

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

99

INVIERNO 2011



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

**RECTOR**

Arturo Fernández

**VICERRECTOR**

Alejandro Hernández

**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

99

INVIERNO 2011

**DIRECTOR**

Julián Meza

**JEFE DE REDACCIÓN**

Mauricio López Noriega

**SECRETARÍA DE REDACCIÓN**

Alfredo Villafranca

**ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN**

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

**COMITÉ EDITORIAL**

**Departamento Académico de Estudios Generales**

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, 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,  
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

**Departamento Académico de Lenguas**

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

*ESTUDIOS • filosofía • historia • letras*

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)**

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

**35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana**

**65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

### **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**

**Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.**

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales G. (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

### TEXTOS

AMBIGÜEDADES Y MALENTENDIDOS EN LA <i>ODISEA</i> DE HOMERO <i>Pedro C. Tapia Zúñiga</i>	7
NIHILISMO Y ARTE DE LA VIDA. ENTRE MONTAIGNE Y NIETZSCHE <i>Herbert Frey</i>	33
MOVIMIENTO Y CAMBIO EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA <i>Sergio Zermeño</i>	53
BRETON, TROTSKY Y RIVERA: MÉXICO Y LA ESPERANZA SURREALISTA <i>Armando Pereira</i>	81

### SECCIÓN ESPECIAL

RAMÓN LLULL: EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO <i>Martí Soler</i>	103
EL FANTASMA DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA <i>Alonso Lujambio</i>	111

### DIÁLOGO DE POETAS

<i>Marat Ocampo</i>	147
---------------------	-----

<b>CREACIÓN</b>	
CIERTO LECTOR DE SCHOLEM <i>José Mariano Leyva</i>	153
<b>NOTAS</b>	
LA ÉTICA EN EL HORIZONTE DE LA CRISIS DEL HUMANISMO <i>Jorge Issa</i>	171
NATURALEZA Y PRODUCCIÓN: LA OBRA DE ARTE EN ARISTÓTELES <i>Cecilia Sabido</i>	181
POESÍA, EROTISMO Y RELIGIÓN <i>Gilberto Castrejón</i>	195
DIME CÓMO HABLAS Y TE DIRÉ QUIÉN ERES <i>Claudia Albarrán</i>	203
<b>RESEÑAS</b>	
MANUEL PEREIRA, <i>Un viejo viaje</i> , <i>Julián Meza</i>	213
JACQUES DERRIDA Y MAURIZIO FERRARIS, <i>El gusto del secreto</i> , <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	218
AMENGUAL, CABOT Y VERMEL, <i>Ruptura de la tradición</i> , <i>Carlos Alfonso Garduño</i>	225
<i>Fe de erratas</i>	229

# AMBIGÜIDADES Y MALENTENDIDOS EN LA *ODISEA* DE HOMERO

---

*Pedro C. Tapia Zúñiga\**

RESUMEN: En este texto se revisan dos pasajes de la *Odisea* de Homero: por una parte, se analizan gramatical y contextualmente los versos 207-208 del Canto XIV, para mostrar que han sido malentendidos, al menos por algunos de sus traductores, y, por la otra, se estudia la ambigüedad de los versos 380-381 del Canto XIII, que se encuentran en el Canto II, a fin de demostrar la habilidad retórica de Homero para decir cosas distintas mediante las mismas palabras.



ABSTRACT: This paper examines two passages from Homer's *Odyssey*: on the one hand, verses XIV. 207-208 are analyzed grammatical and contextually; on the other and, it is pondered the ambiguity of verses XIII. 380-381, in relation with the same verses in II rhapsody, in order to demonstrate the rhetoric ability of Homer to say different things using the same words.

PALABRAS CLAVE: Homero, *Odisea*, traducción, retórica, ambigüedad.

KEY WORDS: Homer, *Odyssey*, translation, rhetoric, ambiguity.

RECEPCIÓN: 06 de septiembre de 2011.

APROBACIÓN: 07 de septiembre de 2011.

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

©ITAM Derechos Reservados.

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



## AMBIGÜIDADES Y MALENTENDIDOS EN LA *ODISEA* DE HOMERO\*

La *Odisea* es el poema acerca de Odiseo; es el canto de su retorno a casa después de veinte años, en un viaje que lo marcó para siempre; como otros poemas, la *Odisea* define algo de la condición humana: nuestra vida es un viaje, es un ir y un retornar –de la nada a la nada o, si se quiere, de una vida a otra vida–, es un marchar en busca de lo que creemos querer, y un volver con la certeza de que el objeto de aquel viaje no calmó nuestras inquietudes: Odiseo vuelve a Ítaca, a su casa, y en seguida le dice a Penélope que, por caprichos del destino, tiene que partir nuevamente, según le dijo Tiresias.

Más allá de estas y otras posibles reflexiones subjetivas, comencemos por el principio, por preguntarnos qué cosa es la *Odisea*. Recordemos eso que se nos ha dicho tanto, aunque no suficientemente como para llevarnos a leer la *Odisea* con más frecuencia: la *Odisea* es uno de los poemas de Homero, un poema que, junto con la *Iliada*, marca el principio de la literatura griega, de la literatura occidental; la *Iliada* y la *Odisea* son dos obras maestras que, directa o indirectamente, han inspirado la poesía de muchos pueblos a lo largo de muchos siglos.

Nuestros manuales de historia de la literatura colocan estas obras, justamente, dentro de la “literatura arcaica”; sin embargo, como nos recuerda el profesor Joachim Latacz, presentando dicho período de la

\* Texto de la Conferencia Magistral impartida el martes 30 de agosto de 2011, durante el III Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México, *La tradición clásica en Occidente*, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional.

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

Literatura griega, actualmente el término “arcaico” nos trae o puede traernos falsas asociaciones. Actualmente, “arcaico” se asocia o remite a las ideas de “elemental, primitivo, indócil, rígido, tieso, no cultivado”, etcétera, y nada de esto vale al hablar de Literatura griega arcaica; mediante este término simplemente se hace referencia a la fase más antigua de la Literatura griega de que tenemos noticia; ἀρχαῖος –de ἡ ἀρχή, el principio– sólo debe remitirnos a “lo que está al principio”; sin embargo, nuevamente, la idea de “lo que está al principio” puede malinterpretarse como “inmaduro, principiante, verde, poco valioso”, y, de nuevo, nada de esto tiene algo que ver con la Literatura griega arcaica; nada de esto le queda a Homero, nada de eso tiene que ver con sus obras. Una de las características más notorias de la literatura griega arcaica, de la literatura que se escribió entre, aproximadamente, los años 730 y 480 a. C., es su alto grado de perfección técnica, no hablemos por ahora de la calidad de su contenido.

Ante este milagro, Alonso Schoekel hablaba de una literatura sólo comparable con Atenea, que nació bien armada de la cabeza de Júpiter, o con Afrodita, que salió bellísima de las espumas del mar... Las comparaciones son hermosas y nos habla de una gran verdad: la literatura griega arcaica es genial, realmente magistral, no como mi conferencia, sino en el sentido más estricto del término: desde su aparición, ella ha sido maestra de muchos siglos y de muchas generaciones de buenos poetas y de grandes escritores; y, bueno, ni habría que decirlo, la literatura griega arcaica comienza con Homero, con la *Iliada* y con la *Odisea*. Sin embargo, muchos ya no creen en milagros, para bien o para mal, y en nuestro caso cabe decir que es para bien el no creer en el milagro de la literatura griega. Ya desde principios del siglo pasado se le comenzó a dar al milagro una explicación racional: las obras de Homero, y todas las otras catalogadas dentro de la literatura arcaica, sólo son las obras literarias más antiguas de que tenemos noticia; eso significa que debió haber otras, con características semejantes, que eran cantadas o recitadas por un pueblo que tenía siglos cultivando oralmente la poesía, y casi en todos sus géneros. La *Iliada* y la *Odisea* se explican porque con ellas se inicia el uso de la escritura para registrar la poesía. La historia nos dice que hubo pueblos que tuvieron escritura, pero no la usaron para escribir sus poemas, unos que nunca conoceremos, pero que, sin duda, existieron.

Mi texto, que sólo se refiere a dos detalles mínimos de la *Odissea*, no intenta decir en abstracto algo sobre la grandiosidad de este poema, ni adentrarse en las cuestiones de la peligrosamente llamada “literatura oral”. Tras estos brevísimos recordatorios generales acerca de la literatura griega en su período arcaico, paso al tema que, espero, están esperando, y espero resulte digno de sus expectativas. Hablaré de dos pasajes de la *Odissea* de Homero revisándolos desde dos perspectivas relativamente distintas, una gramatical, y otra literaria.

En sus dos temas, este trabajo quiere exponer algo de fondo ante los especialistas en lengua y literatura homéricas; sin embargo, en el contexto en que se enmarcan las cuestiones, mi texto también se dirige a los oyentes que, como los oyentes de Homero, disfrutaban oyendo cada vez lo mismo, con la esperanza de oírlo de otro modo: espero decir, un poco de otro modo, asuntos que han sido dichos repetidamente durante siglos; siempre es hermoso recordar lo que amamos, y si hay que creerle a Homero, incluso las cosas tristes son hermosas, al recordarlas.

\*

Nuestro primer asunto, según decíamos, es gramatical; pero cabe agregar que sólo es gramatical en el sentido de que, cuando no entendemos algún texto, primero, justa o injustamente culpamos a la gramática, la norma generadora de la comunicación lingüística. Eso significa que puede haber otras causas por las cuales no entendemos algún texto; todos sabemos que, con cierta frecuencia, un texto no se entiende, a pesar de la gramática, y todos, en tales casos, recurrimos al contexto: los textos, que por su origen están ligados a una gramática, están religados al contexto en que se producen. Se trata de un asunto tan complejo que, considerado un poco en serio, sólo cabe admirarse de que creamos que nos entendemos.

