dominación. Concebidos republicanamente, los derechos humanos pueden ser productores del estatus más básico, es decir, de la condición de ser miembro de la comunidad humana. Por otra parte, esto nos podía permitir delinear una concepción de la democracia cuyo núcleo básico es el poder normativo para *iniciar la deliberación entendida como base de la libertad común y de la no dominación*. En efecto, el problema político transnacional sigue siendo la dominación. A mi juicio, el cosmopolitismo republicano que Kant propone afirma la importancia no sólo de una pluralidad

¹⁰⁴ Cfr., *Metafísica de las Costumbres, Ak. Ausg.*, VI, 355.

¹⁰⁵ Cfr., Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 256.

DULCE MARÍA GRANJA

de formas democráticas sino también la necesidad de instituciones transnacionales en favor de un federalismo transnacional.

Así, la integración política de la humanidad se convierte en un medio para evitar las grandes injusticias de la dominación. La alternativa al imperio no es la división del mundo en pueblos autónomos, sino más bien la creación de federaciones basadas en redes de reciprocidad entre los varios niveles de las instituciones republicanas, incluyendo el compromiso de refrenar el *dominium* del Estado y el *imperium* fuera de sus fronteras.

Pero es necesario subrayar que esto reclama no sólo *el imperio de la ley*, sino *sobre todo una sociedad civil activa* que convierta el poder ejecutivo en todos sus niveles en objeto de *escrutinio y debate público abierto*. En efecto, lo importante es que los poderes que toman las decisiones estén institucionalizados democráticamente, de modo que los agentes adquieran conciencia de la función normativa de ciudadanos y las libertades y poderes que otorga la condición de ser miembro de la comunidad humana. Los ciudadanos pueden exigir un sistema internacional de instituciones que limite las ambiciones imperialistas de sus propios países. De esto se sigue que habrán de existir algunas instituciones supranacionales si los Estados democráticos han de volverse más democráticos y han de expandir más el espacio público de la libertad común, incluso dentro de sus propias fronteras.

Así pues, la no dominación se define en términos de poderes normativos; específicamente, es *la capacidad de los ciudadanos para crear y modificar sus propias obligaciones y deberes*. En contraste, la dominación es la habilidad de imponer arbitrariamente obligaciones y deberes, así como cambiar arbitrariamente las condiciones normativas de las personas dominadas sin que éstas puedan apelar o poner remedio. El poder normativo de la ciudadanía es necesario precisamente como poder para moldear democráticamente el contenido de las obligaciones políticas. El poder normativo más básico de la ciudadanía es *el poder positivo y creativo para interpretar, amoldar y reformar los poderes normativos* que poseen los agentes políticos que tratan de imponer obligaciones y deberes a otros sin permitir que éstos interpeleen.

Entendida normativamente, la no dominación está ligada al ejercicio de la *libertad comunicativa* o, *comunicación libre de dominio* que se señaló en la segunda sección de este trabajo, y que es un *poder activo* que ha de ser incluido entre aquellos poderes necesarios para establecer y asegurar las relaciones sociales libres y con ello la paz.

El *uso público* de la libertad comunicativa hace posible el uso de normas existentes para dar contenido a las obligaciones mutuas y para crear nuevas normas por medio de una *deliberación conjunta*. Los poderes específicamente normativos regulan las relaciones y poderes sociales haciéndolos capaces de cambiar normas y reglas. Así, la desconcentración del poder en múltiples niveles es un importante medio para llevar a cabo una *no dominación fuerte y amplia*. Necesitamos construir estructuras institucionales de cooperación que busquen desconcentrar el poder y *promover la deliberación* en los diversos niveles de las comunidades políticas. Igualmente, necesitamos promover la separación de poderes transnacionales centralizados, redistribuyéndolos entre los ciudadanos y abriendo su deliberación. Necesitamos construir los mecanismos para una realización efectiva de los derechos humanos que vaya más allá de las instituciones de los Estados-nación particulares. Hemos de buscar estructuras diferenciadas y poliárquicas superpuestas que permitan una realización más efectiva de estos derechos y den cauce a sus respectivos reclamos contra la dominación. Este poder normativo fundamental es el poder básico que debe hacerse extensivo a todos y cada uno de los seres humanos y que podemos enunciarlo usando las célebres palabras que utilizó Hannah Arendt como *el derecho a tener derechos*.¹⁰⁶ Mientras no ocurra que los poderes normativos puedan hacerse extensivos a todo

¹⁰⁶ Esta célebre frase de Arendt se encuentra en la versión en inglés de *The Origins of Totalitarianism*, en el capítulo nueve titulado “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, p. 296, Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, San Diego, Londres y Nueva York. Año original 1948-51; la página que estoy citando corresponde a la edición de 1975. Véase también el excelente libro de James Bohman, *Democracy across Borders: from Dêmos to Dêmoi*, 2007, MIT Press. Del mismo autor véase además “Transnational Democracy”, en Cécile Laborde and J. Maynor, eds., *Republicanism and Political Theory*, 2008, London, Basil Blackwell, p. 190-216.

DULCE MARÍA GRANJA

ser humano, el poder que se ejerce en alguna institución particular es, en última instancia, arbitrario y contrario a la promoción de la paz. Así como teníamos la obligación de salir del estado de naturaleza y crear una civilización, así también tenemos la obligación hacia la humanidad de crear una civilización cosmopolita. Ese compromiso a favor de la paz y los derechos humanos exige que las instituciones que crean y promueven la condición cívica tengan un horizonte global. Este *derecho a tener derechos* denota una *cualidad moral*, cualidad en virtud de la cual nos podemos identificar como individuos humanos y que forma el núcleo básico para la atribución de derechos. De este modo, la humanidad es entendida en términos de una propiedad moral y puede quedar definida como *una comunidad política absolutamente incluyente*. Cuando Kant nos pide que respetemos la humanidad del otro, está señalando las exigencias morales nacidas de que las personas tienen sus propios fines intrínsecos y son las fuentes auto originantes de lo que en justicia les es debido, puesto que son agentes poseedores de una razón moralmente práctica. La *dignidad* es el objeto específico de la *humanitas* y es un estatuto moral que implica una *autoridad* que se pide para sí mismo al reconocerla recíproca y libremente en los otros, autoridad que está ligada a la capacidad racional de ser la *fuerza originante de la normatividad* y de los valores.

106

Esta capacidad normativa de fijar fines es un estatus normativo que es efectivo en relación con otros individuos que también son miembros de esa comunidad completamente inclusiva de interacción, de modo que es sólo en relación a la humanidad entendida en este sentido que tienen valor intrínseco la democracia y los derechos políticos. Ahora bien, es preciso destacar que este valor intrínseco está presente no sólo en el caso de quienes son sujetos de derechos humanos que viven en una comunidad política plenamente realizada, sino *también en el caso de personas que no tienen derechos civiles y que, al carecer de todos esos estatus y poderes, su condición humana ha sido violada*. En estos casos se trata de la pérdida arbitraria de la humanidad, del no reconocimiento de la capacidad de tener un estatus en cuanto tal, o en palabras de Arendt, de *no pertenecer a ninguna comunidad*. Aquí se ha perdido el estatus humano, la condición humana, es decir,

la posición que es necesaria para exigir el respeto de los demás. Esto significa que *debemos pensar la no dominación como el derecho a tener la condición de miembro de la comunidad humana*; es el estatus normativo más fundamental, el poder normativo más básico, el derecho a tener acceso a la condición, los estatutos y los poderes que le dan seguridad a nuestra libertad y hacen posible la paz. Es la forma más básica y elemental de no dominación sin la cual no es posible alcanzar la paz. No podemos reclamar este derecho sin instituciones políticas que permitan que una comunidad sea interpelada por aquellos cuyos estatus básicos han sido violados. Son necesarias instituciones transnacionales para asegurar ésta, la forma más básica y elemental de no dominación, porque *el único medio efectivo de hacer real la paz y la no dominación es la libertad común*.

Por supuesto, se podría objetar que la falta de un gobierno mundial impide que la humanidad pueda ser tomada como una comunidad política, una entidad colectiva; sin embargo, la humanidad es *una propiedad moral* consistente en una compleja gama de capacidades que tenemos *en común unos con otros en la medida en la que somos libres*. Por lo tanto, el régimen de derechos humanos y sus instituciones constituye la humanidad en sentido político. Esto significa que, a falta de autoridad civil y leyes, a las personas que presuntamente no tienen derechos ni están bajo el resguardo de ningún Estado, lo único que les queda hacer, según la memorable frase de Locke, sería “alzar sus manos clamando al cielo”.¹⁰⁷ Así pues, tener *derecho a ser miembro de la comunidad humana es condición sin la cual no es posible alcanzar la paz* y viene junto con el poder normativo de tener derechos. Es, precisamente, lo que significa la frase elíptica de Arendt *el derecho a tener derechos, i.e.*, el derecho a tener un estatus que haga posible el ejercicio de todos los poderes normativos que brotan del agente como fuente y origen. Este derecho a ser miembro de la humanidad no es asunto de soberanía nacional ni de elección de alguna comunidad política que garantice tal condición. Es el estatus necesario para compartir una libertad común con todos aquellos con quienes interactuamos. La

¹⁰⁷ Locke, *Essay on Civil Government*, segunda parte.

DULCE MARÍA GRANJA

condición de ser miembro de una comunidad política absolutamente incluyente puede convertir en estatus y poderes el reclamo a tener derechos. Las comunidades políticas tienen que ejercer los poderes normativos que aseguren la no dominación en común con otras comunidades de la misma índole y, por lo tanto, crear junto con ellas *una condición civil común* partiendo del compromiso con el ideal de la paz y de la libertad como no dominación.

Ahora bien, con el fin de tener una legitimidad democrática plena, los Estados-nación han de hacer extensivo un mínimo de ciertos estatus y poderes a todas las personas, generándose así en las democracias obligaciones especiales para establecer la *república de la humanidad*. El mínimo poder necesario para llegar al umbral de la no dominación democrática requiere de más autoridad legítima. Es decir, requiere del contraste republicano entre ciudadanos y personas sin derechos, personas que carecen de la libertad común. Los ciudadanos tienen la *facultad compartida de iniciar el proceso de deliberación*, de tener funcionarios o gobernantes que respondan a sus intereses y de fijar los puntos de una agenda. Esta *iniciativa es la suprema capacidad humana* y políticamente es idéntica a la libertad humana. Según hemos visto en la segunda sección de este trabajo, esta *capacidad cabal de empezar o iniciar* conlleva en sí los poderes normativos necesarios para deliberar y para llamar a cuentas a aquellos que deliberan. Así pues, *el derecho a ser miembro es el primer bien social y es la base del reconocimiento*. La condición de miembro se define en términos de las libertades básicas para las cuales ella habilita y que se manifiestan en la *deliberación común*.

En efecto, uno puede influir en los términos de la cooperación con otros y no simplemente ser gobernado por ellos. Así pues, la concepción de la obligación a rendir cuentas presupone los estatus y poderes normativos que el ciudadano ha de tener a fin de evitar la dominación. Los ciudadanos estarán libres de dominación sólo si son capaces efectivamente de poner en cuestión cualquier clase de interferencia que no corresponda a sus intereses relevantes. Con el fin de que el cuestionamiento sea efectivo, debe ocurrir dentro de las instituciones deliberativas; así, el poder intrínseco de los ciudadanos para cuestionar

decisiones depende del poder aún más básico de *participar efectivamente en la deliberación*; el cuestionamiento se basa en el poder aún más fundamental de *iniciar una deliberación*. Esta capacidad deliberativa es *esencialmente constitutiva de la no dominación* y no meramente instrumental. De este modo, el desplazamiento de nuestro cuestionamiento inicial hacia la *deliberación* manifiesta que es necesario que se piense *la idea de no dominación en términos de poderes normativos* y no simplemente como el estar libre de interferencias arbitrarias. Requiere que se reconozca la capacidad de pensar por cuenta propia, en la que tanto énfasis ha hecho el filósofo de Königsberg.

La democracia está justificada intrínsecamente sólo en la medida en que es constitutiva de los derechos políticos y de la no dominación, y no meramente porque sea el mejor medio para alcanzar tales metas. *Iniciar la deliberación* es el resorte que dispara el poder político de un modo distinto del mero cuestionamiento y desaprobación *post facto*. Esta interacción dinámica y creativa entre libertad de iniciativa y rendición democrática de cuentas es lo que hace posible que los ciudadanos hagan sus democracias más justas y más obligadas a rendir cuentas. Ahora bien, el umbral democrático de la *libertad como capacidad de iniciar* puede verse bajo dos formas: la primera es la capacidad de los ciudadanos para enmendar el cuadro normativo básico, es decir, para cambiar los modos en los que se asignan derechos y obligaciones; la segunda es la capacidad de los ciudadanos para fijar un asunto en una agenda abierta e *iniciar así deliberaciones públicas conjuntas*. Por otra parte, una comunidad política completamente inclusiva requiere de una *deliberación completamente abierta y libre de dominio*. Sin la apertura de la deliberación a los otros, sigue siendo posible que una comunidad política sea dominadora de otras y ejerza sus poderes normativos de modo arbitrario. La humanidad emerge en las luchas por el estatus y condición de miembro y su papel es fungir como destinatario de los reclamos de justicia a los que puede dar respuesta una comunidad democrática cada vez más amplia y vigorosa. No podemos ignorar los reclamos de los derechos humanos de los inmigrantes, trabajadores huéspedes y minorías culturales sin convertirnos en domi-

DULCE MARÍA GRANJA

nadores y sin minar las condiciones necesarias para la democracia y la libertad común.

Las comunidades democráticas que respetan y honran el mínimo democrático para todos, no sólo actúan por el beneficio de la humanidad, sino que también *constituyen* la comunidad humana entendida como la base de la libertad común que compartimos con todos. Así, los derechos humanos universales nos conducen a una *república de la humanidad* en la cual las libertades básicas están justificadas negativa y positivamente. Negativamente, como las condiciones necesarias para evitar los grandes daños de la dominación y la exclusión. Positivamente, como las condiciones necesarias para vivir una vida humana digna de ser vivida. En ambos casos, ser miembro de la humanidad, entendida como el derecho a tener derechos, es, por lo tanto, la más básica de las libertades humanas. Ese es justamente el sentido que guarda la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* al afirmar: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y obligaciones proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.”

Así pues, el logro de la paz perpetua incluye el reconocimiento de que tener derechos *humanos* viene junto con el poder o derecho normativo a tener derechos y éste no estriba en otra cosa que en el derecho de reclamar justicia a la humanidad o a la comunidad política humana de cuyo reconocimiento dependen estos derechos. Los estatus normativos de las personas, en cuanto miembros de la comunidad política humana, también traen consigo la capacidad constitutiva de crear instituciones en las que la democracia pueda desarrollarse en el sistema internacional. En esta responsabilidad de crear un sistema político global se tendrían que distribuir derechos y responsabilidades en muchos niveles diferentes de instituciones legales que se refuercen mutuamente. Este derecho fundamental a tener un orden institucional que haga efectivos los derechos, en tanto poderes normativos, requiere que *deliberemos* acerca de la comprensión jurídica de los derechos con el fin de que las diversas instituciones que protegen los derechos humanos no impongan obligaciones arbitrarias y que esa deliberación sea ejercida en aquellas mismas instituciones políticas internacionales que

establecen el derecho a tener derechos. La paz y la libertad entendida como no dominación pueden ser realizadas en una comunidad política de pluriniveles, altamente diferenciada, descentralizada y con la libertad común como cometido. La humanidad puede ser efectiva en una *estructura deliberativa* y poliárquica, interconectada y traslapada, que busque desconcentrar sus poderes en numerosos foros institucionales diferentes, a fin de volver realidad efectiva la libertad común. Una comunidad política tal haría posible la paz y la no dominación no sólo en los Estados-nación individuales, sino también en una estructura institucional supranacional que incluya al menos algunas instituciones globales cuyo propósito sea promover la *deliberación* que dé lugar a la *inclusión* del otro y a la realización más amplia posible de la libertad común. Las interconexiones entre democracias a nivel local, nacional y transnacional, pueden ayudar a crear y fortificar las condiciones para un proyecto que promueva la paz y la no dominación. Las consecuencias de hacer extensivos los derechos sólo a las comunidades políticas territorial y demográficamente delimitadas son la autoderrota de la paz y la democracia y hace que estas comunidades se tornen dominadoras. Kant ha argumentado que un republicanismo cosmopolita vincula el compromiso de la paz y la no dominación con el ideal de una *república de la humanidad*, que estaría constituida por muchas comunidades políticas interrelacionadas e interactivas. En ella los principios republicanos básicos requieren de instituciones transnacionales, incluso globales, dadas las circunstancias modernas complejas y globalizadas. En efecto, la condición de miembro en una sola comunidad política no es suficiente para garantizar la no dominación; es necesario, además, que los poderes normativos estén distribuidos transversalmente en los diferentes niveles institucionales y las comunidades, incluyendo las instituciones transnacionales y la comunidad política de la humanidad. El paradigma de la democracia es aquel en el que es efectivo el mínimo democrático en la libertad común de la humanidad. Los imperativos morales pueden ser pensados también para conducir más directamente a la humanidad como una comunidad, más legal que política, en la cual los derechos humanos sean considerados como estatus jurídicos que se hacen efectivos institucionalmente. Esto requiere que los poderes

DULCE MARÍA GRANJA

normativos de la ciudadanía sean transnacionales y que den lugar a una *constitución política igualmente transnacional*. El régimen de los derechos humanos con objetivos republicanos inaugura un horizonte para la comunidad política transnacional en la medida en que su implementación sea elevada a materia de *deliberación* democrática. Ese movimiento global para promover los derechos civiles sería útil no sólo para iniciar un proceso de formación de una comunidad política humana sino también para poner a prueba las diversas posibilidades para implementar e interpretar los derechos humanos a nivel local y global y para dar base firme a nuestra esperanza de alcanzar la paz.

A lo largo de este trabajo hemos dicho que el ejercicio público de la razón y el principio de publicidad nos señalan que a la base de esta legislación cosmopolita y formando parte de ella se encuentra la pública exposición de los propios pensamientos y que esto forma parte del derecho originario de la *razón humana común* de la que *todos participan*. También hemos insistido en que, gracias a ello, el ser humano tiene la *facultad compartida de iniciar el proceso de deliberación*, y que esta *iniciativa es la suprema capacidad humana* y políticamente es idéntica a la *libertad*. También hemos tratado de presentar las condiciones que harían posible una estructura política de la que surgiera aquello que Kant *soñó* y buscó con tanta *esperanza*: una paz duradera para la humanidad. Digo *esperanza* porque no fue la suya una simple *esperanza* inactiva, sino algo por lo que trabajó intensa e incansablemente con lo mejor de su capacidad argumentativa. Y digo *soñar* porque fe usando precisamente esa palabra como Kant se refirió a la paz, y a él mismo, en los primeros renglones con los que da inicio el ensayo que acabamos de revisar. ¡Qué cierta resulta la respuesta de Aristóteles que sirve de epígrafe en este trabajo.¹⁰⁸ *¡la esperanza es el sueño del hombre despierto!*

112

¹⁰⁸ Otro lugar en el que Kant se refiere a la estrecha semejanza que guardan la esperanza y el soñar es *Crítica de la facultad de Juzgar*; Ak. Ausg., V, 334.

INÉS ARREDONDO: UNA ESCRITORA EJEMPLAR

*Claudia Albarrán**

RESUMEN: Inés Arredondo perteneció a la llamada Generación de Medio Siglo, particularmente, al grupo de intelectuales y artistas que fundaron e impulsaron las actividades culturales de la Casa del Lago durante los años sesenta. El artículo es una semblanza que da cuenta tanto de los hechos más importantes que marcaron la vida y la trayectoria intelectual de Inés Arredondo, como de los rasgos particulares (estéticos) que definen la obra narrativa de esta escritora excepcional.



ABSTRACT: Inés Arredondo belonged to the so-called Mid-Century Generation, namely a group of intellectuals and artists that established and promoted Casa del Lago's cultural activities in the Sixties. This article gives an account of the important events and intellectual journey that shaped the writer's life particularly the esthetic characteristics that shaped the narrative work of this exceptional writer.

113

PALABRAS CLAVE: Inés Arredondo, literatura mexicana, Generación de Medio Siglo, Casa del Lago, cuento.

KEYWORDS: Inés Arredondo, Mexican Literature, Mid-Century Generation, Casa del Lago, short story.

RECEPCIÓN: 24 de abril de 2008.

APROBACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

INÉS ARREDONDO: UNA ESCRITORA EJEMPLAR*

Borró su segundo nombre (Amelia) y tachó su primer apellido (Camelo) para honrar al abuelo, prolongando, con ello, la ascendencia de su madre, que era hija única. Cumplió con honores la educación primaria, arrebatándoles a sus compañeras del colegio Montferrant todas las medallas y los méritos académicos. Declamó y actuó desde niña en los eventos más prestigiosos de Sinaloa, memorizando poemas completos que salpimentó con ademanes y gestos teatrales que repasaba día a día bajo la mirada vigilante de su madre. Renegó del bullicio de su casa, rebotante de hermanos, porque interrumpían su silencio y le impedían concentrarse en la lectura. Encontró refugio en Eldorado, una hacienda azucarera venida a menos, pero en la que solía pasar las vacaciones, cobijada por las historias de apogeo que su abuelo recreaba por las noches y que ella mitificó en sus cuentos como una única manera, entre otras posibles, de reinventar su historia y trazar las líneas de su destino personal.

Asistió secretamente a la Universidad Autónoma de Sinaloa mientras sus amigas intercambiaban besos y raspados con los adolescentes de Culiacán. Ante la oposición de sus padres de que viviera lejos de casa, encontró el apoyo firme y el financiamiento seguro de Papá Pancho, el abuelo materno, para vivir en Guadalajara mientras continuaba sus estudios. En las casas de huéspedes que ocupó durante los años en los que estudió la preparatoria, olió la soledad y comprendió

* Texto leído en el Homenaje a Inés Arredondo a 80 años de su natalicio, que se llevó a cabo el 27 de abril del 2008 en la sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes.

CLAUDIA ALBARRÁN

que había un mundo más doloroso, pero también más profundo y verdadero, que contrastaba con la realidad fingida que había comenzado a intuir durante su infancia, cuando devoraba la serie de volúmenes de la colección Austral.

Con el piloto Juan Manuel López sostuvo una larga relación y, por primera vez, supo que podía ser amada, adorada; que dejarse querer no es un pecado, aunque una corra el riesgo de volverse diosa. Recorrió las calles de Culiacán de la mano de ese novio, orgullosamente enfundada en un traje de piloto: cabeza erguida, mirada dirigida hacia el cielo, lentes de aviador colocados sobre la frente, casaca condecorada en el pecho... Pero no estaba satisfecha.

Dudó. Lloró. Se rebeló contra las enseñanzas de las monjas del colegio y dejó de asistir a la misa diaria. Rumió calladamente sus inseguridades. Perdió la timidez y la vergüenza, y de nuevo consiguió que se cumpliera su deseo de vivir y estudiar fuera de Culiacán para radicar en la ciudad de México. Ingresó a la licenciatura de Filosofía en la UNAM, en 1947; leyó a los existencialistas y convivió con los exiliados españoles. Un fuerte conflicto espiritual la empujó a abandonar la filosofía y a buscar otros caminos menos sinuosos, como el arte dramático, primero, y la biblioteconomía, después. Continuó tratando de espantar viejos miedos, antiguos fantasmas éticos y morales, e, imposibilitada para seguir confiando en los valores tradicionales, asistió decididamente y con fanática regularidad a exposiciones de pintura, a conciertos y a charlas sobre arte y literatura. Se inscribió, al fin, a la licenciatura en Letras Hispánicas, en donde conoció a sus mejores amigos, también escritores, que más tarde integrarían la llamada generación del Medio Siglo, también llamado grupo de la Casa del Lago: Juan García Ponce, Huberto Batis, Juan Vicente Melo y José de la Colina, entre otros, que la admiraron por su inteligencia, por su mirada profunda y por sus frondosas piernas, desde luego.

Al cabo de un tiempo, perdió la fe, pero encontró la compañía del poeta Tomás Segovia, quien se volvió su interlocutor, su promotor literario y su primer esposo. Con él, tuvo cuatro hijos: Inés, José, Ana y Francisco.

Comenzó a escribir azarosamente, tras la muerte de su segundo hijo, recién nacido. Ella lo contó así:

Creo que puedo precisar más o menos el momento en que comencé a escribir: mi segundo hijo había muerto, pequeñito, y por más que esto entristeciera a todos, mi dolor era mío únicamente. Sólo yo sentía mis entrañas vacías, únicamente a mí me chorreaba la leche de los pechos repletos de ella. Mi estado psicológico no era normal: entre el mundo y yo había como un cristal que apenas me permitía hacer las cosas más rutinarias y atender, como de muy lejos, a mi pequeña hija Inés. Era algo más grave que el dolor y el estupor del primer momento. Yo estaba francamente mal. Para abstraerme, que no para distraerme, me puse a traducir, con mucha dificultad, creo que un cuento de Flaubert, y de pronto me encontré a mí misma escribiendo otra cosa que no tenía que ver con la traducción.¹

Publicó sus primeros cuentos y reseñas en la *Revista de la Universidad*, en la *Revista Mexicana de Literatura* —de la que se volvió asidua colaboradora—, en *La Cultura en México* y en la *Revista de Bellas Artes*. Obtuvo una beca del Centro Mexicano de Escritores de 1961 a 1962, otra de la Fairfield Foundation en Nueva York (en 1962) y vivió un tiempo en Montevideo, en un intento por superar sus problemas matrimoniales. Regresó a México ya separada, con los tres niños a costas, y tuvo que emplearse en infinidad de trabajos menores que apenas le dejaban tiempo para escribir. Se casó por segunda vez en 1972 con el médico Carlos Ruiz, quien desde entonces y hasta su muerte sería su guardián de cabecera.

A lo largo de su vida, Inés sufrió agudas crisis que la llevaron dos veces al psiquiátrico, además de siete cirugías: cinco de columna, otra provocada por una oclusión intestinal y una, más leve, a causa de un problema ocular. Pasó sus últimos años recluida, deambulando entre la habitación y la sala de su departamento, oscilando entre la lucidez y la confusión, siempre sostenida por analgésicos y por antidepresivos. Murió en la ciudad de México un 2 de noviembre de 1989, tibia

¹ Cfr., Inés Arredondo, “La cocina del escritor”, *Sábado*, 29 de marzo, 1997, p. 1.

CLAUDIA ALBARRÁN

y silenciosa, recostada en su cama, mientras miraba la película del canal 11 en la televisión.

Publicó tres libros de cuentos –*La señal*, 1965; *Río subterráneo*, 1979, con el que obtuvo el Premio Xavier Virraurrutia, y *Los espejos*, 1988–, el relato para niños titulado *Historia verdadera de una princesa* (1984), un conjunto de textos autobiográficos, una serie de reseñas sobre libros, teatro y revistas literarias, y un puñado de ensayos; uno de ellos, extenso y brillante, dedicado al poeta Jorge Cuesta, cuya vida y obra le provocaba una misteriosa curiosidad. Trabajó cada uno de sus cuentos palabra por palabra, línea tras línea, con el cuidado y la humildad de un artesano. Los tachó, los reescribió, los dejó reposar meses, incluso años, para volver a leerlos, a tacharlos, a reescribirlos todas las veces que consideró necesarias, hurgando siempre en el significado de las palabras para obligarlas a decir lo que no estaban acostumbradas a decir.

En los años más duros, cuando su cuerpo se volvió casi un estorbo, dejó la máquina de escribir y se aferró a una tablilla de madera sobre la que colocaba las hojas de papel *revolución* en las que garabateaba pausadamente las historias de sus relatos, las frases de sus reseñas o de sus ensayos, que Carlos Ruiz, Ana su hija o alguna amiga transcribían más tarde para que ella pudiera leerlas y enmendarlas, leerlas y enmendarlas, leerlas y enmendarlas, en un ejercicio permanente, de obsesiva pulcritud y perfección.

Abordó temas prohibidos para las letras mexicanas de entonces, como el incesto, el aborto, la homosexualidad, la demencia, el amor destructivo de la pasión, el triángulo amoroso, el vampirismo, el voyeurismo, la contaminación por el mal, la orfandad originaria y el auto-sacrificio, sobre todo. Entre la somnolencia y los escasos ratos de vigilia que marcaron varios momentos de su vida, siempre consiguió reponerse, desplegando un mundo adolorido que no le era ajeno; un universo de seres solitarios, desprotegidos, descascarados, despostillados, enfermos, mutilados, maltrechos, que pululan –a veces puros, a veces contaminados; a veces santificados, a veces endemoniados–, por el mapa de ese Eldorado que le sirvió de escenario para sus historias y que ella construyó árbol por árbol, sombra tras sombra,

camino por camino, sabiéndose creadora de un nuevo, aunque terrible Edén: una metáfora sobre el origen y la caída, un espacio mítico en el que extrañamente coinciden el paraíso y el infierno.

Inés Arredondo supo que crear era cosa de locos y, no obstante, se abandonó furiosamente a la creación literaria porque sabía que sólo allí encontraría la paz de la razón. Entregada al difícil juego de reconstruirse por medio del lenguaje, produjo algunas de las mejores páginas que hayan podido escribirse en nuestras letras. Cuentos terribles por su excesiva perfección. Textos diversos, siempre punzantes y sinceros, escritos al borde del precipicio, que producen vértigo al tiempo que seducen, que iluminan hasta enceguecer. El mejor reconocimiento que podemos hacer a esta extraordinaria escritora universal es leerla hoy, mañana, siempre.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA SONRISA DE INÉS EN MI RECUERDO

*José María Espinasa**

RESUMEN: Un testimonio entrañable sobre la escritora Inés Arredondo, sus amigos, su momento y la forma en que vivió su obra.



ABSTRACT: An intimate testimony on the writer, Inés Arredondo, her friends, her time and the way in which she lived through her work.

PALABRAS CLAVE: Inés Arredondo, López Velarde, recuerdo, sonrisa.

KEYWORDS: Inés Arredondo, López Velarde, memories, smile.

RECEPCIÓN: 23 de enero de 2009.

ACEPTACIÓN: 2 de febrero de 2009.

* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA SONRISA DE INÉS EN MI RECUERDO

Aunque oí hablar de ella desde niño, tal vez el primer recuerdo concreto que tengo de Inés Arredondo, anterior incluso a la lectura de sus libros, es su sonrisa mientras subía la escalera de una librería llamada *El ático*, casi en la esquina de Londres e Insurgentes, acompañada por Carlos Ruiz. Algunos jóvenes escritores, entre los que se contaba su hijo Francisco Segovia, leíamos por vez primera en público. La lectura en efecto era en el ático y allá arriba se encontró con mi padre, amigo de juventud, a quien hacía tal vez veinte años que no veía. Inés tenía entonces la edad que Francisco y yo tenemos ahora, y ella me contaría muchas veces el efecto que le había hecho encontrarse con mi padre después de tanto tiempo. La sonrisa, pensé entonces, tiene que ver con el orgullo de madre de ver a uno de sus hijos seguir su vocación. Supongo que algo había de eso, pero también de que Inés, más allá de sus dolores físicos y sus conflictos espirituales, siempre sonreía, y sonrío siempre en mi recuerdo.

No podía saber entonces, joven aprendiz de escritor, el lugar que ocuparía no sólo en mi vocación sino en mi vida su presencia. Leer *La señal* fue una experiencia asombrosa: un libro tan doloroso me dejó en la boca una alegría que aún conservo y la convicción de que escribir así no era labor de seres de otro mundo, sino de personas de carne y hueso, mucha carne y mucho hueso, y no lo digo porque ella hubiera perdido la figura espigada que celebran sus compañeros de generación, sino porque la evidencia del cuerpo forma parte de su escritura, de su manera de estar en el mundo. Y está muy presente en sus cuentos, como un horizonte del pecado que establece la distancia entre las intenciones del espíritu y la realidad física.

JOSÉ MARÍA ESPINASA

Esa sonrisa no deja de ser paradójica, insisto, porque es una sonrisa que emerge del dolor, que lo hace distinto, no tanto que lo deje atrás sino que lo lleva consigo a otro nivel. Nunca, y la palabra es fuerte pero precisa: nunca, renunciaría a ese dolor en nombre de una alegría falsa, y cuya falsedad vendría de lo trivial. En ella me impresionaba su convicción de lo que debe ser un escritor y su capacidad para no desgastarse en bagatelas. Le daba a la escritura una seriedad que a veces podía parecerle al joven aprendiz un exceso y se transmutaba en solemnidad; sin embargo, es cierto que la exigencia que tenía de cara al texto es algo ejemplar, y ante el puro atisbo de ese reproche en su interlocutor, sonreía de una manera desarmante. Pues, y no deja de ser curioso, Inés tenía muy buen humor en los pocos, siempre demasiado pocos, momentos en que nos reuníamos a platicar.

Tengo muy presente, por ejemplo, la ilusión con que me dio “Opus 123”, relato que después formaría parte de *Río subterráneo*, y que había publicado en edición separada la colección de plaquetas de la editorial Oasis. En mi experiencia como editor y escritor, cuando el libro aparece publicado el escritor suele tener una reacción de decepción, como si al tener el volumen en las manos se dijera a sí mismo: y esto es todo. La reacción tiene que ver con una cierta fatiga ante lo escrito, una desposesión del texto; pero ante esa hermosa aunque modesta publicación, Inés mostraba una emoción como de niña que hace la primera comunión. Y que ella, autora de ese libro extraordinario que es *La señal*, reconocida por sus pares, parte de una generación también extraordinaria, se emocionara así, era conmovedor, y más todavía que me regalara el libro con la ilusión implícita de conocer mi opinión sobre el cuento.

Cuando apenas unos días después regrese con el ejemplar lleno de notas y subrayados a su departamento de Amatlán, nos enfrascamos en una discusión muy divertida. Yo le insistía, movido por un prejuicio que hoy ya no tengo, que el cuento era en realidad una novela flaca, magra, a la que ella no le había dado tiempo de engordar. Ella a su vez se burlaba del rigor científico y filológico de mis términos críticos: novela flaca, texto sin engordar, personajes enrollados, todos ellos términos, como sabemos, inventados por el rigor de Saussure,

Hemlesv o Jacobson. Y eso fue motivo para que me hablara mucho de las razones de una cuentista frente a las de un novelista y de lo difícil que le resultaba pensarse como narradora de largo aliento.

Otro tema de conversación frecuente era la *Revista Mexicana de Literatura*, y la manera en que esa revista funcionaba internamente, la tónica de las discusiones, los errores que se cometieron en nombre de un rigor que terminaba por revelarse inevitablemente subjetivo. Del cariño cimentado en la admiración, y viceversa, que tenía por Juan García Ponce, Juan Vicente Melo, José de la Colina o Huberto Batis, con los que muy de vez en cuando hablaba por teléfono. Por aquella época, y creo que gracias en parte a ella, frecuenté mucho a Juan Vicente y así pude constatar las visiones distintas, pero complementarias, que tenían de los mismos hechos y cosas. De pronto algún tema la iluminaba y su entusiasmo la llevaba a un grado de inspiración que, por más que uno trate, no puede ser transmitido por escrito. No sé si es verdad o lo imagino que una conversación sobre López Velarde nos llevó a su ‘erótica ficha de dominó’ y de allí a planear un maratón de juego.

El día fijado su casa se llenó de amigos y jugadores, algunos –yo entre ellos– llegamos con pants y saco de dormir, pues se nos advirtió que la cosa iba para largo. Se armaron cuatro mesas y las rondas se sucedieron, los perdedores se movían de mesa, los ganadores permanecían. Y se llevaba un record de cada mesa y uno global. Cuando a alguno de los comensales lo vencía el sueño, había lugares de la casa con catres para reponerse. La jugada duró al menos 48 horas, entraron y salieron invitados y estuvo siempre presidida por la sonrisa de Inés. Años antes, todavía en su casa de Gabriel Mancera, había organizado otra jugada similar, esa vez de póker, pero no la recuerdo, sólo que perdí algo de dinero, pues no me gusta el juego y no sé jugarlo. El que mi recuerdo más nítido de Inés esté ligado al dominó a través de López Velarde no deja de ser una señal de buen tino crítico que tiene el azar.

Inés tiene en su narrativa mucho de la sensibilidad de López Velarde, sólo que está vista, como se diría en cine, en contratoma, desde los ojos de la prima Agueda o desde la amada muerta. La sensual necrofilia

JOSÉ MARÍA ESPINASA

de López Velarde tiene su correspondencia en “La sunamita”, de *La señal* o en “El dorado”, una mirada a la vez virginal y extremadamente corrompida por esa misma virginalidad, por esa pureza tan dispuesta a la perversidad sin dejar de ser pura. Sólo que, bajo los guantes de López Velarde, el amor se veló entero, mientras que en Inés, bajo la ropa, hay vida, vida tratando de salir a la superficie. Aunque en realidad ambas miradas tienen su origen en la misma contradicción, fruto del enfrentamiento entre unas reglas, más que escritas, inscritas en la sociedad de provincia, y la ruptura de esas mismas reglas desde su inscripción misma. Ni el bardo zacatecano ni la escritora culichi aceptan esa contradicción y, por lo tanto, la viven de otra manera.

No deja de ser curioso que de López Velarde y su *Sueño de los guantes negros* hasta “La sunamita”, pasando desde luego por *Pedro Páramo*, la literatura tenga algo de *Mansión para fantasmas*. La resucitada del lago camina por las llanuras habitadas por espíritus en Rulfo. En ese paisaje van una sonrisa y unos ojos pícaros –tal vez la palabra más exacta hubiera sido ‘pizpiretos’, pero a Inés no le gustaba–, cercanos a los de una Alicia del otro lado del espejo, transmutada en una Inés a la que recordamos con cariño.

DIÁLOGO DE POETAS

El poeta habla de lo cotidiano y del mito, pero su voz, ya sea en la lucha con el demonio diario y repetido, inclemente en su gotear siempre renovado, o en ese único día que nos eleva a la dimensión heroica, sea Cristóbal Colón o Tiresias, siempre se ancla en lo concreto, en la vida de esos otros que son, a la vez, tortura y fundamento. Cuando el poeta dice, por interpósita persona, que no lo lamenta, no lamenta nada, no lo que ocurrió sino también aquello que pudo ser, es un decir orgulloso, pero sin resentimiento —al poeta le está prohibido el resentimiento—, capaz de un gran filo crítico, pero cuya espada se afila en el respeto al otro y en la intensidad de la experiencia. Armando Pereira ha aprendido en el ensayo y en la narrativa, géneros que ha practicado con singular fortuna, la capacidad para plasmar esa voz, a la vez personal y colectiva, mítica e individual, y hacerlo sin contradicciones, como si fuera natural. Y a lo mejor, después de leer estos poemas, descubrimos que, en efecto, lo es.

ARMANDO PEREIRA

EL OJO DE LA AGUJA

*Para Claudia,
que nunca está por las tardes*

Los amigos se han ido
uno por uno
por el ojo de la aguja
también los hilos de las conversaciones
el denso tejido de la amistad

Se han ido las nubes
y los vientos
el ruido de las piedras en los ríos
el canto del ave
la risa de mi hija

Las palabras se han quedado
exhaustas de sentido
la palabra casa por ejemplo
en la que me pierdo en sus pasillos
en sus habitaciones vacías
en sus paredes sin eco

Tu recuerdo
ya no sé dónde está
lo busco bajo las sábanas
en el olor de tu ropa
en los ceniceros
agobiados de colillas

Todos se han ido
poco a poco
uno por uno
en silencio
también mi calle se va
con todas sus casas
y sus jardines
y los ladridos de sus perros

Ya no escucho
la voz de mi abuela en mi oído
no siento la dulce caricia
de sus arrugas
en mi rostro

Ya no queda nada

Sólo tengo frente a mí
en este otoño frío
el inquietante ojo de la aguja

EL LOCO GENOVÉS

Para Julián Meza

El barco zarpó
rumbo a Las Indias
—eso dijiste—,
pero no estabas seguro.

ARMANDO PEREIRA

En realidad,
nunca estuviste seguro de nada:
ni del amor de tu mujer,
ni del origen de tus hijos,
tampoco de tu entusiasmo,
mucho menos de ti mismo.

Caminabas solo por las plazas
y bebías vino
y fornicabas borracho
con las hetairas de turno.

Te llamaban
el genovés loco
y lo aceptabas.
Tal vez por eso
te impusiste el viaje,
quizá para escapar a tu locura
o para acendrarla;
para huir de tu mujer
y de tus hijos;
para huir,
sobre todo,
de ti mismo.

Los vientos
eran propicios
cuando zarpaste,
también los augurios.
La tripulación
bebió contigo
un vino dulce y conciliatorio,

comieron arenques
y sardinas,
y por las noches cantaban
esas canciones tristes
que te recordaban un amor
que nada tenía que ver
con el amor de tu mujer
ni el de tus hijos.

Al amanecer,
después de varios meses de travesía,
comprendiste que ese viaje
no tendría fin,
que del otro lado del mar
no había nada,
que todo había sido,
—sencillamente—
un sueño,
el sueño alucinado y terco
de un loco genovés.

Y cerraste los ojos.

Nunca te atreviste
a revelar a la tripulación
lo que habías divisado
a lo lejos,
en el horizonte,
en aquel amanecer insólito:

Detrás del encrespado oleaje,
en ese juego de luces

ARMANDO PEREIRA

que estallaba
entre el amarillo y el malva,
no había nada,
absolutamente nada,
sólo esa sonrisa amable,
al borde del océano,
que anunciaba el abismo.

TIRESIAS

Eras ciego,
pero lo conocías todo.
Sabías del frío y de la lluvia,
del trigo y del sol y del viento
y de las hojas que caen en otoño.
Sabías todo del amor,
tú, que nunca amaste a una mujer;
tampoco a un hombre.

Eras ciego
y desgarrado y flácido,
pero en ti habitaban
el hombre y la mujer
y todas sus caricias.
No necesitabas nada
ni a nadie,
te bastabas a ti mismo
y predecías el destino de los hombres.

¿Cómo te llegó la muerte?
Por cansancio, dices,

por haberlo visto todo,
por hartazgo,
por aburrimiento.

Moriste solo,
como viviste
hasta el último día.
Ninguna mujer estuvo a tu lado,
tampoco un hombre.

No lo lamentaste.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CUENTOS

*Juan Esmerio**

Sello

En ese tiempo iba una vez por semana a la cárcel. Alentaba ahí un curso de lectura que organizó el club Vuelta y Vuelta al que pertenece una hermana de mi mujer.

Vaya que te estimo, cuñada. ¿Sabes cuán frecuentes son los asesinatos entre prisioneros?

Deja eso, y las fugas. ¿Ya sabes tú cuántos hombres armados entraron la última vez para liberar al lugarteniente del Papo? Lo bueno es que tú pagas por hacer ese tipo de cosas.

S-í-í-í...

No tengas miedo, a ti no te hacen nada. ¿Qué día de la semana lo programo?

Cualquiera, siempre y cuando no sea el de la visita conyugal. Me imagino que estarán muy ocupadas.

El curso marchó bien desde la primera sesión. El mérito no fue mío sino de los autores que elegí. Además eran escasas las actividades que llegaban, a diferencia de la cárcel contigua donde los hombres podían estudiar hasta la preparatoria. De eso se quejaban. Y por esa razón, creo, me esperaban bañadas, vestidas con gran decoro. Todos los miércoles a las diez de la mañana.

Las chicas (así quise decirles desde el principio) estaban atentas durante mi exposición, algo que no conseguí con mis alumnas

* Escritor. El cuento que a continuación presentamos forma parte de *Meteoro y otras historias de sol*, de próxima publicación.

mientras fui maestro de una universidad patito. Se portaban bien y tenían más dignidad que los reclusos, que empiezan a pedir dinero desde la valla del segundo muro. Ellas no lo hacen, quizá porque no tienen vicios mayores. El día de la cita llegaba puntual, con juegos de fotocopias de lo que se iba a leer. Las revisiones a que yo era sujeto no eran exhaustivas, a diferencia de las mujeres que entraban de visita: a ellas incluso las ponían a hacer flexiones para que expulsaran, vía vaginal, cartuchos o droga, si es que llevaban consigo.

En todo momento evité preguntarles sobre el delito que, según los jueces, habían cometido. Entraba con una historia (literaria) y me iba de regreso sin otra a cambio. Poco menos que una hazaña para alguien que es tan ávido de ellas. Y más por estar en un lugar donde hervían.

No eran mis primeras visitas a una prisión (incluso alguna vez estuve, luego de ver a un amigo pintor, en la celda de un hombre cuya descendencia daba terror de sólo oír su apellido) pero no podía evitar sentir angustia, sobre todo al recorrer los pasillos de acceso; no obstante al hablar frente a ellas me serenaba. Aun así, sólo falté una vez. Alguien llamó a mi trabajo y me dejó un recado: que esa semana no fuera, que no iba a haber quien me pasara porque se iban a ir a un curso a otra ciudad. No sé si fue coincidencia pero ese día se mataron dos internos a balazos. A la mañana siguiente la prensa publicó que a uno de ellos le habían encontrado droga en su carraca.

El incidente tuvo el efecto contrario: incrementó mi entusiasmo porque antes de que terminara la semana recibí una llamada extraña en casa. Al principio entró una grabación que decía que ésta era una llamada telefónica de un centro penitenciario y que me alertaban contra cualquier tipo de extorsión. Luego se oyó la voz de una chica cuyo nombre lácteo me hacía gracia:

Profe, ¿por qué no vino?, me preguntó tapando la bocina, como si hubiera alguien dormido a su lado y temiera despertarlo. Lo extrañamos. Tiene que reponernos la clase. Nomás no diga que yo le hablé. Las plebes son bien celosas.

¿Celosas de qué?, le iba a preguntar cuando se le acabó el crédito.

La primera vez que oí su nombre le pregunté:

Pamela, ¿verdad?

No, Pamela, con *n*. Así era, como usted dice, pero la secretaria del registro civil se equivocó y en lugar de *m* escribió *n*. Yo creo que tenía hambre y estaba pensando en un queso porque qué va de un nombre a otro. De veras se la he mentado.

No suena mal.

Ay, profe, si fuera blanca me quedara. Pero estoy muy negrita.

Entonces, a punto de concluir, ocurrieron de manera simultánea dos cosas que habrían de trastornarme.