Hecha esta advertencia, también cabe advertir que la cuestión en que se ubica nuestro asunto es una vieja cuestión: ¿qué tanto podemos entender a Homero con nuestra gramática del griego clásico, con esa que normalmente se estudia en una carrera de Letras clásicas? La

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

respuesta es simple: lo entendemos mucho, pero no del todo, y, por lo que no lo entendemos, nos queda la idea que muchos estudiosos del griego clásico nos han transmitido: Homero es paratáctico, arbitrario, usa la gramática como le viene en gana, de acuerdo con sus necesidades métricas o temáticas o poéticas. Como si se quisiera decir que, desde el punto de vista de una gramática del griego clásico, en el buen Homero se vale todo. Desde luego, esta impresión es justa, pero sólo desde el punto de vista de una gramática del griego clásico; dicho de otro modo: con sólo esa gramática no se entiende bien a Homero. Ya desde el siglo XIX comenzaron a surgir “nuevas” gramáticas del dialecto homérico, y con frecuencia, al hablar del dialecto homérico, no se habla en especial de alguno de los dialectos que conocemos, sino, más atinadamente, “del dialecto poético de Homero”; con esas gramáticas se comenzó a hablar de “sintaxis homérica”, de “usos lingüísticos homéricos”, de “usos del artículo en Homero”, etcétera. En conclusión: en Homero hay pasajes que son ininteligibles, si nos acercamos a ellos con la gramática del griego clásico.

12 | A partir de estos ininteligibles homéricos, no es raro que algunos traductores intentemos ayudar a Homero, e incluso embellecerlo, mediante, por ejemplo, el quitarle algunas palabras que nos resultan desafinadas, o agregarle otras donde nos parece que el poeta se quedó corto; en tal forma, sin duda, favorecemos una traducción coherente, y evitamos que en los lectores quede la idea de que el poeta es torpe, y de que, con frecuencia, canta como en una ópera de nuestros días: un poco incomprendiblemente, o mucho. Sin embargo, si volviera Homero, primero nos sonreiría con benevolencia y nos diría que no quiere que lo ayudemos; luego, con la clásica soberbia de los viejos helenos, nos diría que su poema es suficientemente bello, y no quiere que lo embellezcamos. En síntesis, Homero nos diría que ni quiere ayuda ni, menos, que uno intente embellecerlo; simplemente quiere que lo entendamos. Y aquí no se trata de entender a Homero en el pícaro sentido de “pobre diablo, entiéndelo, es un poeta”, como podríamos decir de muchos que actualmente buscan adjudicarse un título de éstos; tampoco se trata de entender a Homero en el sentido de “pobre escritor de la época arcaica, no sabía

griego clásico, y su habla es torpe, un dialecto tan raro que probablemente nunca se habló en lugar alguno”.

Es cierto, el griego que habla Homero, hasta donde sabemos, nunca se habló en región alguna. Sin embargo, a partir de lo dicho no cabe concluir que Homero es difícil por causa de su gramática; la gramática de Homero no es ni más ni menos difícil que otras gramáticas; de suerte que, si Homero nos parece difícil, ello no es imputable a su gramática, sino simplemente al hecho de que queremos entenderlo con otra gramática, como cuando, porque entendemos, o decimos que entendemos latín clásico, creemos que entendemos latín medieval o colonial, o viceversa. Ya acercándonos a nuestro tema, al de un pasaje mal entendido de la *Odisea*, se puede adelantar que en Homero, en sus dos grandes obras, no se trata sólo de uno o de dos o de tres pasajes que no se entienden; son muchos más.

Llevamos siglos queriendo entender a Homero, y debemos confesar que aún no acabamos de entenderlo. En este contexto se inserta mi tesis, una que no afirma que un lugar de la *Odisea* debe entenderse como yo quiero, sino sólo argumenta que un pasaje de dicha obra puede, y quizá debe, entenderse de un modo distinto del modo en que fue entendido por algunos traductores del siglo XX y, posiblemente, por otros del XIX y del XVIII.

Como en cualquier escritor o en cualquier hablante, en Homero no todo es gramática; ya sabemos que alrededor del 65 por ciento de la comunicación humana, en el amplio sentido del término, no se realiza verbalmente. Así, para entender a Homero, o, si se quiere, para entender por qué no lo entendemos, también hay que tener presente su contexto, o los contextos de los poetas que cantaron o escribieron estos poemas que, al final, cayeron bajo la autoría de un único Homero: algunas veces, desde la antigüedad, la *Iliada* y la *Odisea* se atribuyeron a dos poetas distintos. Un poco sin querer, con estos enunciados caemos en lo que a finales del siglo XVIII se denominó “cuestión homérica”, la cual surge a partir de las incoherencias, contradicciones y distintos niveles en el lenguaje y en la calidad poética de los textos homéricos; en respuesta a estos hechos, unos, los llamados “unionistas”, sostenían la autoría de

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

un único escritor, como aceptando que Homero se durmió un poco en la redacción de algunos pasajes de su trabajo; otros, los llamados “analistas”, explican el problema recurriendo a varios autores y redactores, lo cual llevó el problema a la cuestión acerca de las fuentes de Homero. La discusión entre unitarios y analistas duró más de 150 años, y cambió de perspectiva hacia la mitad del siglo XX, cuando Milman Parry, mediante estudios de la poesía oral, aún viva, de los esclavos del sur, comprobó que la lengua y el estilo de ambos poemas homéricos poseen todas las características de la poesía oral. Desde entonces se entendieron mejor los poemas de Homero, pero, como es natural, surgieron otros elementos dignos de estudio y aptos para afirmar, como dice el profesor Dihle, que hasta ahora, no hay una respuesta a la cuestión homérica en toda su complejidad.

En la poesía oral se implican las fórmulas que hay en los poemas homéricos, muchísimas. De esto se dirá algo un poco más adelante; por ahora, importa recordar que las fórmulas son un ingrediente muy importante en la poesía oral de los viejos aedos, como Femio en el palacio de Odiseo, y Demódoco en la casa del rey Alcínoo. Los aedos pueden describirse como cantantes de la poesía oral; ellos, improvisando, recitaban sus narraciones legendarias con el acompañamiento de un instrumento de cuerdas. De aquí, otras dos causas de los ininteligibles homéricos; la primera estriba en el hecho de que muchas fórmulas y muchas palabras de esos viejos aedos están en los poemas de Homero, y pueden remontarse hasta el micénico, es decir, hasta los siglos que van del XVIII al XIII a. C., de manera que no debe resultar sorprendente que muchas de ellas nos resulten incomprensibles, si pensamos que inclusive para algún Homero, es decir, para algún joven rapsoda de los siglos VIII y VII, ya eran ininteligibles. La segunda causa no es menos sorprendente: el profesor Kühner, exponiendo la gramática de los pronombres demostrativos ὄδε, ἦδε, τόδε, y citando a Nitzsch, nos recuerda que el rapsoda o el aedo, que cantan o recitan sus poemas, no esperan ser leídos, sino oídos; y aquí, el que recita conoce el valor de sus gestos, de su entonación y de sus ademanes, y espera que se vean sus gesticulaciones. Ahora bien, en los poemas de Homero, dichos ademanes y gestos frecuentemente se expresan mediante deícticos, sobre todo

pronombres o adverbios, y esas palabras no aceptan una traducción literal con base en la gramática, sino una, por así decirlo, equivalente, que debería estar acompañada de algún movimiento de la mano o de las cejas.

Ustedes dirán cuál de todas estas causas es la causante del malentendido de que ahora, finalmente, voy a ocuparme. Nuestro pasaje, que está en el Canto XIV, se inserta en una de las seis narraciones inventadas total o parcialmente por el muy astuto Odiseo. Esta narración ocupa exactamente 160 hexámetros de los cuales, por contexto, nos interesan los primeros, los versos 199-210. Algo más de contexto: en el Canto XIII, Homero nos cuenta cómo Odiseo es llevado a Ítaca por los feacios; cómo Atenea le sale al encuentro bajo la figura de un pastor tierno y delicado, como son los hijos de los reyes; cómo él, para congraciarse con dicho pastor, le inventa una narración acerca de su persona y de sus desgracias, y cómo, tras su revelación, Atenea le da indicaciones para llegar al establo de su porquero Eumeo. En los primeros 198 versos del Canto XIV, Odiseo llega al establo de Eumeo; por poco y los perros lo hacen pedazos, para mayor desgracia del buen Eumeo que sufre por la ya larga ausencia de su amo Odiseo, que quizás ha muerto, y por Telémaco, que se ha ido en busca de su padre.