La primera, el divorcio de mi mujer. Nunca entendí cómo dos personas que, cada quien por su lado, se llevaban tan bien con tanta gente no podían llevarse bien, a secas, entre sí. Aquí, en casa, es donde los dos nos desinflamos. Luego de doce horas es imposible que tú sigas sonriendo y que yo prolongue mi buen ánimo, le dije alguna vez, cuando todavía nos podíamos hablar.

La segunda fue el regreso de vacaciones de una trabajadora social. Las que me habían ingresado al penal se limitaban a marchar, serias, delante o a la par mío. Pero ésta, quizá relajada por el largo asueto (era sindicalizada y por su antigüedad alcanzaba tres semanas de vacaciones) o porque estaba en esa edad en la que uno platica todo, me contó de un tirón la historia de cada una de las chicas. Por si fuera poco añadió, mientras me ponía de regreso en la libertad:

Lo que está de moda entre las muchachas de algunos colegios es mostrar a sus amigas el sello de ingreso a la Peni, luego de una visita conyugal durante la que se acuestan con un pesado. Ésa fue la palabra que usó. Se están todo el martes, que es el día para ese tipo de visitas. Pero si duermen aquí mejor. La señora estaba contrariada. Nunca en veinte años había yo visto cosa parecida. Y eso que me tocó ver cuando se escapó el Güero Mañoso y traer los cerillos para desaparecer su expediente, me dijo, sin saber el efecto que provocaba en mí la primera parte de su revelación.

Hace años noté la fascinación de las muchachas por los hombres con aspecto de criminal, le dije por comentar algo.

En realidad me ganó la imaginación. Quizá en otras cárceles del país se encuentran reclusos que, en la jerga de la justicia, son

JUAN ESMERIO

catalogados de alta peligrosidad: narcotraficantes (en su acepción de gatilleros y exportadores de droga), asaltabancos y secuestradores –con ellos en el país salen sobrando los asesinos en serie. Me imaginé a los que están encerrados en la capital del estado donde inició el cultivo de las drogas; y donde, según la estadística oficial, se cometen dos crímenes diarios desde hace poco menos de medio siglo. Digamos que en Almoloya de Juárez y en el penal de Puente Grande se encuentran los jefes y aquí sus súbditos más leales, los que se encargan de cobrar cuentas y defender la plaza; la artillería ligera que a las doce de la noche del 31 de enero dispara más balas que en las guerras imperiales; los que para junio ya tienen el modelo de camioneta del año siguiente; los que, entre otras empresas, han enriquecido involuntariamente a los dueños de los periódicos que alimentan, desde la página policíaca, el morbo colectivo.

Pero, como en un juego de fuerzas, a mi imaginación le ganó el lugar común: la belleza proverbial de las mujeres del Valle (la mía, blanca, ojos azules, alta, cabello largo ensortijado, es, ay, prueba de ello; mi ex, a cuya adicción afectiva y sexual me parecía imposible decir adiós).

Hasta acá vienen a verlos. Por lo menos la mayoría de las esposas se casaron con el interés de quedar viudas y ricas. Pero estas muchachitas de preparatoria qué sacan. Cara de viciosas no tienen. Algunas son menores de edad. Viera usted qué cuerpos.

¿Y cómo le hacen?

Ay, maestro, si usted viera todo lo que meten.

Por supuesto que a la siguiente sesión ya no pude ver a las chicas de la misma manera. No por conocer su historial delictivo sino porque más de alguna –las más jóvenes, a las que la familia había dado la espalda– no recibía, según mi informante, visita de ningún tipo. Una idea no me dejó dormir desde entonces en mi cama de divorciado. ¿Y si yo, que soy un liviano, hiciera lo que esas colegialas? Sin duda ellas lo hacían por la adrenalina. Quizá era una apuesta o un reto. En cualquier caso había emoción. Yo a quién le iba a presumir la medalla. ¿Cuál sería mi mérito? Hasta eso que dejaba que la tinta azul se borrara sola de mi antebrazo. Recordé, con pareja ternura, a las ancianas (presas

138

por llevar a la frontera las maletas con los paquetes de los hijos, los nietos, los sobrinos) y las jóvenes que habían llorado esa semana con aquellos versos que había escrito un anciano enamorado:

Tacto:

luz en la noche de los cuerpos.

Sin embargo, no dejé de pensar en Panela, que luego de la lectura agregó entre risas:

Y del cuerpo que está solo, en vela.

Desde mi divorcio de Zarca no me había acostado con nadie —por amargura o por resentimiento. A pesar de ello tenía largas conversaciones con los chóferes de taxis que abordaba. Si he de creerles, su catálogo de mujeres era de primera.

Nadie sabe que trabajan en esto. Están en su casa o en la escuela. Nomás es cosa que me diga y les hablo al celular. Olvídense de las casas de masajes y de las teiboleras. Las que yo consigo son mejores. O si prefiere un machito, tengo uno que se amaneció en días pasados con dos federales del programa México Seguro. Él ganó cinco mil pesos. A mí me dieron quinientos de propina más lo que cobré por el servicio. Si se decide, yo lo llevo al hotel y vuelvo por usted.

Pero no me atreví.

El curso terminó al siguiente mes. Hasta ahora ignoro si, en un futuro, alguna de ellas leerá un libro completo. Conseguimos, sí, que un cuarto que antes era comedor familiar se habilitara como biblioteca, que instalaran anaqueles y ventiladores, que se pintaran las paredes de blanco. Antes les pedí que ordenaran y clasificaran los libros que el club había conseguido en donación. El día de la entrega de diplomas me despedí de ellas sin ganas, con una gran tristeza. La mezcla de libertad y frustración del último tiempo me mantenía abatido. Una pregunta, más que ella misma, me hacía pensar en Zarca. ¿Cómo es posible que yo, quien amaba los mitos, no haya aceptado a una mitómana?

Yo estaba acostumbrado a ver las rapiñas de los asistentes una vez dichos los discursos y cortado el listón. Ellas en cambio se habían mantenido lejos de las viandas, no obstante la fama de la comida de

JUAN ESMERIO

la prisión y su gusto por la coca cola, que no se conseguía ahí dentro. No sé si por timidez o porque creían que eran para los numerosos invitados de la esposa del alcalde, de cuyas manos recibieron el papel que, esa mañana, les levantó la moral.

Qué guapas, les dije después de que nos tomamos una foto muy cerca de las celdas limpias que no había visto de cerca. Lo que hace la presencia de una mujer, pensé, porque no las encontré tan deprimidas. Una voz en el segundo piso cantaba con buen tono la eterna canción de moda.

Aún soy capaz de citar de memoria una o dos páginas, pero no retengo los nombres de las personas que conozco de poco tiempo. Una de las chicas me preguntó:

Profe, profe, ¿no va a volver?

Sí, sí, que venga, contestaron por mí en coro.

Pocas veces una respuesta mía fue más sincera.

Ése es mi mayor deseo.

Por lo menos a visitarnos.

Para eso precisamente.

Aquí creo que una máscara se me resbaló. Sentí también que la mirada me cambió. Siempre, pese a su edad, tuve la impresión de que le hablaba a niñas de primaria. De seguro porque me impuse a respetarlas y no quise verlas con deseo. Busqué a Panela con la mirada y la encontré muy cerca de mí. No sé si iba vestida de punta en blanco porque el calzón negro desentonaba. No hay cosa que el ingenio de una mujer no pueda conseguir en cualquier circunstancia, pensé. ¿Qué daría ella a cambio de esa prenda?

Me fijé también por primera vez en un tatuaje que dejaba al descubierto, a la altura del hombro, la blusa sin mangas.

Le di a cada una un abrazo.

Empecé.

Panela, espérame por favor, quiero decirte algo.

¿Qué haces, hombre? Nunca viste un cruce o descruce de piernas (el delirio de todo maestro que espera eso de parte de sus alumnas de la primera fila) u oíste un tono de voz sugestivo. ¿Esperaba ella este momento?

¿Qué pasó profe? No me asuste, me dijo cuando nos quedamos solos, y se puso de pie. Ay, estoy enfadada de tanto estar sentada, dijo con desgano y se estiró. Al hacerlo, arqueó el cuerpo hacia un lado y hacia atrás. Sus senos se abultaron y la blusa se le levantó arriba del ombligo (un hermoso ojo de gato).

Mande.

Cierto escrúpulo me frenaba.

Me atreví.

Le mostré el sello que el sudor había desdibujado.

Si vuelvo es porque tú quieres que esté en tu lista de visitas.

Necesitaba amor, quería sexo. Ahí sí, luego de ver este gesto suyo, al precio que fuera. Quizá mi intención era la misma del gigante de *Las mil y una noches*. Un deseo bastante canalla, por cierto. ¿Por qué estoy aquí, me pregunté antes de seguir, luego de ser esposo de una abogada penalista?

¿Qué dices?

¿Puedo venir a verte el martes temprano?

Madrina

Para Ronaldo González Valdés

141

Al registrarse en la recepción del hotel, Fina Maldonado sintió como si en realidad se hubiera parado frente a la taquilla de un cine. Vio a la recepcionista encarrilar el master card por la banda magnética y luego regresarle el plástico, y por un momento sintió que le entregaban a cambio un boleto para la cartelera matutina de ese día. Lo guardó con emoción en su bolso de mano y se dispuso a entrar de inmediato.

El trámite fue como una manera de regresar a su pasado, un recurso propio de la literatura fantástica para transponer un umbral y acceder abruptamente a otra realidad –inédita, plagada de destellos–. Sólo que en el género se recurría a elementos naturales: árboles de tronco hendido, cascadas transparentes, subsuelos de frágiles capas tectónicas.

Pero lo que vivía esta tarde Fina Maldonado al encaminarse al cuarto 604 de la torre vieja del hotel San Pablo era realismo puro. Porque estaba segura de que en el lugar donde hace diez minutos había esperado de pie se había sentado antes muchas veces.

Tuvo sus dudas al llegar, cuando el taxista que la traía del aeropuerto se estacionó en la rampa de entrada, y había volteado hacia atrás y a los lados, pero no encontró ningún otro sitio, aparte de la avenida sobre la que rodó al final el vehículo, que le permitiera ubicarse.

¿Qué pasó aquí, acaso las otras construcciones que había por el rumbo fueron demolidas?

No obstante, a medida que caminaba por el lobby, acompañada por un bell boy joven que llamó el ascensor con la coyuntura de la mano, se veía a sí misma mirando hacia la pantalla, quieta, sentada en la butaca dura, con esa disposición que siempre tuvo para recibir imágenes.

Para las otras, las que veía con naturalidad en su cabeza, no necesitaba comprar entradas: eran involuntarias y se sucedían en cascada más allá de su retina. Mientras la acometían podía estar sola o acompañada, dormida o despierta. Luego compartía sus visiones con los de más allá, fueran o no protagonistas de una trama que sólo ella atinaba a hacer transparente.

142 | Su suerte había cambiado desde entonces. De la niña a la que untaban tuétano de res en el pelo para dar mayor cuerpo a sus bucles dorados sólo quedó intacto su don de vidente, ahora al servicio del Buró Federal de Investigaciones.

Al deslizarse hacia arriba recordó cómo durante una proyección la adormiló el calor y el ronroneo de un arpa que armonizaba con el ascenso del héroe a través del agua. Si es aquí donde yo creo que era, en este momento habríamos barrenado el cielorraso de color gris, se dijo mirando el tablero luminoso del elevador cuando iban por el quinto piso. Subir pues fue un suspiro, un nuevo viaje en el tiempo, complementario en el espacio a aquellos otros frente a la pizarra.

—¿Aquí estaba el cine Dafne, verdad?

—No sé.

—No tiene importancia.

Se arrepintió enseguida de la pregunta. Tenía órdenes expresas de no hacerse notar. Recuerda: sólo vas a observar. Tu conexión está en Mazatlán. Ten una buena razón para llamarla, le recomendó su jefe dos días antes del viaje.

Tonta, y tú empiezas la visita con una evocación. Pero hacerme transparente no es mi trabajo. Jamás se han preocupado por darme un curso de ningún tipo. No soy un agente en toda la línea, ni quiero serlo. Yo sólo ayudo a esclarecer asesinatos.

La pregunta encontró al muchacho fuera de base, acostumbrado a responder sobre el nivel de humedad, crispado en estos días hasta el extremo por un meteoro que rondaba la costa (era octubre y se habían pronosticado tres, aunque en la ciudad el tiempo y el meteorólogo marchaban a menudo por caminos encontrados). La regla de la gerencia era ser atento sin excederse. La suya, no iniciar la conversación. O no seguirla si ignoraba el tema. Así que permaneció callado, sin voltear a ver los ojos de Fina, que se le imponían más allá del respeto profesado a los huéspedes.

En ese momento sonó la campana y la puerta del elevador se abrió. El botones, atento, cedió el corredor a su acompañante y la dejó alejarse algunos pasos.

Veía a las visitas en los pasillos y en los salones de fiestas. Y en los cuartos, por supuesto, sobre todo en la temporada de beisbol, que estaba en marcha, cuando los peloteros recibían a sus amigas antes y después de cada juego. Carecía de pudor pero evitaba mirarlas a la cara, con lo que perdía la mitad del gozo (más de alguna merecía la pasarela de un modisto y/o el estudio de un fotógrafo europeo, o el guión inexistente de un pornógrafo trotamundos). Incluso charlaba con ellas si iban solas. Rara vez le tocaba alguien de sangre pesada.

Entre propios y extraños, la ciudad tenía fama de ser, desde la Conquista, el paraíso de los mirones (después de cruzar el río Ciguatán y ver sólo mujeres la avanzada de Nuño creyó que eran amazonas). Bien ganada porque sobra dónde mirar si esa es tu preferencia, lo mismo en la calle que en el cine o un centro comercial. De espaldas, a la altura de la cintura; de frente, al nivel del corazón. Mujeres, de muchos tipos de piel y estatura. Sin distinción de clase social. Púbe-

JUAN ESMERIO

res, jóvenes, maduras (las fiestas de quince años, las bodas de esposas jóvenes y las graduaciones eran un auténtico delirio; así debieron de ser las festividades agrícolas entre los helenos, ropas ligeras incluidas). Morenas, blancas, avellanadas. No importa que no sean tuyas. Para muchos con ver de cerca el desfile basta. Y no se diga al regreso de un viaje, sometido al ayuno de formas gratas; lejos, en otras tierras, donde todavía usan faldillas y medias.

Más de alguno, tras una larga ausencia y un posgrado en el curriculum, se lanzó fuera de una academia de secretarías a tocar y correr, encantado, como si fuera un juego de niños. Una actitud que el mismo Idas habría aplaudido. Hasta se podría instaurar un festival en su memoria. No faltaría quién echara una mano.

¡Cómo habría dudas para un sultán si esto fuera un harem! Ambas cosas había. Pero el sultán, impotente por el polvo blanco, en el mismo aposento también hacía las veces de eunuco, aunque trajera enfundada una automática ‘en las verijas’.

Quería una mejor perspectiva de esta mujer que no tenía huellas visibles de partos. No parecía de la región aunque el tono de voz y sus maneras, entre ríspidas y reservadas (la había observado desde su arribo), hacían creer que sí. Pero no pudo ver la tracción acompasada de sus caderas porque sintió que la huésped que marchaba delante repelía su mirada. No atinaba a saber con qué artes desconocidas se había formado ese campo excluyente entre ambos. Ni con sus hermanas había sentido ese pudor esquivo.

A Fina otro recuerdo más cercano, menos grato, le vino a la mente: el diálogo que tuvo en la oficina con Víctor, su enlace, dos días antes.

–Una vidente vaticinó que habría una masacre en Sinaloa.

–Qué novedad.

–Nada extraordinario pero...

–¿Y a mí qué? Mientras no sea mi familia, qué me importa.

–¿Me permites terminar?

–Bien.

–Gracias. Está relacionada con el tráfico de drogas. Involucra a un cantante, compadre del que decide quién muere en la ciudad capital.

¿Pero cómo hacen ustedes para saber eso? ¿Se acuestan a dormir y es todo?

–No. En realidad es más fácil.

–La mujer es la misma que soñó con la caída de las Torres. Tienes que ir.

–¿Estaré en peligro? Porque eso no es lo mío.

–Descuida. Es trabajo para un civil. Además tú eres de allá. Tomarás el avión en Tijuana para no despertar sospechas.

–¿Y quién te dijo que yo quiero ir?

–Considéralo como unas vacaciones.

–¿Vacaciones? ¿En pleno otoño?

–Sí.

Quiso añadir:

–Te crees muy listo. Pero ignoras incluso lo esencial de mí.

–También era inmigrante, él sí con un pasado sin chiste. ¿Ocultaría algo más este chihuahuense de 1.90 metros, calvo prematuro, fiel a las armas de fuego con mecanismo de rotación, y que se negaba a hablar en español?

–Estúpido.

–¿Disculpe?, le dijo el botones, que le daba alcance.

–Perdón. No fue a ti. Hablaba en mi cabeza con otra persona.

El muchacho todavía lo dudó porque luego de entregarle una moneda a cambio de la maleta azotó la puerta en su espalda. No lo había dejado entrar a la habitación pues desde siempre nadie le inspiraba confianza.

Se fue temprano para no perder detalle. Frente al hotel tomó un carro cerrado, como les decía su mamá, en oposición a los camiones descubiertos que bajaban a la capital. El taxi avanzaba paralelo al río en cuyas riberas los árboles crecían, siempre con una inclinación natural hacia las aguas, como un estandarte espurio. Cuando ella venía a asomarse a la corriente, años atrás, por lo menos para refrescar la mirada durante el verano, los márgenes estaban tupidos de maizales, como en los tiempos remotos en que los indios sembraban ahí sus sementeras.

Era esa hora en que al Valle le favorecía estar cerca de la costa, pues de súbito la recibió el crepúsculo cuando el vehículo se desvió y ascendió hacia el puente de concreto armado, que cruzaba justo bajo la unión de dos ríos.

Giró hacia la izquierda en el asiento posterior y dio la espalda al delta para mirar de frente la luz de un rojo plúmbeo. Por el cauce del río (los árboles que éste convocaba: sauces llorones, sobre todo), la inclinación natural de la topografía –en descenso desde las estribaciones de la Sierra madre occidental– y las vastas tierras de cultivo, el horizonte estaba despejado, con los asteriscos horizontales de acero del puente porfiriano a izquierda y derecha. A Fina se le erizó la piel y sintió que con esa vista, a pesar del riesgo, el viaje quedaba pagado.

Pensó en su pueblo, donde también ese juego de matices se refractaba al unisono en las montañas orientales, y que a ella la hacían sentirse como en medio de dos espejos. Era un recuerdo que oponía a la visión recurrente de las torres de la iglesia que de súbito eran de nuevo visibles al desaparecer las aguas de la presa.

No conocía el lugar a donde iba pero el chofer dobló a la izquierda apenas al avanzar un tramo corto sobre la carretera interestatal. Arriba, un helicóptero sobrevolaba el área en círculos amplios y un hombre de pie en el estribo de la nave emitía señales rojas intermitentes a tierra con una lámpara láser.

–Aquí es, oiga. Adentro está el palenque y más allá la plaza de toros.

Llegó con la creencia de que en treinta años, justo los de su ausencia, la ciudad habría cambiado. Y sí, apenas cuatro horas antes miró desde el aire una mancha urbana mayor, acotada por una simetría verde con intersticios ocres que tampoco iba a durar. El tomate, las lechugas, los pimientos y las berenjenas que se comía eran cosechadas ahí, en uno de los valles más fértiles del planeta. De alguna manera esos alimentos contenían restos de su pasado porque los vegetales eran regados con el agua de la presa que había borrado el pueblo. Se estremeció al recordar las tumbas del panteón con su ascendencia de tres generaciones dentro.

Ya no había que ir al aeropuerto (a la aviación, decía su padrino, mientras la subía al Buick 58), pensó, para ver gente que no fueran amigos o conocidos.

Esa noche, sin embargo, en la feria ganadera seguía rodeada de animales del campo: ganado vacuno de diferentes razas, caballos, cerdos, chivos y borregos. Tampoco faltaban las aves: habría peleas de gallos hacia la madrugada, a la que esperaba no llegar. Y ella que quería desembarazarse de la sensación de volver a casa. Pero el olor a corral, propio de los hogares autárquicos de antaño, seguía en el ambiente, y el de acero pavoneado y aceitado.

Estaba harta de ver encapuchados con armas pero miró el simulacro de una unidad SWAP. Primero desde un helicóptero en vuelo y luego en tierra, cuando un comando entraba a una casa de seguridad hecha con mamparas y liberaban, luego de derribar una puerta y soltar unos tiros, a la víctima de un secuestro.

Después recorrió un pabellón donde la unidad exhibía parte de su equipo de trabajo: rifles de alto poder, mascarillas antigás, equipo de visión nocturna, y fotografías de delincuentes capturados. Fue lo que le llamó la atención. Frente a esas imágenes podía pasarse horas descifrando los rostros—inocentes o culpables. Pero faltaba su contraparte: las víctimas; para ella, las piezas más importantes del rompecabezas de la maldad. La hizo volverse un hombre bajo que pasó a su lado con traje azul. Se veía raro, quizá porque era el único que vestía así en aquel lugar. Le recordó, por su aspecto físico y su labia, a los constructores de la presa. Una edecán le ofreció un llavero con un águila estampada.

—No m'hija. ¿Cómo crees?—dijo con un tono de falsa naturalidad—. Si yo los compro.

La chica vestía de negro, lo mismo que los policías que ya tomaban su descanso en un remolque al que coronaba una rampa y un scanner satelital, luego de la función que habían dado y que concluía con la exposición pública de un secuestrador.

—¿De tu bolsa o con los impuestos del pueblo?

—pensó decirle Fina que sí aceptó el souvenir.

El funcionario se alejó diciendo:

—Los que aparecen en el simulacro no son actores, son maleantes que purgan una condena. Los trajimos para ver si les da un poco de vergüenza.

Fuera del pabellón habían instalado un ‘tírele al secuestrador’, y por el hueco asomaba la cabeza de un hombre, Fina lo reconoció rápido, de Los Altos. La gente le lanzaba proyectiles sin mucha puntería, quizá contagiada por el eco de las detonaciones (más de alguno de los asistentes se estremeció) que habían oído antes. No atinaban al rostro móvil, pero parecían divertidos.

Por fin se sentó, con ánimos de no moverse, en un equipal frente a la barra de la cantina. Ése sería su observatorio. Estiró los pies y pidió un trago que no iba a beber.

A juzgar por la gente que había en otras mesas, la ciudad, en esencia, era la misma. Más bien notó otro cambio que ni ella misma habría pronosticado. El hombre montaraz se había impuesto en la ciudad, coto vedado desde siempre. Ésta era el sitio de las afrentas y las burlas: por el tono de voz chillona, la timidez, el candor de que hacían gala en sus visitas irregulares. La ciudad era, sin decirlo, un rival no declarado. El gentilicio vuelto un epíteto se usaba cuando a alguien se le recriminaba su falta de desenvoltura, de urbanidad: no seas cimarrón, es decir, ranchero. Y no se diga allá en el puerto, cuyas aguas parecían comunicar con otro mundo.

Veía esta suerte de venganza en los chicos que pasaban frente a ella, ásperos y carentes de modales. Lo reconocía en la música vernácula y la manera de bailarla; lo percibía en las actitudes donde notaba alguna reserva y cierta pretendida astucia. No es que los habitantes del Valle fuesen desde siempre más pulidos. Pero vaya, todo se había colado: la forma de pisar las botas, la manera de abrocharse el cinto y el estilo de calarse el sombrero. Pensó en su padre, a caballo entre dos universos: el mundo bronco y su inclinación por la cultura. Todas las humillaciones quedaban así saldadas. Incluso la viveza de aquellos —ricos y letrados— que con su fealdad a cuestras hicieron viaje, desahuciados, a casarse con mujeres de p’arriba, donde la altura parece que les forma otro cuerpo. Será que el sereno les llega con mayor pureza. O que su piel es resguardada por la sombra bienhechora de los pinos.

Si las mujeres de las tierras bajas eran guapas, qué decir de aquéllas, cuyo color de piel era más blanco; con ese olfato que no toleraba olores rudos —especialmente el de las criaturas marinas, crudas o cocinadas—, acostumbrado sólo al aroma del bosque. O al de las aguas minerales del río cuando crecía.

Eran los mismos hombres —hoscos y parcos— que había visto durante su infancia. Sólo que esta noche —tronaban tres bandas al mismo tiempo— sus copias lucían las insignias de oro más gruesas. No tarda alguien en bailar un caballo, pensó. Al fin, quizá sin pretenderlo, el campo había triunfado sobre la ciudad.

Donde sí notaba una evolución era en las mujeres. Bebían whisky y cerveza, jalaban parejo la banda, aunque lo mismo seguían bailando solas o mujer con mujer, y en sus bolsos de mil dólares —como el suyo, que por precaución había dejado en el hotel— también había armas de fuego. Estaban a tono con el espíritu de la época pero no dejaban de ser un eco de sus machos.

El repertorio de piezas también es el mismo. Aunque sí ha variado la manera de bailarlas, se dijo mientras oía el solo de ‘La cuichi’, con los clarinetes soltando notas agudas que imitaban el canto chillón de esa gallina salvaje. Cómo le gustaba esta tonada a mi papá, el letrado del pueblo.

Cuichis las van a agarrar más tarde, verán, si siguen tomando. Intentó una sonrisa sin despegar los labios pues no se podía reír de manera abierta porque la mancha de flúor no desapareció nunca de su dentadura, a diferencia del estrabismo que sí curó. Yo, a quien angustia ver cómo el mar oxida las cosas, tengo los dientes con moho. Pero peor habría sido el bocio.

Tenía razón su colega, por ahora: el clima era propicio para que se soltara el fuego cruzado. Más con ese fulano que llegó en helicóptero y al que en tierra ya esperaban cien hombres armados. ¿Dónde estaba el otro, no el diseñado por Leonardo sino el de la justicia? El patrón quedó al centro de un escudo formado por dos círculos concéntricos. Cincuenta guardianes lo miraban a él y la otra mitad observaba al exterior. Todos hombres jóvenes. Todos tan tranquilos. Cómo se habrán arrepentido los rusos de haber facilitado la fabricación del Automatic

JUAN ESMERIO

Kalashnikov 47 en los países del Pacto de Varsovia y China, que se quedó con el mercado negro. El dinero que han dejado de ganar en estos lugares.

Una mañana, al salir de una sesión de consulta, oyó a unos policías una trivía escalofriante mientras bebían café frente a una máquina:

—¿Quién mató más gente en el siglo veinte: Samuel L. Colt, Smith & Wesson, John Moses Browning, Mijail Kalashnikov o, más recientemente, Gustav Glock?

Éste último era el ingeniero en plásticos austriaco, el caballerango más joven del jinete moderado del Apocalipsis, que en los años ochenta dio ligereza, por medio de un polímero, al modelo más sofisticado de un arma de fuego, el único que ha conseguido que también sean mortales bajo el agua y que muy pronto las hará inaudibles. El creador de la pistola reglamentaria con que soñaron los jóvenes oficiales del Imperio austrohúngaro cien años atrás —el último toque de distinción sobre su uniforme de gala.

A muchos de esos *non sanctos* varones debía su empleo, pensó, y de pronto se sintió observada. Casi pega un brinco igual que cuando le fue entregada la carta de ciudadanía norteamericana. Claro, debió imaginarlo: era posible encontrar aquí a Fellow, amigo de juegos cuando visitaban la casa de su madrina en el Valle. Fingió no verlo. De seguro sus sementales estaban en la exposición. Tampoco se esforzó, en su momento, para saber que sería ganadero.

Que no me reconozca. No quiero que se me acerque. Estos lentes tapan todo. Si llega, me paro y adiosito. Vete, muchacho, vete. De cualquier forma yo ya me voy. Para eso me fui a Los Ángeles: para no ver a tanto bronco y resulta que regreso a lo mismo... Sírvete la cerveza y lárgate, que bebedor también ibas a ser. Mira para otro lado: hay muchas muchachas guapas, con más de alguna te puedes ir a la cama. Te lo dice una mujer, y cuesta bastante para que una acepte eso.

Mañana no vuelvo, mejor me entero por el periódico. Tiene muy buena nota roja. Así que ellos lo recorten allá, yo no les voy a hacer un reporte por escrito.

Qué bueno que te fuiste. Yo ya me voy también. Si me reconociste y te acuerdas quién soy, vete de aquí porque todo mundo sabe lo que

sigue –la matazón de que vengo a dar fe. Aunque de seguro ya estás enterado. Por las pláticas de tus amigos –tienes muy buen oído, lo mismo que tus hermanas– que andan metidos en estas cosas. Tú no: siempre fuiste un miedoso. No quisiste ser, te contentaste con parecer.

De regreso encontró una fila interminable de automóviles en sentido contrario.

–Me imagino que esta caravana también va a la feria.

–Sí. Es que mañana es el último día. ¿Usted por qué se regresó? Apenas empezaba el ambiente. No tarda en cantar la estrella del palenque –le dijo el taxista.

Quien habrá de morir esta madrugada, según los informes de Víctor, pensó. Pero dijo:

–Por otro tipo de ambiente. Se sentía como si algo estuviera a punto de romperse. Como si un trío de cojos llevara a cuestras una caja de municiones por un camino empinado.

–Así es esta ciudad de noche. Incluso aunque no ande gente en las calles. Algo hace que se te suba el corazón a la garganta. Pregúntemelo a mí.

A lo lejos oyó un ruido constante, amortiguado, de acero en fricción.

–¿Qué es ese ruido, disparos?

–No. Es el tren.

–Ah, es cierto. ¿Va a ir por pasajeros a la estación?

–Hace mucho que cerraron. Ya no hay servicio de pasaje, nomás de carga. Lo único que quedan son los trampas.

Fina Maldonado estaba en lo cierto: en veinte años nunca se habían preocupado por darle algún adiestramiento acorde con la gente a la que servía (quizá porque estaba para dar más que recibir). De ser así, habría sabido al regresar que durante la última hora de su ausencia entraron en el cuarto con un propósito diferente al de limpiar.

Pero no era la célula de un cártel quien había interceptado su itinerario, cuyos informes de inteligencia –los movimientos de norte a sur de dinero, armas y de personas, amigas o enemigos– eran muy confiables. Sólo fue víctima, a su vez, de un contraespionaje inocente.

Recordó a B2, el agente que hacia los años treinta robó de la embajada de Estados Unidos un informe secreto que contenía un proyecto

para invadir México. El plan, divulgado por el presidente mexicano al mundo, se frustró. Nunca se conoció su identidad. Yo siempre he creído que era el afanador de la embajada.

En el trópico hay prospectos con cualidades innatas para ser espías: personas cuya curiosidad merecería un mejor fin, versadas en chismes, especialistas en genealogías, que tienen ramificadas una gran cantidad de parentela, amistades y conocidos. Incluso, con el dominio de una trama de múltiples hilos, son buenos narradores orales. Aspiran además a una ubicuidad vacua. Son una suerte de Forrest Gump de B picture. Quizá sea uno de los pocos rasgos que sobreviven al rancho que esta ciudad fue. Era el caso de sus amigos de infancia con los que iba al cine, compañeros de travesuras cuando ella venía de visita al Valle.

Por supuesto que Fellow la había reconocido cuando llegó, como en la promoción de las palomitas en el cine, a rellenar su vaso de cerveza. A la primera, a pesar de los lentes bien padrotes que traía. No era ecologista pero antes había vaciado en ese mismo recipiente desechable otras veinte medias (aquí mismo échala, para qué gastas otro), bien paseadas en la feria para que no se le subieran. Después de fingir que no la había visto, dar media vuelta e imaginarse qué habría sido de él si se hubieran casado (pues habían sido novios para beneplácito de sus respectivos padres —y el suyo propio—: ultimora no anduviera batallando con los becerros y siguiera con esa güerona de miedo); no esperó mucho para marcar desde el celular a la línea terrestre de su hermana, que por supuesto también la conocía (*conocer*: su verbo favorito, personas por supuesto). Al cabo acaba de llegar de cenar, pensó mientras entraba la llamada. Esta hermana suya tenía un club de amigas entre las que se contaba la gerente del hotel San Pablo, quien vivía en guardia permanente en una habitación de la planta baja. Bastó otra llamada para saber que

—No, Leonora, no hay nadie registrado con ese nombre.

—O llegó a otro hotel.

—Está otra mujer que se registró esta tarde y viene sola. Pero si quieres yo te investigo, ya ves cómo es la gente de simple y a veces se cambia de nombre.

—Sí, por favor, queremos saber si es ella para un día, cuando la veamos, reclamarle por qué no nos vino a saludar, aunque hace mucho que no sabemos nada de su vida.

—Está bien, mañana temprano veo.

—Oye Elia, y por qué no te fijas orita...

—Jajajajajaja...

—Jajajajajaja... No, es que tá cabrón dormirse con esa duda. Ya hasta apostamos una cena. La Aura mi hermana dice que no y yo digo que sí es. Y tú eres la única que puede sacarnos de dudas..., bueno, también puedo preguntarle a la Flor, ya ves que tiene una agencia de viajes y puede ser que le compre a ella el boleto de vuelta, si no lo trae redondo... Pero eso es hasta mañana, si es que no llegó contigo.

—Bueno, déjame ver...

—Ándale, aquí estamos en la sala de la casa, no importa que sea tarde, nosotras vamos a seguir despiertas platicando un rato mientras se nos bajan los tacos... Lo bueno que mañana es domingo.

—Y cosa rara: yo no tengo en los salones boda ni quince años. Están hospedados unos beisbolistas pero éstos no pasan de su habitual borrachera, ya los conozco. ¿Cómo voy a saber quién es si dices que la vieron hace ratito en la feria?

—Es muy fácil. Mira, ella es medio brujilla y siempre trai chingaderas por donde anda.

—¿Cómo qué?

—De seguro en el buró del cuarto puso un altar con un pan y un vaso con agua, velas aromáticas (de las otras también usa y cuando una se acaba lee en lo ahumado del vaso, tragedias para variar), fotos de algún familiar muerto, la imagen de un santo de una religión rara, un platito con mostaza, esas cosas...

—Tienes razón, hay cada huésped que ni te imaginas. Los ves llegar normalitos al hotel y luego las doñas del aseo se espantan con cada cosa que encuentran.

—Al chingazo te vas a dar cuenta. Además le gustan puros artículos de marca.

—¿Y qué anda haciendo allá la mujer, no que muy nais?

JUAN ESMERIO

—¿No te acuerdas de un rumor que se corrió en días pasados de que en la feria iba a haber una matazón? Creo que hasta salió en la tele, no sé quién lo dijo.

—Es cierto. Fue una de esas mujeres que dicen el horóscopo.

—Creo que sí. Pues me imagino que en ésas anda.

—Pero haciendo qué.

—No sé bien. Pero me las huelo. Mira, cuando ella era niña, una tarde estaba en el portal y cruzó sobre los cerros un avión que venía para acá. Su mamá, que estaba por un lado en otra silla, le dijo: Así me quisiera ir, volando. Fue un comentario dicho sin la mayor intención porque ellos estaban a gusto allá, su papá era síndico y vivían en la casa más grande del rancho. Pero ella la volteó a ver muy seria y le dijo: No será por aire sino por agua que salgamos. No le hicieron caso. Era una tontería: cómo iban a bajar en lancha si estaban sembrados a la montaña. Hasta que los desalojaron para hacer la presa se acordaron de lo que ella había dicho cuatro meses antes. A partir de entonces nomás les faltó apuntar lo que decía la chiquilla.

—Ah ya te entendí. Bueno, al rato te marco.

—Te espero.

Treinta minutos después regresó la llamada.

—Oye, está pesada tu amiga.

—¿Por qué?

—Creí que lo de bruja me lo decías en broma. Pero hasta batallé para abrir la cerradura con la llave maestra electrónica. Bien me lo dijiste, nomás empujé la puerta y me dio olor a incienso. Si es ella, qué bueno que no las busca mucho.

—¿Por qué? Fíjate que de repente dejó de llegar a la casa.

—Mira, yo siempre entro a todas las habitaciones como Pedro por su casa, y en la de ella algo me rechazaba, una cortina como arena move-diza que me tuvo quieta un rato y casi me hace salirme. El ambiente olía muy bien pero a mí me dieron ganas de vomitar.

—¿No estarás exagerando? Estabas medio adormilada cuando te hablé.

—No. Aunque en cuanto te colgué me fui directo. Ya sabía más o menos qué cuarto. Mujeres solas nomás había una registrada. Don

Manuel, el taxista que nos trae la gente, me dijo que había traído a una mujer alta, blanca, elegante y perfumada, que llegó en el vuelo de Tijuana ahora en la tarde. Dice que no habló en todo el camino y tampoco despegó los ojos de la ventanilla. Chingue a su maíz, dije, ya estoy aquí, y me fui derecho a la bolsa Louis Vuitton. Sobre la cama estaba la maleta, también le eché un ojo pero no me animé a trastearla. Además, las fotos y las credenciales se guardan en la cartera.

—Ya ni hubieras buscado nada. Estoy casi segura que es ella.

—Ah no, a esas alturas la más interesada en conocerla era yo. Y la única forma era encontrar una foto suya y escanearla.

—¿Y qué viste en la bolsa?

—Recortes de periódicos gringos, fotos de gente asesinada o desaparecida; un álbum pequeño de éstos que te venden en Disneylandia con fotos en blanco y negro de hombres a los que no puedes mirar más de un segundo a los ojos; y un sobre Manila chico con retratos hablados hechos a lápiz. Los matones de aquí parecen un alma de Dios comparados con los de allá. Porque haz de cuenta que estás viendo la página policíaca del *Polémica* en uno de sus días más sangrientos. Esas mañanas en que no encuentras un ejemplar por ningún lado. O peor tantito. ¿Tú sabes para qué quiere esos archivos?

—No, pero me lo imagino.

—Lo que no encontré fueron fotos o credenciales de ella. Nomás tarjetas de crédito a nombre de una tal Fina Maldonado.

—No se llama así.

—Al baño ni me asomé. No vaya a ser que me salga una bestia u otra cosa peor, pensé. La otra vez una camarista encontró una boa por un lado de la taza. Se quiso morir la pobre. Un agricultor japonés se la había comprado en la Expo Agro a un plebe de Costa Rica.

—Yo creo que sí es ella, nos habían dicho que en ésas andaba. Parece que trabaja para una agencia de detectives o algo así. Tanto que renegaba de sus sobrinos porque habían entrado a la policía de allá y al ejército (uno, el mayor, egresado de For Brac, fue a las dos Guerras del Golfo, es paracaidista, y últimamente da clases de español ahí mismo), y mira, también ella cayó en eso. Aunque preferible que estén de ese lado y no del de los narcos. Porque tienen esa vena,

JUAN ESMERIO

siempre ligados a las armas y a hechos de violencia. Ya ves que su tío era un matonazo de primera.

–Y tan listos que se creen los gringos y no saben nada de eso.

–Hey. Bueno, amiga, gracias. Te dejo, has de estar cansada.

–Impresionada más que cansada (por metichi, pensó pero no lo dijo).

–Te debo una cena.

–Cómo crees. Ya sabes, lo que se te ofrezca. Nos vemos en el café el miércoles. Para que nos platiques si el César pasó o no el examen para diputado.

–Sí, para ese día ya sé. También ya regresó la Gorda de Egipto. Fue a pagarle la visita a su novio, el que conoció por internet, un árabe que no la puede besar en público, ya ves que yo la acompañé al hotel Emerald Bay en Mazatlán cuando vino a verla, sin pena de andar de chaperona a mis años. A ver cómo le fue. Pero eso ya será con un buen cafecito mitoteado.

–¿Otro?

Estancia

156

–¿De dónde viene, señor?

No creo tener aspecto de un hombre ligado al crimen. Aunque no niego mi afición a conversar, como tantos vallerinos, sobre el tema. Antonio Machado trazó en cuatro versos un rostro que es el nuestro:

Sólo se anima
[...] si alguien cuenta
la hazaña de un gallardo bandolero,
o la proeza de un matón, sangrienta.

Todo parezco –incluso capataz asiático en el fashion distric de Los Ángeles– menos burrero. O matón: no tengo el dedo índice flameado como queda después de usar la copia china de un rifle de asalto.

Aun así, cuando estoy a punto de abandonar el aeropuerto me detiene un agente, atento a la procedencia del vuelo, para confirmar la sospecha de rigor.

Sucede invariablemente, en cualquier destino del país (tampoco soy del club viajero frecuente pero hago algunas salidas al año pagadas por el Instituto, sobre todo para asistir a reuniones de trabajo); entonces un federal observa mi maleta con malicia mientras descansa su mano en la cache del arma.

En Tijuana no fue la excepción, en especial ahí.

Disculpe, ¿no aprobó usted la materia de perfiles criminales en la academia?, quisiera preguntar a mi vez. Porque el sujeto de más allá, al que ni siquiera volteó usted a ver, *sí* lo parece.

En cambio le respondo, envalentonado porque la delegada de Migración es mi amiga:

—De una tierra trabajada por hombres rudos. Una de las planicies más afortunadas para la producción agrícola. La debe conocer, por lo menos de nombre.

Este hombrecillo no es federal sino un empleado de migración.

—Pase usted, bienvenido.

—¿Se encuentra la licenciada Siria Jiménez?

—¿La conoce usted?

—Entréguele este periódico. Dígale que la busqué. En la primera plana está anotado el teléfono del hotel donde me voy a hospedar. Y mi nombre. Recibo la habitación a las dos, a esa hora puede llamarme.

Era lo único que pedía de sus amigos de visita en la ciudad: *Polémica*, que incluso se vende aquí, en una marisquería que recibe todos los días desde el Valle los productos frescos que expenden de manera exclusiva; ahí mismo soltaba su jauría dos veces por semana la banda de alientos y percusiones, aunque no sonaba igual. Y eso fue lo que le traje.

Esta mujer en la que ahora me escudaba fue mi vecina durante años. En tiempos de carencias compartimos la misma línea de teléfono y la computadora. Salió del cubil de 2 por 3 metros que ocupaba junto con una amiga contra su voluntad, en uno de los frecuentes cambios de director de área, y ya no volví a saber de ella hasta que años después

JUAN ESMERIO

nos llamó por teléfono para decirnos que la buscáramos, que inclusive podíamos llegar a su casa.

Cuando regresé de vagar por las tiendas de segunda en la periferia de la ciudad (donde no pude comprar un sable viejo de caballería por su alto precio), recogí en recepción el equipaje que había dejado en resguardo.

Mientras me entregaban la llave del cuarto (ya sólo falta asearlo, me dijo la recepcionista) hice un par de llamadas buscando a otra amiga de la que tampoco sabía nada desde un verano de hace veinte años. Lo recuerdo porque esa última vez que la vi le regalé un libro de un poeta alemán (escribí la fecha en la hoja de cortesía), una edición española que no he vuelto a encontrar. Fue un gesto del que me he arrepentido porque seguramente mi amiga no leyó el libro, a pesar de tratarse de un autor tolerado por el partido que la envió a estudiar a Alemania. Por eso elegí, para su regreso, ese tomito como obsequio. Se lo entregué luego de una caminata por la playa que fue nuestra despedida. De seguro su contenido la habrá alarmado desde las primeras páginas (eran poemas eróticos, algunos francamente pornográficos). ¿Lo conservaría aún? Lo dudo. Cuando le marcaba me pasó por la cabeza recuperarlo.

158 No la encontré pero platicué largo con su mamá, que me conocía bien. Antes de colgar le pedí el número de teléfono de su hija, a la que tenía intenciones de ver con el cándido deseo de poner un poco de orden en mi pasado socialista. Pero vivía en Ensenada. Así que me contenté con saber que su hija iba por su tercer matrimonio y que, como toda aquella generación, había dicho adiós a la política. Era una mujer idealizada, por lo que me perturbó enterarme de su desastroso prontuario social, no muy distinto del mío. Yo siempre consideré (era un adolescente entonces) que ella era capaz de hacer feliz a cualquier hombre, comunista o no. Como en los concursos que despreciaba, aliaba belleza y simpatía.

Tan pronto entré al cuarto sonó el teléfono. Una voz desbordante me dio la bienvenida y me invitó a comer. Pasaría por mí en treinta minutos.

¿Qué quieres?

Dicen que aquí es buena la comida china.

Vamos, conozco una excelente.

Que sea donde comen los hermanos Fénix.

Sale. Allá nos ponemos al día.

En el estacionamiento del restaurán, Siria saludó de lejos a un oriental que iba de salida en su carro pero que al vernos se estacionó de nuevo y regresó. Entró atrás de nosotros pero de inmediato envió a un mesero a nuestra mesa con un ademán. Es el dueño, me susurró mi amiga. Y sin ver la carta me sugirió, mientras nos sentábamos, pide sopa de aleta de tiburón, camarones, abulón (sabía de mi debilidad por los mariscos), una botella de vino tinto, lo que quieras. Un mesero muy atento nos tomó la orden y se marchó de prisa. Sólo el vino quedó excluido: nunca me ha parecido que le vaya bien a la comida de Cantón; tampoco la cerveza. Mientras terminábamos de acomodarnos, volteé a la caja y vi a una mujer joven, que me sonrió con todos los dientes.

Permíteme, voy a lavarme las manos.

La chica, con certeza la hija del dueño (a nadie más le confiaban ese lugar), vestía una blusa de seda blanca estampada con flores rojas de cerezo, y al pasar a su lado me volvió a sonreír. En el baño me miré en el espejo queriendo encontrar el porqué de tantas sonrisas: no encontré nada excepcional en mi aspecto, acaso el gusto del viaje y reencontrame a una amiga. Bueno, me dije mientras me lavaba la grasa del rostro, que para lo único que me había servido era para conservarme joven algún tiempo adicional, primero caras duras y ahora cortesía desbordada. A ver qué sigue, me dije en voz alta, arrojé la toalla de papel con que me había secado al cesto de la basura y regresé.

Le dije al Toni que iba a comer contigo. ¿Si sabes quién es, no?

Claro, trabajaba en prensa.

Sí. Fue el que le quitó el marido a la Tombo.

Lo recuerdo bien, siempre tan bien planchado.

Con el Estéreo, le dije por teléfono, ¿no te acuerdas de él? El que hace los libros en el Instituto. ¿Y qué crees que me dijo?: ¿Lo besé? Reímos. Porque no me acuerdo de él. Pinchi Tony, no se aguanta.