Odiseo, magistralmente disfrazado por Atenea como un viejo mendigo, ante el excelente recibimiento que le hace el porquero, y su requerimiento de que le cuente sus cuitas, intenta ganarse un lugar en el corazón de su huésped con las tesis de que ha vagado mucho y miserablemente, y podría dar alguna noticia de Odiseo. El mendigo comienza su narración en los siguientes versos:

ἐκ μὲν Κρητᾶων γένος εὐχομαι εὐρειῶν, άνερος ἀφνειοῦ πάϊς· πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι	200
υἱὲς ἐνὶ μεγάρῳ ἡμὲν τράφον ἢ δ' ἐγένοντο γνήσιοι ἐξ ἀλόχου· ἐμὲ δ' ὠνητῆ τέκε μήτηρ παλλακίς, ἀλλά με ἴσον ἰθαιγενέεσσιν ἐτίμα Κάστῳρ Ὑλακίδης, τοῦ ἐγὼ γένος εὐχομαι εἶναι·	
ὄς τότ' ἐνὶ Κρήτεσσι θεὸς ὧς τίετο δῆμῳ ὄλβῳ τε πλούτῳ τε καὶ υἰάσι κυδαλίμοισιν.	205

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

ἀλλ' ἦ τοι τὸν κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι  
 εἰς Ἀΐδαο δόμους· τοὶ δὲ ζωὴν ἐδάσαντο  
 παῖδες ὑπέρθυμοι καὶ ἐπὶ κλήρους ἐβάλλοντο,  
 αὐτὰρ ἐμοὶ μάλα παῦρα δόσαν καὶ οἰκί' ἔνεμαν. 210

Dado que, durante el siglo XX, la traducción de Luis Segalá y Estalella valió como la mejor traducción española de la *Odisea*, cito su traducción de estos versos:

Por mi linaje, me precio de ser natural de la espaciosa Creta, donde tuve por padre a un varón opulento. Otros muchos hijos le nacieron también y se criaron en el palacio, todos legítimos, de su esposa, pero a mí me parió una mujer comprada, que fue su concubina; pero guardábame igual consideración que a sus hijos legítimos Cástor Hilácida, cuyo vástago me glorío de ser, y a quien honraban los cretenses como a un dios por su felicidad, por sus riquezas y por su gloriosa prole. *Cuando las Parcas de la muerte se lo llevaron a la morada de Hades*, sus hijos magnánimos partieron entre sí las riquezas, echando suertes sobre ellas, y me dieron muy poco, asignándome una casa.

16 El texto que nos interesa está marcado en griego, con negritas, y en español, con cursivas. Cualquiera puede notar en la traducción la ausencia del ἀλλ' ἦ τοι, y de φέρουσαι (o de ἔβαν, el verbo principal). ἀλλ' ἦ τοι puede considerarse como una fórmula homérica que aparece 19 veces en la *Odisea*, y 25 veces en la *Iliada*; en algunas ediciones, esta fórmula también aparece con la variante ἀλλ' ἦ μὴν. “En cualquier variante”, me comentaba el profesor Manfred Erren, “aquí no puedo entender más que un *aber leider*”, es decir, “pero desgraciadamente”, lo cual no está lejos de un literalísimo “pero muy ciertamente”, ante una afirmación triste por su contenido o por su contexto. Homero usa esta fórmula para reforzar una afirmación, como en nuestro verso, o para hacer énfasis en un imperativo, como en el Canto XII, verso 291; ahí, Odiseo les pide a sus compañeros que no se detengan en la isla del Sol, pero ellos están muy cansados, y Euríloco suplica, ἀλλ' ἦ τοι νῦν μὲν πειθόμεθα νυκτὶ μελαίνῃ / δόρπον θ' ὀπλίσόμεσθα, o sea, “mas, sin dudarle, ahora, a la negra noche cedamos / y aprestemos la cena”.



Volvamos a las traducciones españolas. El profesor José Luis Calvo rectifica un poco, tomando en cuenta el ἀλλά, y traduce “pero las Keres de la muerte se lo llevaron a las moradas de Hades”; aquí, igual que en la traducción anterior, el estudiante no sabe si “se lo llevaron” responde al aoristo ἔβαν, o al participio φέρουσαι, y puede sentir la ausencia del ἦ τοι. Homero hace énfasis en su afirmación; Odiseo quiere provocar la conmiseración del porquero mediante una descripción patética de sus desgracias; con este objetivo, Odiseo no lograría nada ante su interlocutor con un simple “pero”, ante el cual, Eumeo podría haber hecho un gesto y decir para sus adentros: no hay nada de sorprendente en que se haya muerto tu padre, esa es la suerte común de los mortales.

Por otra parte, tampoco se gana nada con un “sin embargo” en lugar del “pero”, como traduce el profesor Carlos García Gual: “Sin embargo, llegaron las Parcas y se lo llevaron a la mansión de Hades”. El porquero Eumeo pensaría lo mismo: esa es la suerte de los mortales, aunque tengan mucha propiedad, riqueza e hijos ilustres. Cabe advertir que en esta traducción de 2004 es notoria su semejanza con el texto de Aurelio Privitera (1984): “Ma vennero le dee della morte e lo portarono nelle case di Ade”; sin duda, las semejanzas pueden atribuirse al hecho de que ambos traductores tenían enfrente el mismo texto griego que, de acuerdo con las ediciones críticas, no tiene variantes. Por lo demás, en estas traducciones, para cualquiera es notoria la presencia del verbo ἔβαν –llegaron / vennero–, cuya presencia, como se hizo notar, no es clara en las traducciones anteriores, igual que en la de A. T. Murray, de 1919: “but the Fates of death bore him away to the house of Hades”.

Según vimos, en la traducción de Privitera y en la de Gual no sólo hace acto de presencia el participio φέρουσαι, sino también el aoristo ἔβαν: “llegaron las Parcas y se lo llevaron”; pero en estas traducciones es notoria, por una parte, la conjunción “y” que no está en griego, y por la otra, la coordinación de un aoristo con un participio, un recurso normal y efectivo en ciertas ocasiones, pero que aquí no funciona en el sentido de que no agrega algo extraordinario, digno de ἦ τοι. Nuestro buen porquero habría repetido lo mismo: “eso no me mueve ni me conmueve”.

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

Todos sabemos que, por naturaleza, βαίνω y φέρω pueden ser transitivos o intransitivos, y estamos de acuerdo en que, en nuestra oración, el sujeto de ἔβαν es κῆρες, y que κῆρες está modificado por φέρουσαι; pero, por lo visto, ahí se terminan los acuerdos. No cabe duda de que, en griego, lo más frecuente es el uso de βαίνω como intransitivo, y el de φέρω como transitivo; así, uno podría arriesgar una traducción literal: “mas ciertamente, las diosas de la muerte caminaron, llevándolo a la casa del Hades”. Sin embargo, nadie, con la mejor buena voluntad, queda satisfecho con este galimatías que, a no dudar, puede resultar del completo agrado de muchos. ¿Qué nos dice Homero con un ἔβαν intransitivo? ¿Quiere decir que, como en un cortejo, las diosas de la muerte fueron / caminaron / marcharon llevando hacia el Hades al alma del difunto? Podría ser. Sin embargo, nada de eso dice algo que llene las expectativas de un enunciado patético y reforzado mediante el ἄλλ’ ἦ τοι, “pero ciertamente”, con que empieza el verso; no dice algo que conmueva en serio al porquero Eumeo, y menos a nosotros, los lectores.

En 1997, trabajando este pasaje, Mario Giammarco propuso otra posibilidad de entenderlo: “ma le Parche di morte vennero a lui, per portarlo alle case dell’Ade”. Aquí, al hecho de que tampoco se dice nada nuevo, nada sorprendente, se añade el agravante de darle sentido de oración final a un participio de presente, algo poco ortodoxo. Revisando otras versiones, podemos leer la traducción francesa de Victor Bérard (1924): “mais les Parques de mort, l’ayant pris, l’emportèrent aux maisons de l’Hadès”, donde queda claro que βαίνω tiene valor transitivo (igual que φέρουσαι); que τόν funciona como ἀπὸ κοινοῦ —una especie de zeugma—, y que se invierten las funciones de los verbos: el participio griego funge como oración principal, y ἔβαν pasa como participio. Finalmente, citaré la bellísima versión de Voss, “Aber ihn führeten bald des Todes Schrecken in Ais’ / Schattenbehausung hinab”, y comentaré que, aunque, igual que las anteriores, no tomó en cuenta el ἦ τοι, parece que en “bald” que modifica al “führeten” hay que destacar el valor adverbial del participio φέρουσαι; dije “parece”, porque en la versión de Voss al verso paralelo de la *Iliada*, dicho adverbio no aparece.

Yo pienso que, para entender coherentemente el texto, hay que recurrir al uso de βαίνω como transitivo; cualquier gramática y cualquier diccionario, medianamente buenos, aprueban dicho uso, y no podía ser de otro modo: Homero no lo desconoce. En los versos 162-163 del Canto V de la *Iliada*, nos dice que el hijo de Tideo *hizo caer / derribó* de su carro *feamente* a ambos (hijos de Príamo): τοὺς ἀμφοτέρους ἐξ ἵππων Τυδέος υἱὸς / βῆσε κακῶς, y en los versos 106-109 del Canto IX, Néstor le recuerda a Agamenón: “*sacaste de la tienda / rapiñosamente* a la joven Briseida”: Βρισηΐδα κούρην / ἔβης κλισίηθεν ἀπούρας. En los usos homéricos es notorio que βαίνω, en una construcción, se acompaña de un adverbio (κακῶς) y en la otra, de un participio usado adverbialmente (ἀπούρας). Ello casi asegura que, en el verso de la *Odisea*, ἔβαν es transitivo, y que el participio φέρουσαι está usado adverbialmente.

La gramática de Kühner-Gerth, al exponer la “Doctrina del participio como expresión de circunstancias adverbiales de tiempo, causa y modo”, nos dice: “con verbos de movimiento, el participio φερόμενος, y φέρων usado intransitivamente, significan, *summo studio, maximo impetu*”. No habría que insistir en que βαίνω es un verbo de movimiento; si estamos de acuerdo en que, en nuestro verso, está usado como transitivo, no habrá reparo en aceptar que el participio φέρουσαι está usado como intransitivo, y con valor adverbial, modal en nuestro verso; es decir, significa algo equivalente a *maximo impetu*, algo así como “violentamente / súbitamente”, que es lo que decimos cuando creemos que alguien se muere antes de tiempo.

El verso de Homero cobra vida; el patetismo de Odiseo surte, o puede surtir efecto: “mas, sin duda prematuramente, las diosas de la muerte se lo llevaron a la casa del Hades”. Lo que significa el hecho de que dichas diosas se hayan llevado prematuramente al padre de Odiseo se explica a la luz de lo que el mismo Odiseo, en el Canto VII, decía dos o tres días antes al saludar a los príncipes de los feacios, dirigiéndose a la esposa del rey Alcínoo:

Arete, hija de Rexénor deiforme, a tu esposo  
y a tus rodillas yo llego, después de sufrir muchas cosas,  
y a estos comensales: ojalá les den ventura los dioses,

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

mientras vivan, y herede cada uno a sus hijos  
en su casa sus bienes y el honor que el pueblo le ha dado.

Aquí es claro que Odiseo les desea que no se mueran prematuramente, sino que en vida, en sus casas, personalmente, hereden sus bienes a sus hijos. Ahora se entiende el patetismo que Homero pone en la descripción que Odiseo hace de sus desgracias:

En estirpe, de la extensa Creta me precio de ser,  
hijo de un hombre muy rico; también muchos otros  
hijos a él le nacieron en casa y crecieron, legítimos  
de su esposa. La madre que a mi me parió era una esclava,  
su querida; mas igual que a sus hijos genuinos me quiso  
el Hilácida Cástor, de cuya estirpe me precio de ser;  
entre cretenses, otrora, en el pueblo era honrado cual dios,  
por su ventura, opulencia y, también, por sus hijos gloriosos.  
Mas, cierto, prematuramente, se lo llevaron las diosas fatales  
a la casa del Hades; y repartieron sus bienes aquéllos...

20 | Y ahora se entiende lo que sigue en la narración de Odiseo: sus hermanastros se repartieron los bienes echando suertes, porque su padre, al morir prematura o repentinamente, no había dejado testamento; y en dichas suertes, a él sólo le dieron una casa. Dado que su padre le guardaba igual consideración que a sus hijos legítimos, si hubiera hecho testamento, le habría dado algo más que una simple casa.

\*

Cambiamos de tema, pasemos bruscamente a la tesis de la habilidad retórica de Homero para decir cosas distintas con las mismas palabras, o con los mismos versos, en nuestro caso. Este asunto debe insertarse en el apartado de fórmulas y repeticiones homéricas. Hace años, platicando epistolarmente con mi amigo el Prof. Hans Josef Vermeer acerca de mis trabajos sobre la *Odisea*, le hablaba de estas repeticiones

y fórmulas, y le decía que, al leer de corrido la traducción, no son menos notorias que interesantes, ya que, si uno las examina una a una y en su contexto, resultan elegantes, variadas y oportunas, e incluso maliciosas y entretenidas. Mi cosmopolita amigo respondió, como de costumbre, a vuelta de correo:

“No sé si actualmente aún se entienden las múltiples repeticiones (que se dan en Homero). Ellas son algo típico de los relatos épicos. Algo semejante escuché en la India: se introducen muchas “fórmulas rítmicas ya hechas” donde es necesario, por razones métricas, o cuando el cantor tiene que reflexionar durante algunos segundos, sobre cómo debe o tiene que continuar su relato. Ello es fascinante cuando uno escucha; sin embargo, actualmente los poemas épicos ya no se escuchan, sino que uno los lee en traducciones, con los ojos, y, para esto, ya no se necesitan las repeticiones. Si uno las lee, adquieren otro sentido o, al menos, sin duda pierden su sentido original”.

De acuerdo con el Profesor Vermeer, cabría pensar en unas traducciones de Homero destinadas para lectores, en las cuales se eliminarían las fórmulas, y en otras, con las fórmulas, pensadas para que alguien las recite mientras otros escuchan. El Profesor Albrecht Dihle, en algún lugar de su Introducción a mi futura *Odisea*, escribe: “Hasta hoy en día, los niños a quienes se les vuelve a contar una historia agradable, atribuyen gran importancia al retorno de las mismas fórmulas y palabras, porque, como el público de los antiguos aedos, los niños son oyentes y no lectores”.

Para todo eso sirven las fórmulas y repeticiones que, en su origen, pueden atribuirse al origen oral de los poemas homéricos: la repetición de fórmulas, de versos y de pasajes enteros aliviaba la memoria de un cantante que así, de memoria, tenía que repetir las mismas narraciones, pero, en lo posible, con distintos términos, es decir, con diferentes fórmulas. Las repeticiones, entendiendo bajo este término fórmulas y versos, podrían clasificarse por el lugar que ocupan dentro del verso (al principio, en medio o al final); por su mayor o menor ajuste temático dentro de la narración; por su autenticidad, y por la finalidad que tienen: algunas

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

parecen ser aclaratorias; otras, ornamentales; otras, un tanto maliciosas, hablemos de ‘retóricas’, como la que ahora presento.

Se trata de dos versos del Canto II de la *Odisea*. Después de que en el Canto I, versos 374-379, el joven Telémaco ha sido animado y encorajinado por la diosa Atenea, para que expulse del palacio a los pretendientes, él va y les dice:

...salid de esta sala: aprestaos otros banquetes  
comiendo los bienes vuestros, turnando en las casas.  
Mas, si os parece que es más noble y más ventajoso  
esto, seguir perdiendo impunes de un hombre los víveres,  
pues devastadlos. Yo invocaré a los dioses siempre existentes,  
esperando que Zeus conceda que haya una acción de revancha.

Luego, ya en el Canto II, versos 81-88, Telémaco –en el Ágora de Ítaca– amplifica su mensaje con una eficacia retórica tal, que, según dice Homero,

..... la piedad tomó a todo el pueblo.  
Allí, todos los otros quietos estaban, y nadie atrevióse  
a responderle a Telémaco en duras palabras.

Y únicamente Antínoo –que era, con mucho, el mejor de los pretendientes, y según se nos informa después, estaba más interesado en la fortuna de Odiseo que en la mujer– se atrevió a responder:

¡Telémaco, altilocuente, indomable en coraje! ¡Qué has dicho  
avergonzándonos! Sin duda, deshonor querías atribuirnos.  
Mas los pretendientes aqueos no te son los culpables,  
sino tu madre,...

Penélope, pues, es la culpable de que los pretendientes se pasen los días y los años en el palacio de Odiseo, en sus salas. Penélope, viuda, rica y hermosa, debería haber vuelto a la casa de su padre, para que ahí la cortejaran, y para que su padre la entregara a quien más le ofreciera

a ella misma, o a él. Telémaco puede alegar razones, incluso culturalmente válidas, por las cuales no puede despedir a su madre: además de que tendría que pagar una gran multa por el despido, se trata de su madre, y es posible que su padre aún esté vivo (cf. 2.130-137); sin embargo, Antínoo tiene otras razones, y no menos válidas, para pedir que Penélope vuelva a su casa paterna; por cierto Atenea pensaba igual que Antínoo, y eso mismo le había aconsejado a Telémaco poco antes, en el Canto I, versos 275-7: pide a los pretendientes –le decía Atenea– que se vayan de aquí,

y a tu madre, si su corazón la incita a casarse,  
que vaya de vuelta al palacio de su padre muy poderoso;  
ellos prepararán su boda y le prestarán una dote.

Sin saber esto que Atenea le había aconsejado a Telémaco, Antínoo –en los siguientes versos de su intervención solitaria– dice lo mismo, y otras cosas. Esta respuesta de Antínoo a Telémaco, que va de los versos 85 al 128, podría resumirse de la siguiente manera: la culpable es tu madre (85-92); se inventó el cuento de tejer una tela, un sudario, para cuando se muera su suegro Laertes (93-102), se lo creímos, hasta que la sorprendimos deshilando por la noche lo que trabajaba de día (103-110); en síntesis, a la atenta invitación a que nos vayamos de tu casa, culpándonos de que devastamos tus bienes y con amenazas de venganza, los pretendientes pedimos algo bien fácil: “envía de regreso a tu madre, y pídele que ella se case / con quienquiera que ordene su padre, y a ella le agrade” (111-114). Si, inteligente y astuta como es, sigue de fastidiosa y rejega, pues seguiremos aquí, comiendo tus bienes y víveres, hasta que ella se case con alguno de nosotros (115-128). Difícilmente se podría argumentar con más sensatez. No obstante, Antínoo, además de sensato, similar a un dios (θεοειδής) y, junto con Eurímaco, jefe de los pretendientes, era un pícaro; oigamos cómo habla al principio de esta intervención (versos 87-92):

... los pretendientes aqueos no te son los culpables,  
sino tu madre, que más que ninguna conoce de astucias.

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

Pues ya es el tercer año –y el cuarto se irá con presteza–,  
 desde que ella en los pechos de los aqueos confunde las almas.  
 Da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas  
 enviando mensajes; pero su mente piensa otras cosas.

Los pretendientes debieron ser bastante indiscretos; es difícil saber de qué otro modo se había enterado Antínoo de que Penélope, enviando mensajitos, les hacía promesas a todos, a uno por uno, sin que los otros lo supieran: eso es lo que Homero nos sugiere al usar el adjetivo ἐκάστω. También es difícil saber lo que Antínoo pensaba que pensaba Penélope al retardar tanto su decisión; lo cierto es que le hace un reproche muy serio, tanto, que ya en la antigüedad corría el rumor de que la Penélope era una coqueta, por decir lo menos. Lo que leemos en la *Odisea* es que tenía muchísimos pretendientes; que uno de ellos, Eurímaco, superaba a todos en sus regalos, y que un tal Anfínomo era el que más le hacía gracia a Penélope con sus palabras, porque él tenía un ánimo noble.

Para ir a lo nuestro, es decir, a una de esas repeticiones que dijimos retóricas, interesan los últimos dos versos del parlamento anterior: Según Antínoo, Penélope “da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas / enviando mensajes; pero su mente piensa otras cosas”. Estos dos versos se repetirán literalmente en el Canto XIII, 380-381.