JUAN ESMERIO

Seguido nos hablamos por teléfono. Oye, ¿y tú conoces a los hermanos Fénix?

No.

Como me dijiste que querías comer donde ellos van.

Conozco de oídas su historia. Empieza con el papá, un hombre noble, muy fuerte, carpintero de oficio pero que pasaba whisky de contrabando desde aquí en los años sesenta. Allá sólo se conseguía una marca, él trabajaba tres y vendía la botella más barata, por supuesto. Hacía los viajes cuando la empresa lo enviaba por una máquina o materia prima. Luego que le agarró el gusto siguió por su cuenta y riesgo.

Hasta me dan ganas de apuntar. Esas cosas le interesan a mi marido, me dijo arrobada. Le encanta conocer esas historias con detalle. No me cree que hasta salen en los periódicos.

Salían, hasta antes que la DEA los boletinara.

Pegó un brinco.

¿Estás bien?

Sí. Es que está renga la mesa. Muchacho, ¿le puedes poner una calza, por favor? Aquí deja el té si quieres, nosotros nos servimos. ¿Y qué más? Sígueme, yo te escucho.

160 | Fue en el Valle donde me enteré de sus verdaderos negocios. En Mazatlán aparecían en la sección de sociales como empresarios. De hecho una de sus entrevistas se volvió celebre porque la reprodujo íntegra un semanario del DF luego de la captura de quien la daba.

El menor de ellos, líder ahora, era un chico hasta cierto punto sano. Al ver a sus amigos de visita en el puerto de inmediato les hacía una carne asada. En una de esas comidas anunció que se venía a Tijuana. Yo ví unas fotos que le tomaron a otro de los hermanos la primera vez que lo arraigó la PGR. Fueron tomadas por un fotógrafo de espectáculos para el que yo trabajaba. En ellas aparece sin bisoñé y sin cachucha. No circularon.

¿Y eso cuándo fue? ¿Te pongo hielos?

Sí. Por la fecha en que dizque recibió de regalo un yate de un futbolista muy famoso. Hasta se dijeron otras cosas pero en realidad se lo compró. Una manera astuta de blanquear el dinero.

Raro, pero él no trabajaba para la familia sino para Caramiel. Antes de declararse la guerra, los líderes de algunas bandas coincidieron en el funeral de don Gonzalo (no conoció la cárcel y murió de muerte natural), el hombre que aprendió la fórmula para transformar la amapola ni más ni menos que de la primera mujer que egresó de la universidad. Él se acababa de implantar pelo y fue el hazmerreír durante el sepelio. Incluso se lo tironearon. Jálele, decía, para que veas que está bien agarrado. Es más, párale, cambió de tono, no me avergüences delante de mi tío.

Qué chistoso.

¿Quieres algo serio?

Sí.

Cuando lo apresaron, una de sus novias lo siguió hasta allá y aprendió enfermería con tal de poder verlo porque su lista de visitas era de dos personas.

Cuéntale esto a mi marido. ¿Y qué hay para el Instituto?

Afortunadamente volvió el dinero.

Ya vi el hotel en el que te hospedaste.

Luego de seis años en que todo pintaba para que lo cerraran, ahora no tenemos que preocuparnos por anotar las llamadas de larga distancia o por justificar un vale de gasolina. Pero los funcionarios y los trabajadores seguimos mal pagados.

Qué diferencia con el anterior, ¿te acuerdas que nunca nada se detuvo por falta de dinero? Hasta al personal de intendencia llevaban a su casa en autos recién salidos de la agencia.

Sí. Y subía el sueldo por igual a los funcionarios y a los sindicalizados. Desde entonces no hay incrementos en el cheque. Por el contrario, nos lo bajaron tres veces.

Hey. Del allá ni te pregunto porque ya vi el periódico que me trajiste. Pues aquí hay muchas novedades. Yo me volví a casar. En Las Vegas, con un cubano, pero es gringo, al rato va a llegar. Vamos a la casa para que lo conozcas. Sabe de todo, es mucha ayuda para mí en mi trabajo, aunque nada más nos vemos los fines de semana porque él trabaja allá. No hay cosa que no le pregunte y no sepa resolvérmela.

JUAN ESMERIO

Así como tú, que nos sacabas de tantos apuros en la oficina. ¿Es una reunión de trabajo a la que vienes?

Sí.

Llegaron tres meseros con platos humeantes.

Esto se ve delicioso.

Está mejor en Mexicali pero aquí no se quedan atrás.

¿Y cómo estuvo que paraste aquí?

Es una historia larga. Primero entré a trabajar a Estados Unidos con un permiso por seis meses, a pesar de que se me venció me quedé, pero me agarraron y me deportaron. Ah no, me dije, a Sinaloa no vuelvo derrotada. Ya viste que renuncié a mi base en el sindicato. Aquí me las vi negras hasta que le hablé al Valle al maestro Tito Claveles, que es mi amigo, y me recomendó con un alto funcionario federal de Aduanas que a la primera llamada me ofreció la delegación de Migración en el aeropuerto internacional de Tijuana. Acepté de inmediato. Entré con el sexenio.

Un amigo te vio tomando protesta en la televisión en un noticiero de madrugada. No daba crédito, pensó que se había quedado dormido.

Ni yo me la creía. Pero ya ves, voy para tres años en el cargo. Si supieras lo que he visto. En estos restaurantes, por ejemplo, hay cocineros que no han salido en veinte años a la calle. Ahí duermen, en las cocinas, y viven como esclavos. Tienen que trabajar mucho tiempo para pagar los veinte mil dólares que cuesta que los traigan desde China. Y que los pongan en California es más caro todavía. Espera que conozcas a mi marido y la de cosas que te va a contar.

¿Él también está en lo mismo?

En algo relacionado con esto pero sabe mucho del tema. Aquí donde me ves, si yo quiero puedo hacer una inspección en este mismo momento.

Ni te mortifiques, estamos comiendo muy a gusto.

No me agradaba la idea de ser parte de una redada contra ilegales asiáticos en la frontera norte de nuestro país.

Ahora me explico por qué tanta cortesía.

Cuando terminamos de comer, Siria pidió que le empacaran el resto (más de la mitad de las viandas pues nos habían servido como

para cinco comensales) porque su marido ya estaba en casa. Quise pagar pero ella no me dejó. Mientras nos disputábamos la comanda llegó el mesero y paró el conato de bronca diciéndonos que la comida era cortesía de la casa.

Un chino, ¿regalando comida? Pues sí que te tienen miedo, plebe, le dije.

No le dio importancia al comentario.

Lo único que le falta a la comida china, o lo que nos venden como tal, son los postres.

¿Quieres galletas de la suerte?

Gracias, así está bien. Yo dejo la propina.

Vámonos, te va a caer muy bien mi esposo cuando lo conozcas.

En la panel (traía estampada en ambas puertas delanteras el logotipo de Migración) recorrimos al atardecer colinas carentes de la macidez de los cerros de nuestra tierra; hasta llegar a la casa de Siria en cuya sala ya nos esperaba Gualberto. Al momento mismo de las presentaciones sentí que me escrutaba con mayor profundidad que los federales de aduanas. Me veía como desde el anverso de un espejo de seguridad y su mirada iba más allá de ser la de un marido celoso que quisiera adivinar el pasado amoroso de su pareja. Luego de que mi amiga me enseñó las fotos de la boda y los recortes de prensa (que me parecieron apócrifos), nos sentamos a beber ron cubano (una marca para mí desconocida: Patacruzado) y a conversar. Gualberto puso antes en la reproductora a un cantante que tampoco conocía.

Yo lo único que le agradezco a Castro es haber tenido una juventud sana, sin drogas, dijo después de que mi amiga comentó que él había salido de Cuba.

Y yo, que haya exiliado a mi escritor favorito para que desde otra isla escribiera su obra maestra sobre La Habana.

Oye, le sale muy bien esa rola que canta Celia Cruz.

Él la compuso.

Ah.

Por cierto, no tiene nada que ver con el tema pero un amigo me encargó música de un tal Chalío Sánchez. ¿Sabes de él?, aquí bajó el volumen de la música.

JUAN ESMERIO

No lo he oído. Es decir, sí, de pasada pero no tengo ningún CD suyo. El día que lo iba a ver cantar en vivo lo levantaron del hotel donde se hospedaba y unas horas después lo asesinaron.

¿Por qué?

No conozco los motivos pero sí a quien lo hizo. Tampoco aquél era un alma de Dios. Según me han contado en Estados Unidos también tienen una ficha signalética suya.

¿Conoces al que lo hizo? Iba a decir sí pero me cortó con algún entusiasmo: ¿Quieres otro ron?

Igual que con el agente matutino, empecé a no decir lo que pensaba. El primero me provocó cierto enojo; éste en cambio, sin ser rudo, parecía tener controlada la situación.

¿Verdad, Estéreo, que el asunto de las drogas está incontrolable allá?, intervino mi amiga.

Sí, Gualberto lo sabe bien. ¿No es cierto?

Lo que uno lee en los periódicos, contestó, esquivo. Otra cosa que le agradezco a Castro es tener una educación muy respetable. No saben cuánto me sirvió cuando hice el examen para conseguir la ciudadanía.

Me han contado que el entrenamiento militar es de rigor en los jóvenes cubanos. Pero no como el que hacemos acá, donde a lo sumo te enseñan a desarmar un mosquetón de los usados durante la intervención francesa. Buenas piezas para un coleccionista pero hasta ahí.

Sí, sí, muy completo, aunque no te dediques a la milicia.

Igual que en China. A no ser que muestres aptitud. ¿Y dónde trabajas allá?

Hago trabajo de oficina.

Ah...

M'hijo, ¿verdad que hay plebes de veinte años que tienen bien fichados como polleros?, insistió su esposa. Ahorita andan atrás de un libanés que nomás vieras los carros que trae. Lo ves y parece hijo de gente rica. Le tienen integrado un expediente muy completo pero quieren agarrarlo con las manos en la masa. Al modo de ellos. Yo le digo a Gualberto que en México la policía ya le hubiera sacado la sopa a cachetadas, si es que no está de acuerdo con los jefes.

Gualberto pareció no escucharla. Se me hizo raro porque él era muy atento. En cambio me preguntó a mí:

¿Traes tu pasaporte y tu visa?

Sólo tengo pasaporte. Pero tampoco lo traigo, ¿para qué lo necesito? Así no sirve.

Es una lástima. Te hubiera encantado entrar a Estados Unidos. Todo es diferente allá. Hasta el viento, y el color de la tierra.

M'hijo, ¿tú crees que le puedas conseguir un permiso especial? Puedo intentarlo.

Entrarías por la puerta por donde pasan a los deportados. ¿A qué hora termina tu reunión mañana?

A las cinco.

Perfecto, a esa hora podemos pasar. Es viernes, hay muy buen ambiente. Por lo pronto podemos ir a tomar la copa.

¿Vamos?, me preguntó ella.

Preferiría ir después. Mañana tengo una reunión que empieza a las nueve. Vamos a discutir tres libros, y ya sabes tú cómo se alargan esas reuniones.

Ay sí, son bien colgados.

De pronto algo no me empezó a gustar. La comida fue de primera, lo mismo el ron y la música, no se diga las atenciones de mi amiga, sin olvidar su abrazo cálido al vernos en el lobby.

Como quieras. Nomás íbamos a ir un ratito.

Mejor mañana, capaz que se me hace conocer Estados Unidos. Ya me imagino cómo se va a poner mi mujer cuando le hable del otro lado. Tanto que me ha insistido para que tramite la visa y no lo he hecho. Es lo primero que voy a hacer cuando esté allá: llamarla por teléfono. Mira, aquí estoy. Y sin papeles.

Ándale.

¿Me dejas entrar a tu baño?

No pidas permiso, está enseguida de ese cuadro.

Cuando estaba encerrado, me dije –quizá mi percepción exageraba– que el matrimonio de mi amiga era un montaje igual que las fotos que colgaban en la pared de la sala. Que ella colaboraba, a través de su esposo (al que a partir de ese momento me lo imaginé como agente

JUAN ESMERIO

de la DEA, ¿y por qué no, si hasta los mensajeros de sus consulados lo eran?), con las policías de Estados Unidos. Sin duda lo hacía por gusto, por convicción, y dudo que sus jefes mexicanos lo supieran. De pronto recordé que ella era de un oído muy fino: la única que, sin solicitárselo, nos informaba de ciertas cosas que de otra manera no habríamos podido saber en la oficina. Chismes sin importancia pero útiles en las intrigas intrascendentes de la cultura, y que nos mantenían en guardia. Hasta pensé que la visita conyugal que recibía cada fin de semana también tenía el propósito de inspeccionar la plaza.

¿Sería por amor? Allá ella.

De pronto también comprendí al ver mi cara en el espejo: yo no tenía aspecto de criminal pero sí la labia de un buen conversador. Mi perfil, pues, a los ojos de este agente (ya no me cupo duda) era el de un informante.

Es increíble lo que se puede saber sin indagar demasiado. Siempre ha sido así. De pronto uno, el de más acá, tiene mayor información que la propia autoridad. Allá nunca ha habido problema, que yo sepa, por irse de la lengua en estos temas. Quiero decir, siempre y cuando uno esté fuera de la jugada. No obstante, no en todos los lugares es así.

La tercera parte de lo que yo contaba era *vox populi*, el otro tercio era información periodística y el resto de la cosecha propia. ¿Sería información valiosa para él? Es la conversación favorita de cierta gente del Valle. Algunos incluso son eruditos en el tema. De pronto, en una plática larga, hasta se puede armar la genealogía y el organigrama de los delincuentes en el último medio siglo. Siria lo sabía.

Antes de abrir la puerta —y la boca— recordé lo que decía un comandante antidrogas: para hacer hablar a un porteño es necesario darle una cachetada. Y para hacerlo callar, dos.

Salí. Sin duda mi conversación era más interesante que la suya porque al verme se acomodaron en el sillón. Somos todo oídos, parecían decir. Como parte de un acuerdo mutuo, el coloquio de la sordidez me lo cedían a mí.

Siéntate.

Siria, ¿me puedes pedir un taxi por favor? Necesito irme al hotel.

¿Tan pronto? Apenas es de noche.

Quiero descansar, me desperté temprano.
Tómame una copa más. Ahí está servida. Nosotros te llevamos.
La tomé.
Salud pero que sea la última, dije, y guardé silencio.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

LAS HERRAMIENTAS PERDIDAS DE LA IMAGINACIÓN. UN PROCESO MENTAL EN CUATRO PARTES*

*Rollin A. Lasseter***

RESUMEN: En 1947 la novelista Dorothy Sayers dio un pequeño curso de verano que revolucionó la educación en Occidente. Volvía a los cuatro principios de interpretación clásica: literal, alegórica, tropológica, anagógica. Esas interpretaciones que salvaron a las escrituras de ser irracionales, también pueden servir al pensamiento humano contemporáneo para escapar del fanatismo.

PALABRAS CLAVE: Dorothy Sayers, interpretación literal, alegórica, tropológica y anagógica.

ABSTRACT: In 1947, the novelist Dorothy Sayers taught a short summer course which revolutionized Western education. She reverted to the four principles of classical interpretation: literal, allegorical, tropological, and anagogical. These interpretations which prevented the Holy Writings from being considered irrational can also aid contemporary thought as a means to escape fanaticism.

KEYWORDS: Dorothy Sayers, literal interpretation, allegorical, tropological, and anagogical.

RECEPCIÓN: 9 de mayo de 2008.

ACEPTACIÓN: 24 de septiembre de 2008.

* Traducción de Antonio Saborit.

** English Department, University of Dallas.

LAS HERRAMIENTAS PERDIDAS DE LA IMAGINACIÓN. UN PROCESO MENTAL EN CUATRO PARTES

170

En 1947, recién salida de los temores de la Segunda guerra mundial, la novelista y crítica Dorothy L. Sayers ofreció en Oxford un breve discurso durante el Curso de Verano en Educación. Ese pequeño discurso ‘ocasional’ dejó caer una bomba de enormes proporciones sobre la imaginación educativa de Occidente. Derrumbó las maltrechas construcciones de los educadores del siglo XX y despejó el terreno para la restauración de la cordura en la secuencia educativa. El discurso les recordó a los educadores las raíces del pensamiento occidental. Publicado más adelante bajo el título “Las herramientas perdidas de la educación” en *The Hibbert Journal*, y luego en forma de libro por Methuen en 1947 y 1949, ese discurso ha rehecho el entendimiento de numerosos maestros en cuanto al trabajo que realizan y que deben

realizar para educar correctamente a sus alumnos.¹

Me congratulo de haber dado con otra lista que añadir a las Artes Liberales de Sayers, los cuatro sentidos de la interpretación. Sayers ofreció una manera de entender una lista antigua. Y la manera de entender y asimilar esta otra lista vino de pensar lo que Sayers revelara sobre el *Trivium*. Así como la Gramática, la Lógica y la Retórica conforman un método para ordenar y reunir las raíces del saber en una secuencia racional, los sentidos son un método para aproximarse y aclarar el entendimiento. E interpretar es el paso esencial en la educación racional. ¿Por qué no poner atención entonces

¹ *Creed or Chaos?*, 1947, Londres, Methuen & Co. Ltd., 88 p. La primera edición estadounidense: *Creed or Chaos?*, 1949, Nueva York, Harcourt, Brace, 85 p. (N. del T.)

en las herramientas que hacen de y avituallan a la imaginación como una facultad racional? Los Cuatro Sentidos Espirituales son las herramientas de la imaginación del mismo modo en que las Artes Liberales son las herramientas del saber.

Literal, Alegórico, Tropológico, Anagógico. Estos cuatro elementos fueron alguna vez la base de todos los métodos de interpretación para las mentes cultas. Derivado de los filósofos de la antigüedad tardía, y aplicado sobre todo a las Escrituras por parte de la clerecía, el método en cuatro partes de la interpretación les ahorró a las imágenes de las Escrituras el cargo de irracionalidad. Con el tiempo los poetas empezaron a ver la utilidad de este sistema de pensamiento al interpretar sus propios poemas. La famosa carta de Dante a su mecenas, Can Grande della Scala, es el mejor ejemplo. Pero los poetas trovadores ya se habían puesto a leer sus obras en un nivel alegórico un siglo antes que Dante. En el Renacimiento, los cuatro niveles cayeron en desgracia, como si estuvieran muy atados a la lectura de las Escrituras y a las raíces cristianas de la literatura occidental. Cuya consideración para ellos pudo ser en términos psicológicos o que en la práctica casi desapareciera.

Aquino y los cuatro sentidos

Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit... Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.

Summa Theologica, Ia, I, 10

[Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo... Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al *sentido alegórico*; lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al *sentido moral*; lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al *sentido anagógico*.]

NOTAS

Desarrollo histórico de los Cuatro Niveles

El entendimiento que en la Edad Media se tenía de la interpretación por medio de los Cuatro Niveles, citado por Aquino como la manera de acceder a las Sagradas Escrituras y trasladado a la literatura, a la poesía vernácula, por Dante en su carta a Can Grande, no era enteramente nuevo cuando lo desarrollaron los primeros intérpretes cristianos. Los filósofos paganos Plotino y Celso lo habían empleado al interpretar *La Odisea* de Homero como un viaje filosófico de la mente. El historiador judío Josefo lo empleó para hacer asequible las Escrituras hebreas a los pensadores romanos y a las mentes religiosas. Boecio y Casiodoro llevaron el sistema al pensamiento cristiano occidental; y llegó a su apogeo en la alta Edad Media, cuando la interpretación alegórica de casi todo se convirtió en una fijación entre intérpretes y escolásticos.²

Dante y los cuatro sentidos

El sentido de esta obra no es simple... pues el primer sentido

² Esta historia la aborda más ampliamente Judson B. Allen en sus estudios *The Ethical Poetic of the Late Middle Age*, Universidad de Toronto, 1982, y el ensayo "The Grand Chant Courtois and the Wholeness of the Poem: Assimilation of Text, Audience, and Commentary", en *L'Ésprit Créateur*, vol. XVIII, 3. (N. del A.)

es el que se obtiene de la letra, otro en cambio el que se obtiene por el significado de la letra. El primero se llama literal, en cambio el segundo alegórico o moral o anagógico. Este modo de tratar los sentidos, para que mejor se entienda, se muestra en los siguientes versos: "Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro, Judea vino a ser su santuario, Israel su posesión." Pues si sólo consideramos la letra significa la salida de los hijos de Israel de Egipto, en tiempos de Moisés; si la alegoría, significa nuestra redención realizada por Cristo; si el sentido moral, la conversión del alma del luto y miseria del pecado al estado de gracia; si el anagógico, la salida del alma de la esclavitud de esta corrupción a la libertad de la gloria eterna. Y aunque estos sentidos ocultos se les asigne distintos nombres, pueden todos en general ser llamados alegóricos, dado que son diferentes del sentido literal o histórico. Pues la alegoría viene de *allos* en griego, para nosotros 'extraño', es decir, 'otro'.

Después de estas consideraciones, es claro que el tema de la obra es doble, y en ella se encuentran ambos sentidos. Y por tanto hay que tratar del tema de la obra en tanto se la toma literalmente, y luego en consideración alegórica. El tema pues de toda la obra considerada sólo literalmente, es el estado del alma después de la muerte, en su pura simplicidad. Si en cambio la obra se considera en forma alegórica, el tema es el hombre que por

sus méritos y deméritos, por su libre arbitrio, está sujeto al premio y al castigo de la justicia.

Dante Aligheri, Carta a Can Grande.

Los Cuatro Niveles del proceso mental

Los Cuatro Niveles no sólo representan una manera de leer literatura, sino un desarrollo o proceso mental universal que la mente humana repite infinidad de veces en el transcurso de una vida. La mente se somete a un proceso de desarrollo conforme se acerca y asimila nuevas situaciones y experiencias.

Que recorra los Cuatro Niveles, o que se quede atrapado en el primero o el tercero, en el Literal o en el Tropológico, dependerá de las elecciones que realice el albedrío de la mente y el alma. La mente en cualquier momento puede detenerse y permanecer en uno o en otro nivel, dependiendo de que pueda dar el siguiente paso la voluntad de ver más, la limpieza de la mente que entienda y la disposición del sentido moral en el individuo. Es muy posible que una persona se quede en el primer nivel, el literal, el convencional, por toda la vida. Sólo que Dios no ha dispuesto que sus criaturas permanezcan así de jóvenes y de reposadas. Se nos invita constantemente a progresar.

Siempre está ahí la invitación a la experiencia interpretativa por medio de un determinado sistema –el cristianismo, el feminismo, el marxismo, el mormonismo o lo que sea; y la vida intelectual y el crecimiento moral tienen en su contra la fuerza del arrastre de la satisfacción. Es muy fácil estar con los ‘reposados en Sión’.³ Quien quiera tiene en la punta de la lengua la respuesta rápida, la frase exacta o la contestación memorizada. El fanatismo es una parálisis en el segundo nivel, el alegórico, con el tercer nivel, el tropológico, la moral, fijo según el paradigma recibido. El moralismo, la rigidez de las interpretaciones morales, a su manera también es fanático. El moralismo se puede basar en cualquier sistema, cristiano, marxista, feminista, etcétera. Pero no deja de ser un rechazo a la visión divina y a un camino más sagrado.

Los filósofos y los profetas han exigido a las imágenes de la mente una postura más heroica y calificada, en particular a esos imperativos sobre la acción que exigen los sistemas mentales. La calificación de los principios simples puede causar una pérdida de certeza, pero permite la expansión y la clarificación de conexiones y paralelos en el ámbito moral. En otras palabras, ayuda en la búsqueda de la verdad por encima de

³ Amos 6:1. (*N. del T.*)

NOTAS

la certeza convencional. El punto de toda actividad mental —la filosofía, el derecho, los deportes, la música, la poesía o la pintura— es a fin de cuentas la anagogía.

La Escala de la Intelección

Platón, en el sexto libro de la *República*, describe un proceso de actividad mental que lleva a la intelección, a la percepción directa de la realidad. A veces se le llama la Escala de la Intelección.

Según Platón, y en este punto no tenemos que ponernos a discutir con él, la mente incorpora experiencia sensorial, datos, que más adelante son procesados en imágenes útiles. Platón llama a este primer paso luego de la incorporación sensorial, sensación. La sensación no es nada más el propio material sensorial sino el nombramiento de la incorporación sensorial a imágenes conocidas, convenciones. El nivel de la sensación, la adopción de una forma de los datos sensibles según las representaciones convencionales, es el nivel de lo Literal, lo que es aparente y obvio en el significado de un pasaje o de una experiencia.

El siguiente paso en el proceso mental es la imaginación, *eikasía*. Las sensaciones son una imagen dada, de nuevo según las convenciones y lo que la mente ya conoce, lo

que se espera. Este paso de la imaginación es el que crea el mundo al que tomamos por real, el familiar, la ‘evidencia de los sentidos’. Con mucha frecuencia desde la era romántica, los pensadores occidentales han pensado la imaginación como la única cuerda creativa o poética en la mente humana, el entretenimiento de la cultura, o las novedades exploratorias de los artistas. Pero la imaginación, tal como Platón y como el poeta Wordsworth emplearon el nombre, es la facultad de la mente que crea las imágenes de la vida diaria, adentro de nuestra realidad.

El papel de la convención en el establecimiento de lo real

Una buena imaginación se basa en las imágenes sensoriales, a las cuales interpreta por las convenciones experimentadas de la sociedad. Es la realidad del tocino y los huevos revueltos, de un buen trabajo bien realizado, o de lo bien o mal que luce el mundo una mañana de verano. Es darse cuenta que la figura que merodea la cama no es más que nuestro abrigo en la cabecera, no un intruso. Eso es imaginación. El intruso espectral es fantasía, ficción, una imagen falsa de lo que nos dicen los sentidos. La primera imagen de la realidad la forma la convención del consenso de la sociedad sobre lo que es real.

La imagen que llamamos realidad

Tras poner en la mente esa imagen imaginativa a la que llamamos realidad, y tras conocer el mundo, entonces la mente somete esas imágenes a un proceso de examen y conexión, vinculándolas a otras imágenes y ‘dándole sentido’ a lo que la mente ha aprehendido. Entonces con la ayuda del intelecto, la mente toma esas conexiones y las refina en lo que Platón y los griegos llamaban *theoría*, ver. Una asimilación íntima y personal de lo que han dado los sentidos y conectarlo a todo lo que la mente ha visto, hasta ver la realidad en su esencia, siendo ella misma.

Esa última esencia de la imagen es lo que Platón llamó *nous*, *noíésis*. Intelección final, última. ‘Ver’ dentro del alma y también dentro de la mente.

La Escala de la Imaginación

Los cuatro niveles medievales trabajan de una manera semejante, y el paralelo se vuelve evidente cuando se señala.

Judson B. Allen sobre los Cuatro Sentidos

En términos exegéticos, el nivel literal está hecho de algún texto, narrativo por lo general, que nombra o contiene un particular. El alegórico es el significado doctrinal

del texto –*i. e.*, el significado que se alcanza al considerarlo un paralelo a Cristo, y así a la central doctrina cristiana de la Encarnación. El tropológico es el significado moral del texto –*i. e.*, el significado que se alcanza al tomarlo como un ejemplo que sugiere algún detalle de buena conducta para el exégeta mismo, o para uno o algunos de sus contemporáneos. El anagógico es el significado celestial del texto: en la práctica, un significado que suponía colocar paralela al texto literal alguna descripción del cielo, el infierno o de una fuerza transicional de la escatología. Lo que este esquema tetrafásico define para la literatura no es un rango de posibles significados para un texto, que deben reconstruir los críticos modernos, a la manera de Robertson, con la ayuda de la *glosa ordinaria*, sino más bien un rango de tipos de realidad posibles que un texto puede asimilar.⁴

El primer nivel de la intelección según Platón, la sensación, la forma que adoptan los datos sensoriales de acuerdo a las representaciones convencionales, equivale al nivel medieval de lo Literal, lo que es aparente y obvio en el significado de un pasaje o de una experiencia.

El segundo nivel de intelección de Platón, ‘imaginación’, *eikasía*,

⁴ Judson B. Allen, “The *Grand Chant Courtois* and the Wholeness of the Poem: Assimilation of Text, Audience, and Commentary”, en *L’Ésprit Créateur*, vol. XVIII, 3, p. 8. (N. del A.)

NOTAS

es absolutamente paralelo al nivel medieval de la Alegoría, conecta la imagen a un sistema a otro conjunto de conexiones, y de esta forma encuentra la relación de la imagen con otras imágenes y otras estructuras, dándole significado. Esta alegoría, o imaginación, podía ser tan sencilla como comparar la imagen con un paralelo histórico, podía ser tan compleja como comparar la imagen con una verdad teológica. Pero el alegórico es el comienzo o primer paso en el traslado de la imagen más allá de lo que es meramente literal y obvio hacia ámbitos más amplios de conexión y correspondencia. El significado es conexión. El significado más profundo es correspondencia.

Pero la mente y el alma no se conforman con ver nada más los paralelos de la imagen con otra imagen o con su espejo paralelo. La mente somete automáticamente a la imagen, al examen de su importancia, de su relevancia, para los otros y para mí. Platón decía que las conexiones son conjeturas, conjeturas informadas, lo hipotético. Para realizar tales conjeturas, la mente piensa inmediatamente en lo Tropológico, en el nivel 'moral' de todas las cosas. Esto es, '¿qué sentido tiene?' ¿Esto qué tiene que ver conmigo? ¿Qué significa que deba hacer yo? ¿Qué significa que deban hacer los otros? Los discípulos le preguntaron a Jesús: 'Señor ¿qué debemos hacer?' La respuesta se apoya en nuestro sistema de paralelos, en

nuestras alegorías. El nivel del imperativo moral es lo Tropológico, y el 'hipotético' platónico.

Sobre la importancia para mí, o para el caso, para los otros, de cualquier imagen o percepción, estamos atados a la incertidumbre de la conjetura, a la hipótesis. Realizamos juicios morales sobre la base del sistema que gobierna nuestra imaginación alegórica de la realidad: ¿qué es lo que el sistema dice sobre o qué es lo que impele sobre esta experiencia? Con la ayuda de un sistema sabido o aceptado, conjeturamos la relevancia de la experiencia y sus conexiones con otros datos y así juzgamos su valor.

Puede ser que el sistema no sea consciente: en la mayoría de las personas no es consciente. Fue imbuido desde una experiencia de la infancia o de la adolescencia y tomó la forma de una visión de lo real que el individuo lleva consigo por el resto de su vida. Sus supuestos y conexiones no se cuestionan. Sus propósitos y sus direcciones se tienen por obvios y como mero 'sentido común'. En este oscuro y no dicho conjunto de supuestos, el individuo con mucha frecuencia comete los errores cruciales que configuran al futuro. Hay que llamar a la clara razón y al intelecto a examinar el sistema empleado para la alegoría y la interpretación, y luego para el imperativo en acción de la alegoría, hay que llegar racionalmente al imperativo moral. Los cuatro

niveles deben revisarse conscientemente, con frecuencia, para evitar las trampas de las parálisis o fijaciones en un sistema defectuoso.

La meta de toda intelección no es el tropo sino la anagogía. Así, ¿qué es el cuarto nivel, la Anagogía? ¿Es como la *noiésis* platónica, la intelección, el ‘ver’ que es *theoría*? Es el nivel en el que la imagen toma su realidad a partir del alma misma, es el efecto en el alma de esa imagen, es el cambio profundo en el alma que esa imagen realiza tan sólo por haber sido experimentada.

Al igual que la *noiésis*, la Anagogía es sin palabras, interior, visión interna, cambio espiritual. Como le gustaba decir a la gente de la Edad Media, sucede en el ‘Cielo’, en el ámbito de Dios. Y verla es experimentar el ámbito de Dios, una probada de cielo. Esta acción o imagen que aquí se ve en lo literal es un espejo de una acción en el cielo, en el ‘otro mundo’.

Sobre la creencia en la realidad de otro mundo y en las acciones paralelas aquí y allá, se basaron la interpretación cristiana de la historia y todo el pensamiento antiguo.

No hay forma distinta de decirle a otro lo que se ha visto en el nivel cuarto y anagógico. Es siempre personal y sólo se comparte en la oración con Dios. Pero existen viejos símbolos alegóricos, el coro de ángeles, las cortes celestiales, el banquete eterno, las calles de oro y la comunidad de

los santos. El Paraíso. Quien haya experimentado la profunda certeza de lo real ha experimentado el cuarto y último nivel de los sentidos espirituales, y el cuarto y último nivel de la Escala de la Intelección.

Dorothy L. Sayers en su ensayo de los novecientos cuarenta cita “El preparativo” del poeta Thomas Traherne:

Pues la *Vista* hereda Belleza, el *Oído*,
Sonidos;
La *Nariz* dulces Perfumes,
Todos los *Sabores* tienen ocultas Habi-
taciones
En la *Lengua*, y el *Sentimiento Sentido*
Heridas
Con Placer y Deleite: sólo que
Olvidé el resto, y fui todo Vista, u Ojo.
Incorpóreo y Sin Cuidado,
Tal como en el Cielo viven los Ángeles.
Pues Sentido Sencillo
Es el Señor de toda la Excelencia
Creada.⁵

La Anagogía, el sentimiento sentido, el sentido sencillo, es la meta del arte y de los actos humanos. Sabemos que eso es lo que buscamos, incluso si negamos su existencia. Es el final del túnel, la luz del atardecer, el sentido último. Es nuestra Casa.

⁵ Thomas Traherne (1637-1674), “The Preparative”, versos 31-40, tomados de *The poetical works of Thomas Traherne faithfully reprinted from the author’s original manuscript together with Poems of Felicity reprinted from the Burney manuscript and Poems from Various Sources*, 1932, Londres, P. J. & A. E. Dobell, edición, prefacio y notas de Gladys I. Wade. (*N. del T.*)

©ITAM Derechos Reservados.

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

MARÍA ZAMBRANO: LA VOCACIÓN COMO MEDIACIÓN

*Mariana Bernárdez**

RESUMEN: Mediante breves trazos de su vida y obra, se muestra cómo entendía María Zambrano la labor del intelectual: una vocación destinada a entender la realidad y a transformarla por medio de su inseparable labor de maestro de la sociedad.

PALABRAS CLAVE: María Zambrano, educación, vocación, labor intelectual.

ABSTRACT: Through snippets of her life and work, we acquire an understanding of Maria Zambrano's perception of intellectual work: a calling to understand reality and transform it through teaching.

KEYWORDS: María Zambrano, education, calling, intellectual work.

MARÍA ZAMBRANO: LA VOCACIÓN COMO MEDIACIÓN

Termino pidiéndote. Pidiéndote que enciendas tres velas ante la Virgen cuando por allí vayas. Una por Araceli –se acaba de cumplir ¡ya! el cuarto aniversario–, otra por el bien de España, y la otra por los que sufren de soledad. Por todos los solos.¹

180

Dicen que la historia la escriben los vencedores, pero ese no fue el caso de la España Peregrina, aquella España que a pesar de haber perdido la guerra ganó la historia.² Resultado del éxodo fue la llegada a nuestro país de intelectuales que supieron vivir a la altura de sus circunstancias; se incorporaron a las aulas, a las instituciones y a la vida diaria, con la certeza de poder enraizarse y dejar atrás una guerra, que entre otras muchas cosas, fue la antesala del horror que se desplegaría durante la Segunda guerra mundial. No obstante, la preo-

cupación de tratar de comprender este sino de perversión, esta embriaguez provocada por la falsedad de un delirio proveniente de la creencia de que el hombre puede ser dueño de un semejante, esta mueca de sí mismo que le llevó a arrojarse, sin más, al abismo, permaneció en ellos y fue herencia ineludible para las generaciones subsecuentes.

Entre las figuras del exilio español que fueron reconvenidas mediante la Casa de España, hoy El Colegio de México, institución creada por deseo expreso del General Lázaro Cárdenas, encontramos a María Zambrano, y me es difícil centrar mi atención en un planteamiento específico, porque al hablar de Zambrano se quiere oír sobre la Razón Poética, el Sueño Creador, la Metáfora del

¹ María Zambrano, “Cartas a Alfonso Roig Izquierdo, La Piece, 29-2-76”, en *Testimoni del exili: Alfonso Roig i els seus amics*, 1988, Valencia, Diputación de Valencia, (libro-catálogo), p. 49.

² Cfr., Javier Cercas, *Soldados de Salamina*, 2001, España, Tusquets.

Corazón... y yo, por el contrario, trataré de abordar algunas ideas sobre el papel mediador del intelectual y del maestro. ¿Por qué? Confieso que a la distancia más que respuestas, lo que me restan son inquietudes, intuiciones que no sé si alcancen el albor de la pregunta, atisbos que me permiten compartir con el temblor propio de quien se sabe cierta al equívoco.

¿Qué lucidez había en Zambrano como para que alcanzara estudios universitarios y se distinguiera entre pensadores tales como García Morante, Julián Besteiro, Xavier Zubiri; como para vivir muy de cerca el acontecer histórico político de esos años que llevaron a la proclamación de la Segunda República, desistiendo de un escaño político y sumándose a las Misiones Pedagógicas, donde conoció a Cernuda, Rafael Dieste, Ramón Gaya, Maruja Mallo, Alberti, Nadal, Miguel Hernández, Altolaguirre, Serrano Plaja, por mencionar a algunos?, ¿qué lucidez para abreviar su estancia en Chile³ tras el asesinato de García Lorca y publicar en homenaje una breve antología poética? “Decidimos regresar a España, en el momento en que era más evidente que nunca la derrota de la causa en la que creíamos. ¿Y por qué vuelven ustedes a España si saben muy bien que su causa está perdida? Pues por

³ La Segunda República Española nombra a su marido Alfonso Rodríguez Aldave segundo secretario de la Embajada de España en Chile.

esto, por esto mismo.”⁴ En entrevista con Adolfo Castañón años después comenta: “¿La guerra? —empezó a decir con voz distraída. La guerra civil no la perdimos una vez sola; la perdimos para siempre. Cuando me di cuenta de ese hecho decidí volver a mi país.”⁵

María tenía temple porque sabía escuchar con el corazón, y había que tener ambos para vivir en guerra, para ser miembro del Consejo de Propaganda y del Consejo Nacional de la Infancia Evacuada, para no perderse en la sinrazón; para escribir y fundar la revista *Hora de España*. Al caer Barcelona salió dos horas antes de que se cerrara la frontera, por los Pirineos hacia Francia, junto con Antonio Machado y su madre y tantos otros. Comenzaba el periplo del exilio y el de la persecución; cito a Agustín Andreu:

Sospechosa de comunista y de intelectual superpeligrosa, se pasó la vida atendida por las policías de EE.UU. en Puerto Rico y en Cuba, de las policías italianas y española en Roma y Ginebra... Y hay que recordar las visitas de la Gestapo en París a [su hermana] Araceli para sonsacarle por métodos de todo tipo los nombres de amigos de su mari-

⁴ María Zambrano, *Poesía y filosofía*, 1987, México, FCE, colec. Sombra del Origen, p. 9.

⁵ Adolfo Castañón, “María Zambrano: sueño o verdad”, en *La gruta tiene dos entradas*, 1994, México, Vuelta, p. 205.

NOTAS

do, organizador de la Resistencia cuando la ocupación alemana en París. Su marido, dado el silencio pertinaz de Araceli, fue entregado al gobierno del General Franco y fusilado. María se sentía sitiada por la policía demiúrgica [...] sus amigos en tiempos difíciles, éramos agraciados con atenciones parecidas.⁶

Sigue un largo viaje: París, Nueva York, La Habana y finalmente llega a México. Sobre esta época es de interés la correspondencia con Alfonso Reyes de reciente publicación bajo el título *Días de exilio*,⁷ donde se muestran algunas aristas de este complejísimo momento histórico; María obtiene gracias a la Casa de España un puesto en la Universidad San Nicolás de Hidalgo en Morelia, Michoacán de la que dice: “Morelia cuyo camino no busqué, sino que él mismo me llevó hacia ella, igual que a tantos otros españoles, recién llegados del destierro.”⁸

⁶ Agustín Andreu, “Nota 81”, en *María Zambrano. Cartas de La Pièce. (Correspondencia con Agustín Andreu)*, 2002, España, Edición de Agustín Andreu, Pre-Textos y Universidad Politécnica de Valencia, p. 79.

⁷ *Días de exilio. Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959*, 2006, El Colegio de México y Taurus de Santillana Ediciones Generales, México, compilación, estudio preliminar y notas Alberto Enriquez Perea. Véase también la entrevista con el autor <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/entrevistas/reyes-zambrano.htm>, donde se ahonda sobre esta visión.

⁸ Vicente Guarnier, “María Zambrano, 1904-1991. Morir al alba, con esa luz que siempre

Imparte una variedad de cursos sobre psicología, sociología e introducción a la filosofía, y desarrolla una serie de conferencias que resultarán en su primer libro ‘americano’, me refiero a *Pensamiento y poesía en la vida española*. Las conferencias fueron acordadas con Reyes y las dictó como miembro de la Casa de España en un salón de la Sociedad de Geografía e Historia, ubicada frente a San Ildefonso, en pleno barrio universitario de la ciudad de México, que era sin duda el eje cultural y político del país, lo cual destaco pues las fechas en que fueron impartidas, a mediados de junio, coincide con la llegada del *Sinaia* al Puerto de Veracruz. Bajo este contexto las pláticas fueron el corolario de una visión que rescataría las preocupaciones del intelectual frente a España y que darían fe del correr de los tiempos; así, María dio testimonio de la generosidad de México y a la par asumió, a nombre del exilio, el legado histórico que habría de perdurar a pesar de la catástrofe de una Europa pronta a destruirse.

Otro libro producto de su estancia en Morelia fue *Filosofía y Poesía*, sirguilla hacia la razón poética, una razón que manifiesta una pasión por el *logos-nous poético*, y que avanza sobre la razón vital e histórica pro-

precede al sol en su silencio”, *Excelsior*, 17 de febrero de 1991, s/p.

puesta por quien fue su Maestro, Don José Ortega y Gasset, lo cual era y fue en su momento escandaloso, pero no hay que olvidar que el verdadero conocimiento, aquél cuyo centro mana de un caudal amoroso, siempre escandaliza.

María abandona México a principios de 1940, invitada por el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas de la Universidad de La Habana, para dictar una serie de conferencias sobre Ortega y Gasset en el *Ateneo*; reside en Cuba por 13 años más y se integra al grupo de escritores encabezado por José Lezama Lima con la revista *Orígenes*.⁹

Los siguientes años serán decisivos en el pensamiento de Zambrano; al tener como marco de referencia la Segunda guerra mundial, es natural e incluso obligado que reflexione en voz alta y escriba sobre Europa y el fenómeno de la violencia, y que considere cuál habrá de ser la posición del intelectual frente a tales

hechos. Entre 1940-1943 publicará en la revista *Sur*, dirigida por Victoria Ocampo, tres artículos: “La agonía de Europa”, “La violencia europea” y “La esperanza europea”, que conformarán el libro *La agonía de Europa* publicado en 1945 y al que se le añadirá otro ensayo más “La destrucción de las formas”. ¿De dónde la violencia? Retomo ciertas ideas del libro señalado:

Lo que se percibe en el estallido del corazón europeo es la violencia que se forma desde su raíz y su origen se revela [...] en lo que durante siglos ha adorado cada vez más furiosamente, en su culto absorbente y fanático que siendo un culto dirigido a la verdad, puede parecer, algunas veces, una idolatría, al caer el hombre europeo en el frenesí de glorificarse por la creación [...] de ser a imagen y semejanza de un Dios activo que de la nada saca el mundo, la espléndida realidad que es la mayor acción de todas, la absoluta acción [...] entonces, es en la idea que el hombre se ha hecho de sí mismo como una criatura que puede crear su mundo, donde radica la mayor violencia y en ello se usaron todas las razones [...] hasta que la razón misma se consumió y se hizo de nuevo, y por la mano del hombre, nada.¹⁰

⁹ María, Zambrano, “Breve testimonio de un encuentro inacabable”, en María Zambrano, *Antología, selección de textos*, Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Suplementos #2, No. 70/71 (marzo-abril 1987). p. 43. “Los diez poetas del grupo Orígenes de Lezama y su revista, en cuya fundación yo tuve parte anónima y decisiva, me fueron presentados. Me pidieron ayuda para que su labor tuviera el reconocimiento que merecía. Les prometí que así lo haría en mis colaboraciones en revistas de prestigio de América y de Europa. Uno de los diez, Cintio Vitier, me respondió ‘No, María, nosotros somos de aquí, queremos ser reconocidos aquí’. Le di entonces mi primer artículo para Orígenes.”

¹⁰ María Zambrano, *La agonía de Europa*, 1988, España, Mondadori, colec. Ensayo-Bolsillo, p. 31, 33, 43.

NOTAS

Estas reflexiones tendrán mucho que ver con un suceso significativo; en el ámbito internacional, me refiero a la Conferencia sobre Cooperación Intelectual que se organiza en La Habana, a finales de noviembre de 1941, bajo el tema de “América ante la crisis mundial”.¹¹ Asisten Jules Romains, Ribeiro de Couto, Hans Kelsen, William Berreen, Herni Bonnet, Thomas Mann, Paul Rivet, Max Henríquez Ureña, Antonio Castro Leal, Samuel Ramos, Alfonso Reyes que fungirá como Presidente de la plática y María Zambrano, entre otros. No me detendré en la trama que dio lugar a este encuentro, ni en la polémica que se sostuvo, sino en la pregunta hecha por Herminio Portell Vilá: “¿Cuál sería la actitud de los intelectuales en América en cuanto a la tolerancia e intolerancia?

¿Seremos intolerantes con aquellos que lo son o para defender la democracia recibiremos en nuestros países a todos para que disfruten de los derechos que ellos nos niegan y así puedan a su antojo destruir nuestros sistemas?”¹² Pregunta cuya vigencia

¹¹ La Comisión Cubana de Cooperación Intelectual decide celebrar con motivo de la Segunda Conferencia Americana de Comisiones Nacionales de Cooperación Intelectual (1941) estas pláticas. La información expuesta es obtenida de *Plática de la Habana. América ante la crisis mundial*, 1943, La Habana, Cuba, Comisión Cubana de Cooperación Intelectual.

¹² *Días de exilio. Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959*, op. cit., p. 120.

después de 75 años es atormentadora; los hombres no sólo no hemos logrado superar el lenguaje de la violencia y la intolerancia, sino que nos regodeamos en su interior.