A la altura de este Canto, ya sabemos que Odiseo navegó por los siete mares y sufrió casi todas las de Caín. Los feacios lo han escoltado a su patria, y tras dejarlo con sus regalos en algún lugar de la isla, se volvieron a su país. Odiseo despierta, pero no reconoce su patria. Atenea –bajo la figura de un pastor– se le presenta y, a pregunta explícita de Odiseo, le informa que se encuentra en Ítaca. Después, ella se le muestra abiertamente y le dice que siempre ha estado con él y lo ha cuidado en todos sus trabajos; él se queja de que hasta ahora –después de que él ha sufrido tanto– se le presente en persona, como se le presentaba antaño, durante el sitio de Troya, y vuelve a preguntar si verdaderamente está en Ítaca, o si, mentirosa como él, únicamente lo engaña, para burlarse de él (versos 324-328).



Ante las quejas del hombre, Atenea responde con una especie de encomio de Odiseo (versos 330-332), y se pone a darle razones por las cuales no se había presentado en persona: por una parte, ella sabía que él iba a volver, y por la otra, debía ser prudente y respetuosa con su tío Posidón, el causante directo de los muchos males de Odiseo (versos 339-343); ante la pregunta de si realmente había llegado a su patria, ella disipa la niebla en que lo había cubierto y le señala cada uno de los lugares de Ítaca (versos 344-350). Entre el encomio que hace Atenea y las razones que da de su ausencia se insertan unos versos sobre los que habrá que volver más adelante.

Tras confirmar que se encuentra en Ítaca, en su tierra patria querida, Odiseo se emociona; invoca a las Ninfas y les promete ofrendas, si es que, con la ayuda de Atenea, sale victorioso en su lucha contra los enemigos que están en su casa. Ella promete su ayuda, y le sugiere esconder en un lugar seguro los regalos que, gracias a ella, le habían regalado los feacios. En seguida, los dos se sientan junto al tronco de un olivo, y se ponen a tramar la muerte de los pretendientes. Atenea tomó la palabra y dijo (versos 375-381):

Divino Laertiada, habilidoso Odiseo, considera  
 cómo pondrás tus manos sobre los pretendientes impúdicos,  
 los cuales ya tres años señorean en tu casa,  
 cortejando a tu esposa deiforme y ofreciendo regalos;  
 y ella, por tu retorno siempre gimiendo en el alma,  
 da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas  
 enviando mensajes, pero su mente piensa otras cosas.

Según parece, Penélope es el modelo de la esposa fiel. Como se ve, estos dos últimos versos son idénticos a los del Canto II; sin embargo, tienen un contexto diferente: en primer lugar, los versos que los preceden son distintos; luego, es distinto el interlocutor: aquí habla Atenea (allá hablaba Antínoo), y finalmente, dado que se trata de parlamentos, cabe pensar que su pronunciación fue distinta y se acompañó de ciertos ademanes y gestos –paralenguaje–: Antínoo hizo unos, y la diosa Atenea hizo otros. Haciendo a un lado el paralenguaje, que es mucho más

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

alado que las palabras, vale la pena examinar los otros dos detalles del contexto.

Comencemos por el primero: los versos precedentes son distintos, y cabe hablar de un contexto lingüístico o dialéctico; así, de los versos que están antes de estos dos versos en el Canto II, hay que decir que exponen la tesis de Antínoo, a saber, la culpable es tu madre, ya es el tercer año “desde que ella en los pechos de los aqueos confunde las almas”; en seguida, los dos versos son la argumentación: la culpable es tu madre, confunde los pechos de los aqueos: “da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas / enviando mensajes...” En el Canto XIII, el griego del verso inmediatamente anterior, no es muy claro: ἡ δὲ σὸν αἰεὶ νόστον ὀδυρομένη κατὰ θυμὸν. Aquí, una traducción ingenua y literal puede ser la que propusimos: “ella, por tu retorno siempre gimiendo en el alma”. No dudo de que voy a parecer morbosamente malicioso, pero vale apuntar que gramaticalmente no puede uno negar que un participio –ὀδυρομένη, en nuestro verso–, aunque no tenga alguna de las partículas que lo definen como estrictamente concesivo (καί, καίπερ, ὅμως), puede tener valor concesivo. Dado el caso, el verso cobraría un matiz algo distinto: “y ella, aunque siempre gime en el alma por tu retorno,” ...

26 | En cuanto al otro detalle, uno debe considerar seriamente que aquí habla Atenea, la diosa protectora de Odiseo, quizá enamorada de él. Si, anacrónicamente, le diéramos a leer a Penélope una *Odisea* y, luego, le preguntáramos qué piensa de su hijo y de dicha diosa, tal vez diría que, con esos amigos, para qué quiere otros enemigos. Todos saben que Telémaco padece un poco de metrofobia, pero eso no viene al caso; Atenea, si no está enamorada de Odiseo, por lo menos da esa impresión; en el mismo libro XIII, por ejemplo, avisándole a Odiseo que lo va a transformar en un despreciable anciano digno de miedo, dice (verso 401): “estropearé tus ojos que son, como siempre, hermosísimos”. Por la otra parte, algo de sus sentimientos hacia Penélope puede deducirse de los versos 14-23 del Canto XV, donde incita a Telémaco a volver a Ítaca; quizá valga la pena recordar algo de su parlamento:

¡Ea! A Menelao, el de grito potente, apremia al instante  
a despedirte, que a tu intachable madre aún encuentres en casa.

Pues hoy, su padre y hermanos le piden casarse  
 con Eurímaco, el cual, en efecto, supera en regalos  
 a los pretendientes, a todos, pues él aumentaba su dote;  
 no sea que ella, a despecho tuyo, de la casa se lleve tu hacienda.  
 Pues sabes cómo es el ánimo en el pecho de una mujer:  
 desea acrecer la casa de quien la desposa;  
 de sus primeros hijos, ella, y del caro marido  
 difunto, ya no hace memoria, ni de ellos pregunta.

Aquí, cualquiera nota que algo no está bien, y que, ante la diosa, Penélope no gozaba de muy buena fama. En contra de esta lectura, alguien puede hacer la observación de que la diosa comienza su discurso calificando a Penélope de “intachable” (ἀμόνονα); al respecto, vale decir que aquí, el hablar de “la intachable Penélope”, en lugar de hablar bien de Penélope, o de los buenos sentimientos de Atenea hacia ella, más bien complica las cosas: ¿Cómo afirmar que una mujer es intachable, y luego, temer que se robe de la casa todo lo que era del exesposo y de su hijo Telémaco? Como una ironía, cabe pensar que Atenea le diga “intachable” a Penélope, y si sabía de las poco buenas relaciones del hijo con su madre, quizá sólo le jugaba una broma. Paralelamente, uno puede observar cómo califica a Penélope en los versos del Canto XIII; la califica como “deiforme” (ἀντιθέην), para decir en seguida: pero aunque ella siempre gime por tu retorno, “da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas, / enviando mensajes”.

Decía, al comenzar este análisis, que podría yo parecer morbosamente malicioso; sin embargo, parece que ya otros, desde la antigüedad, sospecharon algo semejante; de éstos, algunos pudieron haberse regodeado en las coqueterías de Penélope, esas de que hablan Apolodoro e Higino; y otros, para conservar su aureola de esposa fiel, pudieron introducir en nuestro Canto los versos 333-338, sobre los que dije que volvería:

Sin duda, otro varón que ha vagado, llegando, con gusto  
 se habría apresurado a ver a sus hijos y esposa en su casa;  
 mas a ti, ni saber ni indagar te resulta agradable,

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

antes de poner a prueba a tu esposa, la cual, simplemente,  
en tu palacio se encuentra, y para ella, siempre infelices  
se consumen los días y las noches, vertiendo sus lágrimas.

Pensemos en la buena intención que le dictó estos versos a un interpolador. En mi opinión, como ya se apuntaba, mediante la inclusión de esos versos se quería hacer énfasis en la fidelidad de Penélope, y pienso que el objetivo se logró: tras la lectura de este parlamento, hay que ser mucho muy morbosos para interpretar como concesivo el participio ὀδυρομένη del verso 379, y para pensar que Atenea, mediante estos versos, pone a Odiseo en guardia contra los pensamientos de su esposa. Tras la posible interpolación, nuestros versos son un encomio:

... ella, por tu retorno siempre gimiendo en el alma,  
da esperanzas a todos, y a cada hombre le hace promesas  
enviando mensajes, pero su mente piensa otras cosas.

Sin embargo, Aristarco sospechó de aquellos versos, y los quitó de la *Odisea*, argumentando que están en contradicción con otros, y que Odiseo jamás pone a prueba a Penélope. En cuanto a los versos contradictorios de que hablaba Aristarco, volveremos en seguida; en cuanto a si Odiseo pone a prueba, o no, a Penélope, depende de cómo se entienda el verbo ἐρεθίζω (irritar, provocar, poner a prueba) en el verso 45 del Canto XIX donde, al anochecer, Odiseo le dice a Telémaco:

... tú vete a dormirte, y yo acá esperaré,  
para probar a las siervas, todavía más, y a tu madre;  
ella va a preguntarme, gimiendo, acerca de todas las cosas.

Si Odiseo pone a prueba, o no, a Penélope, depende, también, de la mayor o menor malicia que haya en las respuestas que él da, en este Canto XIX, a las preguntas de Penélope; cualquiera sabe que quien dice o responde algo, espera ver, por las reacciones, el ánimo del que pregunta. Sin embargo, independientemente de si pone a prueba, o

no, a Penélope, ya para terminar, vale preguntarse qué entendió Odiseo, el destinatario del mensaje, con estos versos; y eso, lo que entendió, puede interpretarse a la luz de lo que él le dijo a Atenea en los versos siguientes (382-385):

Respondiéndole, dijo el ingenioso Odiseo:

“¡Ay! Sin duda estaba yo a punto de perecer en la sala  
con la mísera suerte de Agamenón el hijo de Atreo,  
si no me hubieras dicho, diosa, todo conforme a lo justo”.

Todos sabemos que Clitemnestra fue la esposa de Agamenón, y que, cuando éste volvió a su casa después de la guerra de Troya, fue asesinado por Egisto, en colaboración con Clitemnestra, que se había hecho amante de Egisto. Éstos son los versos que, según Aristarco, son contradictorios con los versos que consideraba interpolados. Cómo es posible, pensaría Aristarco, que después de que le dicen que su mujer está en su casa llorando por su ausencia, él salga con esta respuesta; esta respuesta sólo se explica porque nuestros dos versos están en el sentido claro en que los dijo Antínoo, y Atenea está previniendo a Odiseo acerca de los pensamientos de Penélope / Clitemnestra. Karl Friedrich Ameis, al aludir a esta exclamación de Odiseo, habla de una respuesta asombrosa, “überraschte Antwort”. Y en efecto, uno se pregunta: “¿cómo olvidó el poeta, cómo olvidó Atenea, cómo olvidó Odiseo que en el Canto XI, versos 177-183, en su visita al inframundo, su madre, a pregunta expresa de él, le había dicho que su esposa permanecía fidelísima, como siempre?” Terminamos recordando aquellos versos de Odiseo:

Dime, de mi legítima esposa el querer y el pensar,  
si permanece con su hijo y firmemente cuida de todo,  
o ya la ha desposado alguno, el mejor de los hombres aqueos.  
Así dije, y mi honorable madre respondió de inmediato:  
“Desde luego, aquélla permanece con ánimo firme  
en tu palacio; y para ella, siempre infelices  
se consumen los días y las noches, vertiendo sus lágrimas”.

PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA

Y aquí podrían añadirse los versos 444-446 del mismo Canto XI, donde el mismo Agamenón le dice a Odiseo que no tema nada de Penélope. Cada uno de ustedes puede sacar sus conclusiones, a sabiendas de que, en estos versos repetidos, muchos han hablado de la habilidad de Homero para decir cosas distintas mediante las mismas palabras.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Las fuentes utilizadas para este texto fueron: HOMERI ODYSSEA, recognovit Peter von der Muehll, Stutgardiae et Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXLV, editio stereotypa editionis tertiae, MCMLXII, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. *Lexikon Homericum*, edidit H. Ebeling, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuch-handlung, 1966 (veranstalteter Nachdruck der 1. Auflage Leipzig 1885). Eduard Bornemann, *Griechische Grammatik* (unter Mitwirkung von Ernst Risch), Frankfurt am Main-Berlin-München, Verlag Moritz Diesterweg, 2 Aufl., 1978. Raphael Kühner und Friedrich Blass, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache* (erster Teil, 2 Bände: elementar- und Formenlehre), Hannover, Verlag Hahnsche Buchhandlung, 1978 (unveränderter reprografischer Nachdruck der 3. Auflage, Hannover und Leipzig 1890). Raphael Kühner und Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache* (zweiter Teil, 2 Bände: Satzlehre), Hannover, Verlag Hahnsche Buchhandlung, 1976 (unveränderter reprografischer Nachdruck der 3. Auflage, Hannover und Leipzig 1898). D. B. Monro, *Homeric Grammar*, 1998, London, Bristol Classical Press (facsimile reprint of the Oxford University Press second edition, 1891). Karl Friedrich Ameis, *Anhang zu Homers Odyssee*, I. Heft (Erläuterungen zu Gesang I-VI), vierte berichtigte Auflage besorgt von Hentze C., Leipzig, Teubner, 1890. Karl Friedrich Ameis, *Anhang zu Homers Odyssee*, II. Heft (Erläuterungen zu Gesang VII-XII), dritte umgearbeitete Auflage besorgt von Hentze C., Leipzig, Teubner, 1889. Karl Friedrich Ameis, *Anhang zu Homers Odyssee*, III. Heft (Erläuterungen zu Gesang XIII-XVIII), dritte umgearbeitete Auflage besorgt von Hentze C., Leipzig, Teubner, 1895. Karl Friedrich Ameis, *Anhang zu Homers Odyssee*, IV. Heft (Erläuterungen zu Gesang XIX-XXIV), dritte umgearbeitete Auflage besorgt von Hentze C., Leipzig, Teubner, 1900. Karl Friedrich Ameis, *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt von*, 1. Band, 2. Heft, Gesang VII-XII, zwölfte Auflage bearbeitet von C. Hentze (unveränderter anastatischer Nachdruck der 11. Auflage), Leipzig-Berlin, Teubner, 1922. Karl Friedrich Ameis und Carl Hentze, *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt von*, 1. Band, 1. Heft, Gesang I-VI, dreizehnte Auflage bearbeitet von Paul Cauer, Leipzig-Berlin, Teubner, 1920. *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt von*, 2. Band, 1. Heft, Gesang XIII-XVIII, neunte Auflage bearbeitet von Paul Cauer, Leipzig-Berlin, Teubner, 1928. *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt von*, 2. Band, 2. Heft, Gesang XIX-XXIV, zehnte Auflage bearbeitet von Paul Cauer, Leipzig-Berlin, Teubner, 1928. Alfred Heubeck, Stephanie West, J. B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, 1988, Oxford, Clarendon Press, (Volume I: Introduction and books I-VIII). Alfred Heubeck, Arie Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, 1989, Oxford, Clarendon Press, (Volume II: books IX-XVI). Joseph Russo, Manuel Fernández-Galiano, Alfred Heubeck, *A Commentary on Homer's Odyssey*, 1992, Oxford, Clarendon Press, (Volume III: books XVII-XXIV). Homer, *Ilias · Odyssee*, in der Übertragung von Johann Heinrich Voß, Düsseldorf, Albatros Verlag 2003 (nach dem Text der Erstausgabe, Ilias Hamburg 1793, Odyssee Hamburg 1781). Homero, *Odisea*, o sean *Los trabajos de Ulises*, 1837, México, impreso por M. Arévalo en la oficina de Galván; en metro castellano, por Mariano Esparza. Homero, *La Odisea*, 1910,

AMBIGÜIDADES Y MALENTENDIDOS EN LA *ODISEA* DE HOMERO

Barcelona, editorial Bruguera, traducción de Luis Segalá Estalella, (9a. ed. 1976). *Homers Odyssey*, 1995, London, Harvard University Press, with an English translation by Augustus Taber Murray, revised by G. E. Dimock, (first published 1919). *L'Odyssee* "Poésie homérique", 1972 (huitième tirage), Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", texte établi et traduit par Victor Bérard (première édition, 1924). Omero, *Odisea*, 1981-1986, Verona, Arnoldo Mondadori Editore, traduzione di G. Aurelio Privitera. Homero, *Odisea*, 1988, Madrid, Ediciones Cátedra, edición y traducción de José Luis Calvo. Omero, *Iliade-Odissea*, 1997, Roma, Grandi Tascabili Economici (edizione integrale con testo greco a fronte), a cura di Mario Giammarco, introduzione di Antonio Aloni. Homero, *Odisea*, 2004, Madrid, Alianza editorial (Clásicos de Grecia y Roma), trad. y pról. de Carlos García Gual. Albrecht Dihle, *Griechische Literatur Geschichte*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1967; Dihle, "Hellas und der Orient (Phasen wechselseitiger Rezeption)", Berlin - New York, Walter Gruyter, (Julius-Wellhausen-Vorlesung), 2009. Hartmut Erbse, *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*, Berlin-New York, Walter Gruyter, 1972. Herwig Goergemanns (Hrsg.), *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Band 1: *Archaische Periode*, Herausgegeben von Joachim Latacz, Stuttgart, Philipp Reclam, 1991. Albert Haake, *Der Besitz und sein Wert in homerischen Zeitalter*, 1872, Berlin, K. Pädagogium. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (from the beginnings to the end of the Hellenistic age), 1968, Oxford University Press. Raoul Schrott, *Homers Heimat (der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe)*, 2008, München, Carl Hanser Verlag. Monika Schuol, "Zur Überlieferung homerischer Epen vor dem Hintergrund altanatolischer Traditionen", en *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Herausgegeben von Monika Schuol, Udo Hartmann, Andreas Luther, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 331-362.

©ITAM Derechos Reservados.

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



# NIHILISMO Y ARTE DE LA VIDA. ENTRE MONTAIGNE Y NIETZSCHE

---

*Herbert Frey\**

RESUMEN: Nihilismo: falta de objetivo, de respuesta al por qué. En Nietzsche, el proceso violento de destrucción se transforma en una postura afirmativa, en arte de vida. El filósofo interioriza la influencia de Turguéniev y Dostoievsky, regresa a una comprensión del mundo pre-cristiana y propone la autocreación del hombre; encuentra en Montaigne su principal fuente de inspiración.



ABSTRACT: Nihilism is devoid of objective and purpose. In Nietzsche's work, the violent process of destruction transforms into a positive stance, the art of living. He incorporates Turguev and Dostoyevsky's influence, reverts back to the pre-Christian perception of the world, and promotes man's self-creation. Montaigne is his primary source of inspiration.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche, Montaigne, nihilismo, arte de vida, auto-afirmación.

KEY WORDS: Nietzsche, Montaigne, nihilism, art of living, self-affirmation.