Zambrano enuncia lo que será reflejo de una heredad proveniente de los que habían caído y de aquellos que sin entender por qué hubieron de mantenerse la vida entera de pie para asumir el reclamo que implicó el fracaso de la razón y que dio lugar a la violencia, al aniquilamiento de las formas que median en todo modo de convivencia y de trato, y a la pérdida del sentido de la esperanza: el hombre no sabe qué esperar y extraído de la cadencia temporal, sin la posibilidad de atisbar un horizonte, se adentra en el paroxismo del terror:

Nada hay ‘en el mundo que esté más en crisis que la función del intelectual’ y la ‘responsabilidad de la inteligencia’ [...] ¿Pero es de veras que la responsabilidad atañe al intelectual? ¿No es algo que tenemos en función de ser, algo más hondo y previo que los intelectuales, es decir, personas? ¿ese maravilloso compuesto de libertad, de inteligencia y de dignidad?¹³

El intelectual es una persona que ha desarrollado la facultad de

¹³ María Zambrano, *Plática de La Habana: América ante la crisis mundial*, op. cit., p. 105-6, 107, 225-6 y 229.

la inteligencia y por ello le incumbe el problema de su responsabilidad que es “el de la lealtad para con ella misma y mucho más cuando vemos hoy que la inteligencia, después de 24 siglos en que Platón pidiera utópicamente el poder para ella, sigue sin más armas que ella misma. Sigue sola [...] terriblemente sola.”¹⁴ Y prosigue preguntándose en qué consiste este ser del intelectual como un ser de inteligencia, ¿qué lo distingue su universalidad y su impasibilidad?:

[Mas] la impasibilidad de la inteligencia tiene una condición contradictoria entre otras, pero no en ella: que es amorosa [...] Existe un ‘amor intelectual’, un amor propio de la inteligencia [...] En efecto, la inteligencia, es por esencia, mediadora [...] En palabras de un poeta europeo, español, [...] es ‘el ángel entre Dios y el hombre’. Es decir, el mediador por esencia, un mensajero de la verdad universal. Pero, ¿hacia dónde? Hacia la natural obscuridad de la vida [...] Porque toda la vida es oscura, y mucho más en sus entrañas.¹⁵

El intelectual en su labor de mediación rompe con el desamparo propio de quien por cobijo ha tenido no la benevolencia de la muerte sino la crueldad como horizonte de vida, al desplegar el futuro como posibili-

dad imanta la esperanza y la voluntad de construir, que toda construcción es a final de cuentas una creación, pero este responder se sustenta en la comprensión de que:

No se puede ser intelectual, ni ninguna otra cosa cualquiera, sin ser previamente persona humana, es decir, ser que está en profunda convivencia con todo lo que le rodea, y que no puede, en modo alguno, desprenderse de los acontecimientos que atañen a los hombres y a él personalmente.¹⁶

La persona se integra a partir de su relación con los otros y es en ella donde radica la certeza de que a pesar de la crisis existe más allá de la violencia un camino de conversión, un vislumbrar lo que pesa adentro, como bien escribe Zambrano, *la carga vacía de un corazón sin marcha*.¹⁷

Se es un intelectual en tanto que se es persona, concepto al que presta atención en *La confesión como género literario* (1943), *La agonía de*

¹⁶ María Zambrano, *Plática de La Habana*, op. cit., p. 226 y también *Días de exilio*, op. cit., p. 127-8. Más adelante, p. 228, dice que ha llevado su vida: “de refugiada política al último extremo, y que sintiendo tras de mí a mis compañeros muertos, y a los que están en la cárcel, y a los que no comen, y sintiendo esa tragedia de la que soy uno de los millones de protagonistas, he pedido un poco de serenidad, de inteligencia y de cordura. Nada más.”

¹⁷ María Zambrano, *Delirio del in-crédulo*, enero de 1950, Roma, Hotel D’Inglaterra, poema dado por la Fundación Zambrano.

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

NOTAS

Europa (1945), y años más tarde en *Persona y democracia* (1958). Ser persona, implica para nuestra autora la expresión más alta que alcanza el hombre porque:

Conocerse a sí mismo o a otro, conocer a una persona, es saber qué espera de verdad. El hombre es una criatura impar, cuyo ser verdadero está fiado al futuro, en vía de hacerse. Existe un trabajo aún más inexorable que el de 'ganarse el pan'. Es el trabajo de ganarse el ser, a través de la vida.¹⁸

Trascender es hacerse en la realidad, que es el lugar de encuentro con los otros y lo otro, confirmándose que el acto de hacerse es un acto de religación por el que se acepta la vocación que habita en nuestro interior; ¿qué entender por vocación?, sino aquello que:

Revela de modo privilegiado la esencia trascendente del hombre y su realización concreta. [...] Toda vocación es en esencia mediadora [...] entre las fuerzas y modalidades que constituyen al individuo, entre los planos del ser y de la realidad, de la vida y la razón. [...] entre el individuo y la sociedad, pues que toda vocación al acabar en una

¹⁸ María Zambrano, "Tres apuntes: Qué es la adolescencia. De la necesidad y de la esperanza. Areté, virtud, eficacia", en *Educación*, n° 36, marzo, 1973, San Juan de Puerto Rico, p. 73-4.

ofrenda es por esencia de naturaleza social.¹⁹

¿Desde dónde el intelectual habrá de mediar? ¿Desde la cátedra, el púlpito, el periódico? ¿Habrá de apropiarse del ejercicio propio del maestro?, ¿forzosamente un intelectual es un maestro?

Se puede y aun es necesario que el magisterio se ejerza de muchas maneras en una sociedad [...] hay funciones lindantes con la suya [...] no sucede por simple azar que algunos regímenes políticos, algunos hombres de Estado choquen con el magisterio establecido y actuante. Y que el cuerpo escolar en su integridad se mueva dentro de dimensiones que podemos llamar políticas.²⁰

El intelectual y el maestro tendrán en común la vocación y el ser personas; habrá momentos donde un intelectual adquiera las funciones de un maestro y viceversa. La lección de Zambrano es clara y contundente, la afirmación de la inteligencia es el papel irrevocable que habrán de interpretar estas dos figuras frente al señorío de la violencia, cuyos privilegios se desmoronan ante la capacidad de la razón para razonar, ¿pero si la razón está en crisis, entonces cómo pensar?

¹⁹ María Zambrano, *La vocación del maestro*, 1965, Italia, Ágora, p. 129.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

La cuestión es que lo que se halla en crisis no es la razón sino las formas de su manifestarse, lo cual es evidente en el agotamiento de sus esquemas. Tanto el intelectual como el maestro han sabido en su momento vislumbrar esta queja y sólo mediante un saber compasivo, que rebasa la argumentación de un discurso probatorio, es posible crear nuevas formas de trato; un saber que se ofrece en prenda para vencer el cerco de la mudez que sobreviene ante la incordura, saber de experiencia que es enseñado por medio del gesto, una forma de pensamiento de significación profunda y actuante que penetra en el corazón y donde el pensamiento es sólo dimensión de algo más complejo: una situación vital de la que se quiere hacer salir a alguien. ¿De qué otra forma puede el intelectual y el maestro enseñar a ser persona a un hombre que ha perdido para sí el sentir de su propio centro, al que el estallido de su corazón lo ha sumergido en las más profundas tinieblas?

Podría medirse quizá la autenticidad de un maestro por ese instante de silencio que precede a su palabra, por ese tenerse presente, por esa presentación de su persona antes de comenzar a darla de modo activo. Y aun por el imperceptible temblor que le sacude. [...] una lección ha de darse en estado naciente. Se trata, en la transmisión oral del conoci-

miento de un doble despertar, de una confluencia del saber y del no saber todavía. Y esto doblemente, pues que [...] el alumno comienza a serlo cuando se le revela la pregunta que lleva dentro agazapada. La pregunta que es, al ser formulada, el inicio del despertar de la madurez, la expresión misma de la libertad. [...] El alumno se yergue. Y es ese segundo instante cuando el maestro con su quietud, ha de entregarle lo que parece imposible, ha de transmitirle, antes que un saber, un tiempo; un espacio de tiempo, un camino de tiempo.²¹

El maestro marca una pauta, un ritmo, una perspectiva: la realidad de otro modo de vida, de una verdad tan de adentro que a veces es inadvertida, pero que es “la que la vida necesita, [...] la que es capaz de renacer tantas veces como sea necesitada.”²² Se trata de una verdad que transforma la vida porque se arraiga al transcurrir temporal, acción que arranca al corazón del pasmo en el que ha estado sumergido; así, a pesar de haber estallado, de haber cruzado los derroteros de la ira, de haber engendrado la violencia, y, aterido, haber detenido su marcha, el latido se acompasa poco a poco

²¹ *Ibid.*, p. 137-9.

²² María Zambrano, “La Guía, forma de pensamiento”, en *Hacia un saber sobre el alma*, 1989, Madrid, España, Alianza, Colección Alianza Tres, p. 71.

NOTAS

y transparente su interior; entonces se recuerda centro y el razonar que sale de su pálpito respeta el sentido originario, aquél que encuentra: “el sentido múltiple y al mismo tiempo único de la palabra, sus raíces ocultas que velan y desvelan un misterio profundo.”²³ He aquí el legado de Zam-

brano que demanda en prenda el ser capaces de responder a las exigencias de nuestro tiempo como intelectuales y como maestros, como creadores no sólo de una idea del hombre sino de la manifestación más alta del quehacer humano: la inteligencia amorosa que nos conforma como personas.

²³ J. F. Ortega, *María Zambrano: su vida y su obra*, 1992, Málaga, España, Cuadernos de Puerta Nueva, Serie de Arte y Pensamiento, Junta de Andalucía, Conserjería de Educación y Ciencia, Conserjería de Cultura y Medio Ambiente, Delegaciones Provinciales de Málaga y Unicaja, p. 49.

LA LITERATURA Y SU ‘RECONCILIACIÓN’ CON EL LECTOR EN LA ERA TECNOLÓGICA

*Gilberto Castrejón**

RESUMEN: Actualmente, la literatura ha asistido a una especie de reapropiación de sus espacios, intereses y alcances; al ser desplazada como expresión artística por antonomasia frente a diversos medios o formas de expresión y comunicación propios de nuestra época, suscita poca efervescencia en los lectores potenciales. El artículo desarrolla un conjunto de reflexiones sobre ciertas posibles fórmulas que el escritor ha de sortear para ‘reconciliarse’ con el lector y atraer su atención en la era tecnológica, donde la cultura es más visual y cada vez menos escrita.

PALABRAS CLAVE: Literatura, escritor, lector, era tecnológica.

ABSTRACT: Currently, literature is going through a stage of reappropriation of its spaces, interests, and scope: being replaced by various forms of expression and communication as the ideal means of artistic expression nowadays provokes little enthusiasm in potential readers. This article sets forth various ideas regarding possible ways that writers could employ in order to reconnect with readers and draw their attention in the technological era where culture is increasingly more visual and less written.

KEYWORDS: Literature, writer, reader, technological era.

RECEPCIÓN: 30 de julio de 2008.
ACEPTACIÓN: 24 de septiembre de 2008.

* Unidad Profesional Interdisciplinaria en Ingeniería y Tecnologías Avanzadas, Departamento de Ciencias Básicas, Instituto Politécnico Nacional.

LA LITERATURA Y SU ‘RECONCILIACIÓN’ CON EL LECTOR EN LA ERA TECNOLÓGICA

*La literatura es como el fósforo: brilla más
en el instante en que intenta morir.*

Roland Barthes.
El grado cero de la escritura.

Toda crisis ha de inaugurar un estado distinto del ya existente.

Comencemos por preguntarnos si efectivamente la literatura está en crisis, de aquí que una respuesta afirmativa podría esperarse de un literato y/o académico –para quien la forma y la creatividad se han ido parasitando–, no así, quizá, la del verdadero artífice de dicho arte: el escritor, para el cual precisamente existe una crisis de lectores, las editoriales no son las suficientes o remiten su atención sólo a cierto tipo de literatura, aunado al hecho de que ahora ya no existe un real y efectivo culto al libro, objeto y fin ‘tangencial’ de la escritura, pues “si el libro es siempre símbolo, la irreverencia hacia él resulta igualmente

simbólica”.¹ Así, las respuestas y cuestionamientos se multiplican en razón misma del contexto histórico y de quién los exprese, pero el asunto es más complejo de lo que parece.

Ahora el estado de la cultura es distinto, las reglas del juego son otras y esto afecta directamente a la ciencia, el arte, la literatura, la política... Estamos colocados sobre infinitas redes de información, asistimos al fin de la modernidad a través de una crisis,² pues se debe

¹ Julio Cortázar, *Obra crítica I*, 1994, México, Alfaguara, p. 46.

² Para algunos, la crisis de la modernidad está representada en lo trunco del proyecto, en la imposibilidad de llevarse a cabo; para otros, simplemente es aceptar que se ha dado paso a otro proyecto, que la posmodernidad es ya inherente a nuestra condición histórica.

ir más allá del progreso, donde a su vez se asiste al declive de los mitos y donde hace falta un criterio que legitime las estrechas relaciones entre todas esas dimensiones que, digámoslo abiertamente, forman parte del mismo juego, que es el de poderes, el de los alcances propios de un discurso bien legitimado;³ dicho todo esto: “El criterio de operatividad es tecnológico.”⁴ Y la literatura no es la excepción: adoptó al método en su seno, ‘método de invención artístico’ que nos viene desde el siglo XIX y que liberó al artista del apego a la representación, permitiéndole realizar libremente su arte, por ello se ‘inventa’, se explota un método, en pos de una supuesta originalidad. Así, en nuestra época es bien sabido que: “si la enajenación es una característica de la sociedad tecnológica, también es un síntoma el alejamiento, que los estetas suponían necesario para el arte”.⁵ Y en la literatura: todo lenguaje es historia, y una determinada posición frente a ésta, quizá el escritor siempre ha ‘padecido’ el alejamiento, pero: ¿estará, también él, enajenado?

³ Me refiero aquí a todo ese conglomerado de discursos que pretenden dar cuenta del hombre moderno.

⁴ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, 1998, Madrid, Cátedra, trad. Mariano Antolín Rato, p. 11.

⁵ Wylie Sypher, *Literatura y tecnología*, 1977, México, FCE, trad. Mercedes Arnal Arnal, p. 14.

Desde hace algún tiempo, hemos terminado por aceptar que ‘el orden de los discursos’ posee también un carácter incitativo, ya no sólo se comunica o expresa, también se señala. Literariamente Burroughs lo ejemplifica con una sola frase: “Vi a Dios en mi ano durante el relámpago de la lámpara del flash del orgasmo.”⁶ La trasgresión está presente en estas pocas palabras: se vincula a Dios con el sexo, toda la frase es eminentemente homosexual, se habla de una parte erógena un tanto incómoda: el ano; pero finalmente, y he aquí un signo de los tiempos, se introduce, como dijera Mailer, ‘un feo matiz tecnológico’. ¿Dónde está ese lenguaje pulcro y a veces burgués, digno de la época victoriana? ¿O tal vez el desapego a ciertas estructuras clásicas convierten a estas palabras en sólo una forma gramatical sin ninguna sustancia estética, dado su carácter transgresor? Lo importante es que señalan algo, tanto metafórica como contextualmente, y el contexto corresponde a la primera mitad del siglo XX, donde la literatura, y en especial la narrativa, urgían de una reapropiación de sus espacios frente a las tendencias que la supuesta posmodernidad artística instauró y ha instaurado en el individuo.

⁶ William S. Burroughs, *El almuerzo desnudo*, 2001, Barcelona, Anagrama, trad. Martín Lendínez y Francesc Roca, prólogo.

NOTAS

Burroughs y muchos otros hicieron un disparo que habría de prolongarse hasta la actualidad, en cuanto a cierto carácter que habría de adquirir la literatura si desea seguir manteniendo lectores potenciales, siendo éstos últimos verdaderos hijos de su tiempo, ya que ahora el oficio de escribir ha de moverse por senderos no antes explorados, y donde la historia, la época, influye en el escritor, pues: “no pudiendo ofrecerle un lenguaje libremente consumido, la historia le propone la exigencia de un lenguaje libremente producido.”⁷ La historia dice primeramente en qué punto del devenir estoy colocado, y bajo qué condiciones me debo de desenvolver, por ello: ¿es factible seguir cosechando las viejas fórmulas?

Llegados ya a este punto, ¿qué ha de hacer el escritor, en especial el que se dedica a la narrativa, para ‘reconciliarse’ con el lector, y atraer su atención en la era tecnológica, donde éste ha vertido su mirada en tecnologías y espacios de entretenimiento superficiales, en psicologías globalizadoras o juegos de video?

Distingamos primeramente ciertos hechos de esa urgencia por la reconciliación. El libro ya ni siquiera corresponde a ‘esa esencia última del espíritu’ como dijera Cortázar, no es

un fetichismo material, a la usanza del *Club Dumas*, de Pérez-Reverte, pues existe una especie de ‘desprecio al libro’, convirtiéndose éste en un artículo elitista, sólo para unos cuantos iniciados, no para la gran masa; asimismo, se insta una concepción del libro con una engañosa fórmula: es un artículo de consumo, nunca básico, y ni siquiera responsable del acontecer cotidiano; está más lejos de la realidad que un disco compacto —a pesar de que ya puede adquirirse en esta presentación—, pero es algo decorativo y que da noción de clase, claro, esa noción de clase que distingue a unos de otros, pero sólo en un sentido meramente material, y centrados en esto es preciso decir que en cierta forma el libro no es accesible a todos. Y eso no es todo, indagemos un poco en la naturaleza y condición del ser a quien está dirigida una obra literaria en su sentido más lato.

No es difícil entender que actualmente nuestros códigos de comunicación son más visuales, ya que ésta se ha trasladado del contexto sustancial de la palabra escrita al contexto visual; la mayoría de nosotros pasa un mayor tiempo frente a una pantalla que frente a un texto escrito; de este modo, cualquier persona cuenta con un número suficiente de imágenes listas para ser referidas en el momento preciso, las imágenes e intereses que pueden despertar los libros se desvanecen frente a las que

⁷ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, 1999, México, Siglo XXI editores, trad. Nicolás Rosa, p. 24.

la televisión o la multimedia nos proporcionan, y entonces se sufre una especie de ‘mutación espiritual’ de intereses, adquiriendo a su vez una ‘razón instrumental’,⁸ un modo característico de actuar y entender el mundo, y así, se es hijo fiel de la época, el tiempo de la cultura del ahorro, de la eficiencia, del consumo. “El mensaje con el cual la nueva cultura se recomienda y se autología es que la cultura del libro es de unos pocos —es elitista—, mientras que la cultura audio-visual es de la mayoría.”⁹ Porque en la actualidad pocos saben algo y muchos no saben nada, pero éstos últimos están informados, aunque esa información sirva de muy poco.

¿Cuáles son los senderos que el escritor debe granjear, para ‘costearse’ un cúmulo aceptable de lectores potenciales? Quizá una mirada a las características efectivas de los clásicos, dígame, como menciona Kundera, la multiplicidad de mundos contenida en las novelas europeas: *El Quijote*, *Jacques el fatalista*, *Ana Karenina*, etc., pues “las primeras

novelas europeas son viajes por el mundo, que parece ilimitado”.¹⁰ El diario de la propia conciencia del lector. Con todo esto la literatura del siglo XXI debe hacer que el lector se reconozca en la obra, como una red universal conectada con todas las realidades.¹¹ No por nada una obra como *El hombre sin atributos* contiene, además de todo, conocimiento, es extensa, cierto, pero eso no importa, toda una vasta gama de mundos se abre al lector. El narrador debe saber enfocar un juego preciso de espejos, en pos del ‘lector cómplice’. Los temas pasan a segundo término, nada de tomar como estandarte los temas y estructuras clásicos, de la novela rosa, de caballerías, aventuras, costumbrista, revolucionaria, de la onda, realista..., el grito de batalla es otro: transparencia, efectividad, entretenimiento, levedad, exactitud. Italo Calvino ha mostrado con creces lo efectivo de estos atributos en su obra *Seis propuestas para el próximo milenio*, donde menciona que precisamente la literatura, con su muy particular y extraordinario carácter, puede, sólo ella, brindar una verdadera alternati-

⁸ Max Weber fue el primero en llamar la atención sobre las nuevas formas de racionalización de la modernidad, donde una especie de ‘razón práctica’ propia de dicho contexto histórico se hace presente, en el sentido de que cierta coherencia en la forma de valorar, actuar, elegir, simbolizar, etc., se le impone al individuo, debido principalmente al ‘desencanto’ por la religión, y a la influencia de la ciencia y la tecnología.

⁹ Giovanni Sartori, *Homo videns*, 2001, México, Taurus, trad. Ana Díaz Soler, p. 40.

¹⁰ Milan Kundera, *El arte de la novela*, 1992, México, Vuelta, trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, p. 15.

¹¹ En este sentido no hablamos precisamente de un carácter ‘globalizado’ de las historias, se puede atender a localismos, pero presentados de cierta forma que le sea suficientemente atractiva al lector.

NOTAS

va al lector, ofreciéndole esa infinita red de posibilidades en las que su mundo globalizado y tecnológico actual lo sitúa, pues qué más sino “la literatura como función existencial, la búsqueda de la levedad como reacción al peso de vivir”.¹² Levedad incluso con los temas más profundos de la cartografía humana, lo que permite a Julian Barnes tratar un tema como el amor en *Hablando del asunto*, desde una premisa trillada: un triángulo amoroso, pero con una forma atractiva y asequible a cualquier lector, y donde el estilo es la estructura. Así, otra virtud a que alude Calvino es la rapidez, si el hombre posmoderno vive al día, sumido en una especie de metástasis comunicativa, el juego de espejos debe brindarle el mismo carácter que su avidez espera: le informa de cierta situación del acontecer, creando un efecto en él, que debe ser exactamente el buscado, logrando por ende otra de las virtudes que el escritor italiano resalta: la exactitud. De esta manera: todo debe ir conectado certeramente, ninguna palabra de más, ninguna de menos, la escritura barroca es un arma blanca, y por ello denota ambigüedades, la literatura no debe dejar nada a la deriva, ha de ser directa, ganar por *knock out* desde el primer asalto. La extensión es secundaria si

atrapa desde el principio, pues toda obra que es consistente de manera global, ha de serlo en cada una de sus partes, enigma recurrente de todo principio holístico.

El siglo XX representó un verdadero parteaguas y ‘reacomodo’ para muchas disciplinas y artes, entre éstas la literatura; sin embargo, en este siglo surgieron también nuevas tendencias que aportaron un sin fin de perspectivas a lo ya aceptado por el *establishment*, y no sólo éste. Alguna vez un maestro de narrativa decía que novela es sinónimo de libertad, me atrevería a afirmar que la literatura debe deshacerse de ciertas cadenas tradicionales que la atan al pasado y parasitan su presente, no ya su, a veces, incierto futuro; la era tecnológica en la que estamos colocados nos ha hecho olvidar una de nuestras tareas esenciales como seres humanos: el cultivo del espíritu, aun desde su aspecto más bizarro. El escritor ha de ser un perfecto transgresor, enfrentarse a ‘la criatura literaria’ con un as escondido, ser un artesano que maneja la técnica, que posee vocación de río fluyendo ininterrumpidamente, si “del mismo modo, el matador que parece arriesgar el todo por el todo cuida su línea y confía, para triunfar sobre el peligro, en su sagacidad técnica”,¹³ así,

¹² Italo Calvino, *Seis propuestas para el próximo milenio*, 2001, Madrid, Siruela, trad. Aurora Bernárdez y César Palma, p. 41.