RECEPCIÓN: 18 de enero de 2011.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## NIHILISMO Y ARTE DE LA VIDA. ENTRE MONTAIGNE Y NIETZSCHE

Con el transcurrir del tiempo, la humanidad ha tenido que soportar por parte de la ciencia dos grandes ofensas a su cándido amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra tierra no es el centro del universo, sino sólo una minúscula partícula dentro de un sistema universal prácticamente inimaginable en su magnitud. Para nosotros, esta ofensa está vinculada con el nombre de Copérnico, aunque ya antes la ciencia alejandrina había proclamado algo similar. La segunda, cuando la investigación biológica destruyó la aparente superioridad del hombre dentro de la creación, remitió su origen al reino animal e hizo patente la insoslayable animalidad de su naturaleza. Bajo la influencia de Charles Darwin, Alfred R. Wallace y sus antecesores, este cambio de valores se ha consumado en nuestros días no sin la vigorosa resistencia de nuestros contemporáneos. Pero el afán humano de grandeza habrá de experimentar la tercera y más sensible de sus ofensas a través de la actual investigación psicológica, que pretende demostrarle al Yo que no es dueño y señor ni siquiera de sí mismo, sino que permanece sujeto a los indicios corporales de lo que sucede inconscientemente en su vida interior.<sup>1</sup>

Sigmund Freud hizo este planteamiento en las conferencias introductorias al psicoanálisis, llevadas a cabo entre 1915 y 1917, en una Viena cuyo brillo amenazaba con apagarse por el declive de la monarquía danubiana como centro del espíritu. Freud describía en este contexto,

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1969, Frankfurt, Fischer, Studienausgabe Band 1, p. 283.

HERBERT FREY

el derrumbe de una visión tradicional del mundo que había imperado en Occidente durante dos mil años y que había sido socavada en sus cimientos por los avances de la ciencia, pero también por el proceso de la Ilustración europea.

En los años ochenta del siglo XIX, Nietzsche había diagnosticado este proceso como el ascenso del nihilismo:

Describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Lo puedo describir, porque aquí está ocurriendo algo inevitable –los signos de ello están por todas partes, pero todavía faltan los ojos para verlos. Ni elogio ni censura que venga; creo que está en curso una de las mayores crisis, un momento de la más profunda autorreflexión del hombre; si éste logra recuperarse de ella, si logra dominar esta crisis, es una cuestión de fortaleza: es posible [...] a modo de prueba, el hombre moderno cree unas veces en un valor, otras veces en otro, y luego los desecha [...] Pero por fin se atreve a una crítica de los valores en general; descubre su origen; descubre lo suficiente como para no creer más en ningún valor; ahí está el *pathos*, el nuevo estremecimiento [...] Lo que aquí describo, es la historia de los próximos dos siglos.<sup>2</sup>

36

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche coincide por adelantado con las tesis de Freud. “Desde Copérnico, el hombre parece haber caído sobre un plano inclinado –de ahí en adelante se aleja rodando cada vez con mayor velocidad del centro– ¿hacia dónde? ¿hacia la nada? ¿hacia el sentir taladrante de su propia nada?”<sup>3</sup>

La nada, la destrucción, el no ser son las metáforas centrales del nihilismo. Nietzsche lo calificó como el más inquietante de los huéspedes, y los literatos del fin del mundo lo dibujaron como un fantasma, como si el nihilismo fuera a significar el fin de todas las cosas.

Pero continuemos con Nietzsche. El filósofo alemán destacó una característica fundamental del nihilismo, sin que ésta agotara sus diversos significados. En los fragmentos póstumos de los años ochenta,

<sup>2</sup>Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, 1980, München, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, dtv [KSA]: 12 Nov. 1887-Marzo 1888, 11 [119], pp. 56-7.

<sup>3</sup>KSA 5, GM §25, p. 404.

Nietzsche dio la siguiente definición: “Nihilismo: falta el objetivo; falta la respuesta al porqué. ¿Qué significa nihilismo? –Que los valores supremos se desvalorizan [...] éste alcanza su máximo de energía relativa como violenta fuerza de destrucción: como nihilismo activo”.<sup>4</sup>

Esta descripción del nihilismo como proceso violento de destrucción, de aniquilamiento de lo tradicional y de la costumbre; esta caricatura y fantasma de un concepto sigue errando hoy todavía por los pasillos de la filosofía. El nihilismo es para la filosofía lo que el demonio es para la Iglesia católica. En su libro de ensayos *El hombre rebelde*, Albert Camus también parece reafirmar esta interpretación del nihilismo cuando cita a Nietzsche. “Para erigir un nuevo santuario, hay que destruir un santuario; ésta es la ley”. En su opinión, el que pretende ser creador en el bien y en el mal, primero tiene que ser destructor y romper valores. “Es decir, el sumo mal corresponde al sumo bien, pero el sumo bien es creador”.<sup>5</sup>

Aunque posteriormente asumió una posición afirmativa frente al nihilismo, en su apreciación catastrófica Nietzsche es obviamente un hijo de su tiempo. Como lo han demostrado investigaciones recientes, Nietzsche bosquejó su concepto de nihilismo en los años ochenta y lo desarrolló siguiendo a algunos literatos rusos. Las novelas de Turguénev y Dostoyevski jugaron en este aspecto un papel central. Bazárov, el héroe de *Padres e hijos* de Turguénev, representa a un tipo de nihilista que no se conforma con decir no, sino que quiere destruir y reformar cualquier tipo de autoridad.

Otra fuente importante de la que Nietzsche abrevó para su concepto de nihilismo fueron las novelas de Dostoyevski, al que conoció en los años 1886-87. De manera confiable se ha podido documentar que leyó *Humillados y ofendidos*, *Memorias del subsuelo* y *Los endemoniados*, de los cuales inclusive hizo apuntes. Su acercamiento con *El idiota* se introdujo en su propia estilización de la imagen de Cristo. Aparte de estas obras, sin embargo, no hay certeza de que Nietzsche haya leído también *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamazov*.

<sup>4</sup>KSA 12, Otoño de 1887, 9 [35], p. 350-1.

<sup>5</sup>Albert Camus, *El hombre rebelde*, 1953, p. 56.

HERBERT FREY

En todo caso está claro que Nietzsche encontró en Dostoyevski a uno de sus últimos hermanos antagónicos. Estaba impresionado por la delicadeza psicológica de las obras de Dostoyevski y lo alababa como “el único psicólogo [...] del que he tenido algo que aprender: es uno de los encuentros más afortunados de mi vida”.<sup>6</sup>

Nietzsche y Dostoyevski, qué lejanía y cuánta cercanía. Ambos coinciden en el peso que le atribuyen a la “Muerte de Dios” y al “ya no poder creer” en el análisis de la desesperación contemporánea. Están de acuerdo en que con la “Muerte de Dios” se ha iniciado la época de la transvalorización de todos los valores; la época del “más allá del bien y del mal”; pero también la época en la cual el hombre, ahora único responsable de sí mismo, cae en el peligro de una desesperación antes inimaginable, dispuesto, según el caso, al homicidio o al suicidio; y, no de manera inconsciente, sino en pleno proceso de reflexión sobre la nueva libertad y los límites desaparecidos. Cada uno de los héroes de Dostoyevski es un hermano del superhombre, un hombre-dios al borde de la nada. Y sin embargo... qué diferencia. Por un lado, la esperanza de Dostoyevski en un especulativo Viernes Santo y en la renovación de la religión en el alma rusa; y por otro, la voluntad de Nietzsche de encontrar a través de todas las etapas del nihilismo no el regreso a la religión, sino la inédita afirmación de la existencia sin un dios.

Como nadie antes que él en la historia de la filosofía occidental, Nietzsche descubrió la relación que existía entre la interpretación de la historia a través del cristianismo y el surgimiento del nihilismo; y también fue uno de los primeros en comprender que, como representante del monoteísmo europeo, el cristianismo tenía que ser destruido para poder emprender una rehabilitación de la sensualidad, una reapropiación del mundo, el restablecimiento de una relación afirmativa con el universo que el monoteísmo había destruido.

La pregunta con la cual Nietzsche expone todas las interrogantes de la filosofía de un modo radicalmente moderno, es la pregunta sobre el sentido. Es el primero en utilizar literalmente la fórmula sobre el sentido de la vida; de este modo, el valor de la vida se convierte en uno de

<sup>6</sup> KSA 6, GD §45, p. 147.

los temas centrales de su filosofía. En dos obras innovadoras, una sobre la Ilustración europea y otra titulada *Poder y decisión*, Panajotis Kondylis definió al nihilismo de la siguiente forma: “El nihilismo es la tesis de la carencia objetiva de valor y de sentido del mundo y del hombre”.<sup>7</sup>

Con ello, empero, no quería decir que no podían existir creaciones de valor y de sentido, sino sólo que las propiedades de valor del mundo y del hombre no estaban fundamentadas en sí mismas, sino en valoraciones subjetivas de los seres humanos. En este sentido, ya la Ilustración francesa había anticipado aspectos sustanciales del nihilismo nietzscheano. Porque el eje principal de la Ilustración era emancipar a la razón y a la sensualidad de autoridades irracionales y, con ello, arrebatárles el poder sobre la vida humana. Según Kondylis, el nihilismo de la Ilustración consistía en “llevar a cabo de una manera incesante y sin valorizaciones la rehabilitación de la sensualidad”.<sup>8</sup>

Nietzsche subraya un momento sustancial del nihilismo: la comprensión de que no existen valores objetivos absolutos que hayan sido creados por un poder sobrenatural. Entiende así el carácter subjetivo de todas las creaciones de valor. Con ello, sin embargo, la interpretación subjetiva del hombre se convierte en una instancia que decide sobre el valor o no valor de la existencia; la simple voluntad práctica se torna en la generadora de todos los valores. Frente a una tradición que negaba y reprimía lo existente, el mundo y los instintos, Nietzsche fijó su postulado de la “transvalorización de todos los valores”.

Nietzsche fue uno de los primeros en reconocer con plena conciencia la relación entre cristianismo y nihilismo, porque su nihilismo activo era tan sólo el último estadio de un proceso que tenía su fundamento en la historia de Occidente. El nihilismo tenía su origen —y con ello atribuía Nietzsche al cristianismo la invención del nihilismo— en la creación e imaginación de aquel Dios único del monoteísmo, representado por la tradición judeo-cristiana, que devaluó al mundo como cosmos y como orden, y que desplazó hacia un más allá el único sentido y valor

<sup>7</sup> Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 1986, München/Stuttgart, dtv/Klett Cotta (M u. E, p. 124).

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p.490.

HERBERT FREY

de la existencia y del mundo. Nietzsche hablaba de una transvalorización de todos los valores, para regresar al mundo tal y como éste había existido antes de la invención y el establecimiento del monoteísmo. Sólo después de la separación entre Dios y el mundo este último podía parecer sin sentido, en tanto que el antiguo cosmos de griegos y romanos era divino en sí mismo. El nihilismo del judaísmo, y más tarde del cristianismo, consistía en despojar al mundo de su divinidad, y en demonizar y denunciar todos los impulsos de la carne y la sensualidad.

Nietzsche entendía a la religión monoteísta como nihilista precisamente porque había construido un sentido que se basaba en valoraciones puramente ficticias y, sólo a causa de ello, la destrucción de este sentido imaginario podía aparecer como nihilismo.

“Ha llegado el momento —expone Nietzsche en sus escritos póstumos de los años ochenta— en que tenemos que pagar por haber sido cristianos durante dos milenios: perdemos el eje gravitacional que nos permitía vivir [...] Nos precipitamos repentinamente hacia los valores opuestos, con la misma carga de energía que generó una sobrevaloración tan extrema del hombre en el hombre”.<sup>9</sup>

Precisamente por el hecho de que se había derrumbado una interpretación del mundo que hasta entonces había valido como absoluta, parecía que ahí en adelante ninguna otra interpretación del mundo fuera posible:

El nihilismo aparece ahora no porque el disgusto en torno de la existencia fuese mayor que antes, sino porque en general uno se ha vuelto receloso de que pueda haber un ‘sentido’ en la desgracia, en la existencia misma. Una interpretación feneció, pero como era la única posible, parecía entonces que la existencia no tendría ningún sentido, como si todo fuese en vano.<sup>10</sup>

Que los mismos hombres eran los creadores de este Dios que ahora ya no tenía validez, se desprende de la siguiente cita de Nietzsche: “¡Qué

<sup>9</sup> KSA, 13, p. 69.

<sup>10</sup> KSA 12, p. 212.



maravilla!: El dios que alguna vez crearon de la nada, ahora se ha transformado para ellos en nada”.<sup>11</sup> Entendía que la tradición del monoteísmo, nacida del judaísmo, producía una ficción al crear a aquel Dios Todopoderoso que prometía un sentido a la vida humana, siempre y cuando uno se sometiera a sus exigencias y mandatos. En esta construcción, Dios mismo era el que colocaba al hombre en el centro de su creación y quien velaba permanentemente por el bienestar de su creatura. Según el mito, este Dios se habría revelado a los hombres y les habría dado sus mandamientos eternos y absolutos, generando así una sacralización de la moral. La obediencia a Dios y a sus mandatos divinos era una exigencia, al tiempo que el pensamiento humano autónomo era estigmatizado como un pecado. En este orden del mundo, la soberbia y la lujuria eran pecados mortales porque implicaban que el hombre podía juzgar por sí mismo sobre el bien y el mal, y porque su apetito por el placer carnal lo ataba demasiado a la tierra como para poder lograr en ella su realización. El hombre sólo podía encontrar la bienaventuranza eterna en el más allá si se sometía a la imaginaria voluntad divina.

En uno de los pasajes más famosos del legado, el *Lenzer Heide Fragment* del 10 de junio de 1887, Nietzsche formuló bajo el título “El nihilismo europeo”, una de la explicaciones más concisas sobre la creación de sentido cristiana y el nihilismo que derivó de ella.

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis moral cristiana?

1. Proporcionó al hombre un valor absoluto, en contraste con su pequeñez y contingencia en el incesante curso del nacer y el perecer.

2. Sirvió a los defensores de Dios, ya que al conferir al mundo un carácter de perfección pese al sufrimiento y a la desgracia –incluida aquella libertad– el mal parecía tener un sentido pleno.

3. Estableció una sabiduría en torno de valores absolutos [...]; impidió que el hombre, como hombre, se despreciara; que tomara partido contra la vida; que desesperara ante el conocimiento: era un medio de subsistencia; en suma: la moral era el gran antídoto contra el nihilismo práctico y teórico”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> KSA 11, p. 403.

<sup>12</sup> KSA 12, p. 211.

HERBERT FREY

En el apartado diez del *Lenzer Heide Fragment*, Nietzsche se refirió por último a la pretensión del cristianismo de crear un sentido para los humillados y ofendidos, como los habría denominado Dostoyevski:

10. La moral protegió a los desventurados del nihilismo, en tanto que atribuyó a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo incluyó en un orden que no concordaba con el poder y la jerarquía terrenales: predicaba resignación, sumisión, etc. En caso de que la fe en esta moral se derrumbara, los desventurados ya no encontrarían consuelo y perecerían.<sup>13</sup>

Hans Blumenberg, uno de los historiadores de las ideas más importantes de la Alemania de la posguerra, concordaba con Nietzsche en que se podía encontrar una estrecha relación entre el nihilismo y la historia del cristianismo. En su trascendente obra *La legitimidad de la Época Moderna*, llega a la conclusión de que ésta no dispone de medios para responder en forma adecuada a las grandes preguntas sobre Dios y el mundo heredadas de la Edad Media. No es posible llenar adecuadamente el horizonte de interrogantes heredado del medioevo cristiano. Entonces, surge la pregunta de cómo el hombre moderno puede superar esta situación histórica por sí mismo y reconciliado con el mundo. Blumenberg da a ello una respuesta original. Primero, constata que el cristianismo “introdujo nuevos planteamientos dentro del marco de las afirmaciones posibles y deseables sobre el mundo y el hombre”.<sup>14</sup>

A estas creaciones de sentido pertenecen, por ejemplo, el enaltecimiento del hombre como rey y centro del mundo, la garantía de la participación de Dios en la suerte y el destino del hombre, y la revaloración del mundo como una creación cuidadosamente supervisada.

Para Blumenberg, sin embargo, estas interpretaciones del cristianismo son definiciones inapropiadas de la realidad. En cualquier caso, a lo largo de los siglos nos hemos acostumbrado tanto a las desmedidas creaciones de sentido del cristianismo, que con la desaparición de éste no desaparecen necesariamente al mismo tiempo sus respuestas.

<sup>13</sup> KSA 12, p. 215.

<sup>14</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1988, Frankfurt, Suhrkamp, p. 74.

De esta manera, los deseos y las esperanzas heredados parecen justificarse como algo natural. Sin embargo, en realidad fueron creados por el cristianismo y, por lo tanto, no se pueden justificar. El abdicante cristianismo hereda una necesidad de sentido tan inmensa como imposible de cubrir. Blumenberg habla de la “indigencia de una conciencia, primero sobredimensionada por las grandes preguntas y expectativas, y luego defraudada”.<sup>15</sup>

La reivindicación absoluta de sentido de esta conciencia carece de razón, porque le exige a la realidad algo que es incapaz de dar. En estas circunstancias, el manejo adecuado para tal situación es única y exclusivamente el intento de desmontarlo. Esto sólo es posible mediante la disminución y moderación de la valoración del sentido.

En su innovador libro, Blumenberg ve en las ciencias naturales modernas sobre todo un recurso con cuya ayuda el hombre podría mantener a distancia y bajo control a la omnipotente naturaleza. Por el contrario, en *La génesis del mundo copernicano*, el autor destaca el otro lado del desarrollo de estas ciencias, es decir, que las ciencias naturales no sólo son un medio para domesticar a las fuerzas superiores de la naturaleza: también muestran con toda claridad el grado apabullante en que estas fuerzas no son domesticables.<sup>16</sup>

El eje rector de *La génesis del mundo copernicano* es el descubrimiento de una naturaleza omnipotente mediante de la investigación de las ciencias naturales. Al quedar destruido el papel preponderante del hombre en la tierra, simultáneamente se abre un proceso que tiende a concebir al universo como sin sentido y sin Dios. El mundo ha enmudecido ante la pregunta de cuál es, en última instancia, su propio sentido y el del hombre. Así que el hombre ahora está obligado a dirigir esta pregunta sólo a sí mismo.

De este modo, el conocimiento científico destruye la idea de la singularidad del ser humano, para replegarlo sobre sí mismo como último reducto. Mientras más evidente se torna que el mudo e incommensurable mundo no se preocupa por el ser humano, con mayor fuerza

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>16</sup> V. Hans Blumenberg, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, 1981, Frankfurt, Suhrkamp.

HERBERT FREY

el interés del hombre debe dirigirse hacia sí mismo y su preocupación girar en torno de él. Así, la mirada humana retorna del universo a la tierra que es su hogar, para enfrentarse con un entorno poderoso y hostil. En este viraje hacia el mundo terrenal, Blumenberg vuelve a toparse con Nietzsche, quien había concebido a la tierra —es decir, al más acá— como la auténtica esfera de acción del hombre.

Que el curso de los astros —y con él también el de la tierra— no tiene ningún propósito y, por lo tanto, tampoco persigue ningún objetivo, no es un motivo para que Nietzsche lo rechace; al contrario, el mundo terrenal se convierte en el único lugar donde el hombre puede realmente realizarse