¹³ Michel Leiris, *La literatura considerada como una tauromaquia*, 1975, Barcelona, Tusquets, trad. Ana María Moix, p. 15.

el que escribe ha de ser un matador, debe brindar una faena sublime, eliminar de su conciencia el hecho de que diversos medios o circunstancias le llevan un trecho de distancia, y que por ello ha perdido a sus lectores; si las formas tradicionales o clásicas de hacer literatura ya no causan interés en el lector, ni hacen que se involucre en la obra, pues a veces se presenta con un lenguaje sin ningún atisbo de numinosidad, preciso incluso apostar por fórmulas y géneros no muy nuevos, pero bastante efectivos. La ciencia-ficción, la fantasía y el terror

ya están haciendo lo suyo con creces. Lo importante es escribir creando incendios, y hacer que los lectores lean, pues, parafraseando a Harold Bloom: ¿Para qué leer?, para que las personas tengan ideas propias, sientan y comprendan el mundo como seres libres.¹⁴

La crisis ya inauguró un nuevo estado, el de una literatura sin tabúes, con nuevos enigmas a resolver, con una efervescencia por ‘asesinar’ el lenguaje, y donde quizá “el escritor es el enemigo potencial –y hoy ya actual– del idioma.”¹⁵

¹⁴ Cfr., Harold Bloom, *Cómo leer y por qué*, 2000, Barcelona, Editorial Anagrama, trad. Marcelo Cohen, prólogo.

¹⁵ Julio Cortázar, *op. cit.*, p. 74.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, 2007, Madrid, Sexto Piso, col. Noesis, trad. de Juan Jorge Thomas, 142 p.

RECEPCIÓN: 4 de julio de 2008.

ACEPTACIÓN: 24 de septiembre de 2008.

El autor de este texto es un teólogo alemán nacido en la segunda mitad del siglo XIX y muerto en 1958. Se dedicó sobre todo a estudiar a los dioses griegos, tomando en cuenta las consideraciones que sobre el tema hicieron Nietzsche, Hölderlin, Goethe, Winkelmann y otros. En *Teofanía*, Otto quiere mostrar que la religión griega ha sido injustamente marginada por los estudiosos, particularmente del siglo XIX. Quizá, sugiere, se debe a la necesidad que tal siglo tenía de racionalizar y de hacer, de todo, una ciencia; y en este caso, la religión griega aparecía a su mirada como demasiado fantasiosa y muy alejada de lo que para todos los estudiosos es la cuna del pensamiento occidental, esto es, el pensamiento filosófico, el pensamiento científico, la grandeza del arte, de la escultura y de la arquitectura. Así pues, la religión parecía totalmente desconectada de todo el pensamiento verdaderamente racional y verdaderamente valioso.

Nuestro autor está en desacuerdo. Para él, la religión griega es la expresión espiritual que está en el trasfondo de toda la creación griega. Él piensa que la religión no puede ser racionalizada, ni explicada, sino sólo puede ser experimentada, y de esa experiencia de la presencia de los dioses en la cotidianidad, surge el modo de vida, la cosmovisión y toda producción espiritual y racional del hombre.

Los que hemos sido educados en la religión cristiana, en donde lo divino cuida y protege su creación, es posible que no podamos entender con facilidad a esos dioses bienaventurados, alejados de todo mal, pero presentes en la vida

RESEÑAS

miserable de los hombres. Los dioses homéricos están siempre presentes en la vida de los hombres, los acompañan y ven por ellos.

Esto se manifiesta sobre todo en los mitos, que son para Otto, expresiones que las musas inspiran, y que siempre nos dan una verdad. Los mitos no son, como ha interpretado la psicología, expresiones que en los sueños se dan a conocer; en realidad, como decía antes, las musas los cuentan y ellas, por medio de su canto, nos dan la expresión más elevada de la verdad.

En la tragedia misma del canto habla la verdad, pero ese dolor que sufren los humanos no es, como quiere Nietzsche, una provisión de dolor para que cante el poeta, sino la misma realización de los hombres que traducen su dolor en canto, porque así se acercan a las musas y a la verdad que ellas cantan.

Me parece que aquí el autor se aleja del pensamiento de Nietzsche, en cuanto que para éste último, los dioses griegos sufren y por ello, los hombres sienten que pueden revertir la afirmación de Sileno, y con ello, aceptar sus propios sufrimientos. La tesis de Otto, en cambio, afirma que los dioses no sufren, pero que acompañan al hombre en su sufrimiento, lo consuelan y se revelan en lo más íntimo de su ser, siempre y cuando éste quiera reconocerlos.

Desde este punto de vista, la religión griega se muestra presente en cada momento de la existencia humana, los dioses la acompañan y se sientan a la mesa con quienes así lo aceptan, no les dicen qué hacer, no hablan de lo bueno y lo malo, ni tienen que hacer su voluntad. Así, el hombre griego es mucho más piadoso que el hombre de nuestro tiempo, puesto que acepta la presencia divina en cada uno de los momentos de su vida.

Para el hombre moderno es incomprensible la devoción que el griego tiene por sus dioses, piensa que ellos son sólo una hermosa invención del artista, no entiende que los dioses, personifican las emociones humanas, sus estados de ánimo, y por ello precisamente, sabe que le acompañan en cada una de sus acciones, porque lo divino no es lo absolutamente otro, sino que por el contrario, es omnipresente. No se tiene que vivir un éxtasis misterioso, para saber de la divinidad, sólo ha de querer experimentarlo.

Tradicionalmente, entre las mayores críticas a la religión griega se menciona su antropomorfización, pero Otto aclara, citando a Goethe, que lo que los griegos querían hacer era divinizar al hombre, y no humanizar a la divinidad; lo divino se acerca al hombre mostrándole un rostro humano, el hombre no tiene que buscar experiencias extraordinarias para encontrar a la divinidad, la naturaleza misma es una expresión de ella.

Otto nos invita, en la segunda parte de su texto, a conocer más acerca de los dioses griegos; habla con detenimiento de Apolo, de Afrodita, de Dionisio. Con referencia a ellos hace toda una reflexión de sus diversas manifestaciones, así como de otros dioses, para mostrar cómo, efectivamente, cada divinidad es una manifestación de las diversas vivencias humanas.

Para finalizar, quiero decir que este libro es sumamente bello: en un lenguaje claro, haciendo referencia a los grandes poetas románticos del siglo XVIII, nos invita a releer a Homero y a Hesíodo, a Platón, a Heródoto, a Pausanias.

Pero además, también me parece que nos invita a reflexionar sobre nuestra propia actitud ante la divinidad, ante la naturaleza y ante nuestra propia existencia.

CECILIA GALAVIZ ÁLVAREZ
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

Baldine Saint Girons, *Lo sublime*, 2008, Madrid, A. Machado Libros, 308 p.

RECEPCIÓN: 27 de mayo de 2008.

ACEPTACIÓN: 26 de agosto de 2008.

El estudio de lo sublime ha sido una de las principales preocupaciones de la filosofía a lo largo de su historia. Su concepto nos obliga a confrontar los límites de los diversos dominios filosóficos, pues su naturaleza nos revela algo que no se deja aprehender, a la vez que nos atrapa, nos afecta, nos rebasa, nos confunde y nos transforma. Su abordaje abarca diversas disciplinas: la estética, como estudio de significantes que se presentan a la percepción causando el sentimiento de lo sublime; la filosofía del arte, que estudia las obras y formas artísticas que históricamente han pretendido expresar y causar dicho sentimiento; la filosofía política, en la que lo sublime se asocia a la constitución, confrontación y cambio de diversos poderes; la ética, que en el cuestionamiento sobre el origen de la moral, en la oposición entre el deseo y la renuncia a él, halla en lo sublime un momento fundamental; la antropología, que concibe el origen del sujeto en una escisión fundamental a partir de un lenguaje que lo rebasa, lo contiene, lo determina y lo abre al mundo.

Generalmente, los estudios sobre lo sublime suelen tomar en cuenta a cuatro pensadores como sus referencias principales: Longino, Vico, Burke y Kant; todos, a su vez, representantes de diversos momentos históricos que imprimen al tema el sello de su época. Longino, inscribe a lo sublime en el discurso civilizador y humanizante del mundo helénico; en un proyecto cultural donde el énfasis es puesto en el papel de las manifestaciones culturales que propician la elevación característica del sentimiento en cuestión. Vico, en la primera mitad del siglo XVIII, añade a la visión de Longino el reconocimiento de lo que los significantes sublimes aportan a la humanidad de manera universal. Burke, por su parte, en el auge de la Ilustración, opone lo sublime a lo bello para mostrarnos el carácter negativo que hace de lo sublime un goce

deleitoso –*delight*– y que a su vez constituye su profundidad, su efectividad y su posible aportación en la constitución de la subjetividad, por encima de los placeres simples y positivos. Burke, dentro de su teoría trascendental, hace de lo sublime un principio que nos instruye sobre nuestro deseo y conocimiento, el cual se inserta en la dinámica del pensamiento que, en lugar de orientarse hacia la naturaleza para comprender su finalidad, lo hace hacia el interior del sujeto para captar la superioridad de la razón sobre las fuerzas desbordadas de la sensibilidad. Kant, finalmente, se nos presenta como la versión más acaba e influyente en nuestros días de la comprensión de lo sublime.

A partir de estos antecedentes, la autora del libro aquí reseñado, Baldine Saint Giron, se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo estudiar lo sublime en nuestros tiempos? Por supuesto, considera la posibilidad de abordar el tema histórica y geográficamente; sin embargo, el hecho es que la naturaleza de lo sublime supera cualquier compartimentación; su reconocimiento suele acentuarse en momentos de crisis y de pérdida de la singularidad subjetiva. Por ello, sin pretender ningún tipo de exhaustividad, opta por referirse a las diferentes formas de teorización que a su parecer han marcado al concepto dentro de la tradición occidental, por medio de dos líneas que le sirven de guía: por un lado, considerando a lo sublime como principio activo que subvierte la tríada de los valores de lo bello, bueno y verdadero, que critica sus modelos y que evidencia sus límites; por otro, como una fuerza que trasciende y en su proceso sublima, es decir, supera al yo, lo transforma y lo eleva sobre la normalidad y sus adversidades, otorgando al sujeto un saber que lo modifica íntimamente y que nos obliga a introducir en la reflexión los sufrimientos y deseos que rebasan el ámbito de lo meramente espiritual, y que ponen en juego lo corporal.

Sobre tales bases, el itinerario propuesto por la autora, comienza con el estudio de lo sublime en la antigüedad, examinando la relación entre el modelo educativo propuesto por Platón y el discurso sobre lo sublime de Longino, para después tratar de comprender cómo la tragedia, por mediación de los textos aristotélicos, intenta asimilar lo terrible mediante la representación artística, con el fin de domesticarlo y elevarlo en un sentimiento que propicie la catarsis. Dichos análisis permiten a la autora preguntarse por qué la tradición retórica y la tradición filosófica sobre lo sublime permanecieron por tanto tiempo separadas, siendo que ambas reflexionaban paralelamente sobre objetos emparentados, lo cual dará pie a examinar la relación entre el término griego *hypsos* y el latino *sublimis*, la unión de la retórica latina con la filosofía griega de lo sublime, y la posterior afinidad entre la práctica

RESEÑAS

de lo sublime y la experimentación del ‘gusto por Dios’ propia de la teología mística cristiana, desde los padres de la Iglesia hasta Ignacio de Loyola.

Posteriormente, se propone a Vico como el inaugurador de un nuevo tipo de reflexión sobre lo sublime, en la que el término cumple una función básica en la génesis del hombre y el mundo civil. Se presenta a Burke como un investigador ilustrado que presenta una *Inquiry* en la fundamentación de una ciencia de las pasiones y la habilitación de lo sublime visual. Y finalmente, se muestra a Kant como quien, en virtud de su filosofía crítica, al postular las condiciones de posibilidad del sentimiento en las estructuras internas del sujeto, que van más allá de sí mismo, llegó a discernir la impresentabilidad de lo sublime y la interioridad de su principio, lo cual pone en entredicho los fundamentos del conocimiento y de la moral.

Con base en lo anterior, se analizan en los capítulos finales las repercusiones de los descubrimientos kantianos en las nociones románticas de la naturaleza, el arte y la ética, así como en los posteriores desarrollos del arte moderno que, en su ruptura radical con la tradición, encontraron particular formalización en el llamado “sublime americano del expresionismo abstracto” y el *Land Art*. Por otro lado, el inconsciente romántico es identificado como base de la modernidad, en virtud de lo cual la autora cree conveniente llevar a cabo un análisis de las conexiones entre el inconsciente freudiano, las formas de la antigua catarsis y la filosofía de lo sublime, especialmente a partir de Vico, pues su idea de que lo sublime, en virtud de su capacidad de manifestarse en el lenguaje y oponerse al discurso lógico racional, genera una exigencia ética, parece corresponder con la sublimación freudiana, la cual bien podría considerarse una de las formas modernas de lo sublime.

El presente libro se plantea, por tanto, como un recorrido a través de la teorización del concepto de lo sublime en la tradición occidental, que lo ha identificado como un elemento que, en su resistencia a la representación, nos permite luchar contra todo intento de autorreferencialidad, totalitarismo y formalismo de valores y conocimientos, con lo cual, nos dice la autora, su estudio se ubica en dirección a una filosofía del arte y del sujeto que concibe la posibilidad más pura de conciencia de sí mismo y autosuperación en los momentos de crisis, terror y confusión.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Alessandro Baricco, *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, 2008, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, traducción de Xavier González Rovira, 252 p.

RECEPCIÓN: 15 de enero de 2009.

ACEPTACIÓN: 27 de enero de 2009.

Mi querido 7:

Sé, por tu última comunicación, que no has estado bien y que la existencia a veces se ha vuelto intolerable; por ello, me sorprende tanto, y felizmente, que me pidas algún libro que explique los cambios de nuestro mundo. Me parece extraordinario que en tu situación sigas buscando aún comprender las cosas; lamento que los hayan castigado con esa punición aberrante de retirarles los libros, aunque al menos les permitan recibir cartas. Trataré de ser muy claro al resumir este texto, y destaco que será sólo eso, una breve síntesis, espero que suficiente para responder tus preguntas: hago votos porque pronto lo puedas leer completo.

Pues bien, estuve indagando entre varios títulos a mi alcance, sugeridos unos, obra del azar otros, hasta que finalmente encontré éste (puse la ficha al principio, de tal manera que lo puedas solicitar cuando sea posible) cuyo panorama me ha resultado extremadamente sensato; además, se trata de un libro con historia particular, ya que en realidad, fueron treinta entregas que el autor escribió entre mayo y octubre del 2006 para el periódico italiano *la Repubblica*, y que se han reunido en este volumen, sin por ello perder cohesión ni coherencia (aquí fueron apareciendo, no sé si todas, en otro de circulación nacional, *Milenio*, pero de eso me enteré después por J, paisano del autor, a quien conociste hace algunos años en X, ¿recuerdas?).

RESEÑAS

Te cuento entonces. El libro comienza por una nota explicativa de inicio, en la cual Baricco delinea cuál es la finalidad que busca con este texto; mira este párrafo:

Todo el mundo percibe, en el ambiente, un incomprensible apocalipsis inminente; y, por todas partes, esta voz que corre: los bárbaros están llegando. Veo mentes refinadas escrutar la llegada de la invasión con los ojos clavados en el horizonte de la televisión. Profesores competentes, desde sus cátedras, miden en los silencios de sus alumnos las ruinas que ha dejado a su paso una horda a la que, de hecho, nadie ha logrado, sin embargo, ver. Y alrededor de lo que se escribe o se imagina aletea la mirada perdida de exégetas que, apesadumbrados, hablan de una tierra saqueada por depredadores sin cultura y sin historia.

Imagínate. Pero añade inmediatamente que hay algo que no le convence; a partir de esta duda, nace la necesidad de indagar sobre lo que él llama la *mutación*, el cambio del mapa. Siguen cinco secciones y un epílogo.

La primera se titula “Epígrafes”, y trata de un ejemplo: la *Novena* de Beethoven, cómo fue malrecibida y vilipendiada por los árbitros de la época, y cómo hoy tiene un carácter totémico y absoluto. Trata también de Walter Benjamin y de la diferencia que él hacía entre entender qué era el mundo y saber en qué estaba convirtiéndose el mundo, por lo cual llama la atención la preocupación de Benjamin por Mickey Mouse y la idea de que el éxito de sus pelis en realidad radica en que el público reconoce ahí su propia vida.

En la segunda sección, “Saques”, desarrolla tres temas, el vino, el fútbol y los libros, para destacar lo siguiente. En el caso del vino: por la innovación tecnológica un grupo humano esencialmente alineado con el modelo cultural del Imperio accede a un gesto (tomar vino) que le estaba vedado, lo lleva a una espectacularidad inmediata y a un universo lingüístico nuevo y consigue así darle un éxito comercial asombroso. El *connaisseur* y el tradicionalista (que normalmente *comían* con vino), quedan relegados por una nueva forma de barbarie: la democratización del vino. En lo del fut es más o menos lo mismo: el ocaso de la individualidad genial, fuera de serie, frente a la espectacularidad, la rapidez, el fútbol total: un sistema está vivo cuando el sentido se encuentra presente en todas partes, y de manera dinámica; si el sentido está localizado, e inmóvil, el sistema muere. Libros: no es que los bárbaros no lean, no, pero leen sólo los libros escritos en una lengua que pueden entender, hecha de segmentos de una secuencia más amplia, escrita con los caracteres del Imperio (cine, tele, radio, internet), de forma que el

libro ya no es un valor en sí, el valor es la secuencia. Los bárbaros leen libros cuyas instrucciones de uso se hallan en lugares que no son únicamente libros (y el ejemplo de primer libro de calidad que intuyó este cambio es, nada más y nada menos, que *El nombre de la rosa*, ¿lo puedes creer?). Es la forma en que luchan los bárbaros.

Tercera parte: “Respirar con las branquias de Google”. Es el retrato del mutante, la foto del bárbaro, algunas de cuyas características ya te mencioné: innovación tecnológica, éxtasis comercial, espectacularidad, nueva lengua, simplificación, velocidad, acomodo a la ideología del Imperio (americano, se entiende), superficialidad, laicismo instintivo, sentido si y sólo si hay secuencialidad, y ataque sistemático a lo sagrado. Google, como sabes, es un motor de búsqueda; la historia de su aparición, de sus protagonistas Larry Page y Sergey Brin, es apasionante: las trayectorias sugeridas por millones de *links* trazan los caminos guía del saber. Lo que se desprende de ello lo es todavía más: la idea de qué es importante y qué no. Google señala como mejor sitio de internet aquel que dice la cosa más cercana a la verdad en una lengua comprensible para la mayor parte de los seres humanos, lo cual replantea la idea de saber que, para ellos, será lo que es capaz de entrar en secuencia con todos los demás saberes. *Surfear*, navegar internet: “¿no veís la levedad de ese cerebro que está en vilo sobre la espuma de las olas?” Google=saber, mundo real=experiencia. ¿Y qué es, para estos mutantes, la experiencia? Es algo que tiene forma de secuencia, de trayectoria: supone un movimiento que encadena puntos diferentes en el espacio de lo real, es la intensidad de esa chispa. Velocidad, superficie, sistemas de paso, *surfing*, *multitasking*: una nueva idea de la experiencia, nueva localización del sentido, nueva técnica de supervivencia, nueva forma de percepción: ¿nueva civilización?

Cuarta parte: “Perder el alma”. Esta sección se divide, a su vez, en seis apartados: alma, música clásica, Monsieur Bertin, Monsieur Rivière, Esfuerzo y Guerra. Para el bárbaro, el movimiento es el motor supremo, por él es capaz de sacrificar cualquier cosa. Incluso el alma. Por siglos, el lugar del espíritu fue el campo de la religiosidad; luego surgió lo que hemos denominado *Humanismo*, horizonte de espiritualidad no sólo religiosa. De cualquier forma, la certeza que el ser humano guarda, en su interior, el aliento de reverberación espiritual se custodia en el alma. Era necesaria. El bárbaro, en cambio, no la necesita en absoluto, no comprendería el intercambio de Fausto. Tampoco, entonces, la música clásica, pues se encuentra unida de modo profundo a una idea de espiritualidad burguesa, romántica. Si uno intenta vivir sin alma, ¿qué puede hacerse con Schubert? Inmediatamente

RESEÑAS

ofrece dos ejemplos, pinturas: Monsieur Bertin y Monsieur Rivière, a partir de las cuales muestra la mutación; vincula lo anterior a la noción de esfuerzo: el acceso al sentido profundo de las cosas presupone esfuerzo, es decir, tiempo, paciencia, aplicación, voluntad, erudición, dificultad. Pero el bárbaro, aunque busca la intensidad del mundo, prefiere obtenerla de forma horizontal, en la superficie. ¿Para qué complicarse? Además, aquella actitud se vincula estrechísimamente con la producción de la guerra; el mutante siente una arraigada (y lógica) desconfianza por este tipo de cultura de la que surgieron dos guerras mundiales, esa idea de espiritualidad, ese culto a la profundidad, raíz de desastres. Si comprendemos esto en los bárbaros dejaríamos de temerles.

La última sección, “Retratos”, es precisamente eso, bocetos, dibujos de muestra; te gustarán cuando los leas. Sus nombres: Espectacularidad, Nostalgia, Pasado, Democracia, Autenticidad, Educación y Hélices. De ellos no hablo más para no arrebatarte el gusto del descubrimiento, quizá de la sorpresa. A manera de epílogo, Baricco ofrece una reflexión sobre todo lo anterior (físicamente) desde la Muralla china, imagen y símbolo, una manera de pensar distinta, opuesta a la de los bárbaros del norte, que vivían del saqueo y la guerra, ajenos al refinamiento de la civilización. Muralla como recurso para la identidad.

Tampoco diré más. Prefiero, en cambio, decirte que para mi gusto, el autor no tocó un tema que me parece especialmente crucial en todo esto; creo que no quiso comprometerse en algo tal vez espinoso, pero si algún ejemplo explica buena parte de la mutación habría que buscarlo en el campo del amor. ¿Puede existir un amor de tipo superficial, hecho de secuencias, de *links*, rapidez, un amor sin alma pero espectacular? ¿Qué implicaría? ¿Tú qué piensas? ¿Cómo se leen este tipo de reflexiones desde la cárcel, ese mundo aparte, bárbaro por definición? Y sin embargo, querido amigo, no dejan de reverberar en mi corazón unos versos, porque tal vez en ellos estarían mis hijos y las generaciones que vienen. Los bárbaros ya están aquí; yo mismo soy en parte bárbaro. ¿Será en verdad una transformación tan radical, una mutación tan honda en el devenir de nuestras sociedades? ¿Será una preocupación primermundista? ¿Será negativa? Te dejo con esta inquietud, con la esperanza de verte más temprano que tarde, y con estos versos. Son de Kavafis:

Se hizo de noche y los bárbaros no llegaron.
Algunos han venido de las fronteras
y contado que los bárbaros no existen.

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros?
Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.

Te abraza, 9.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM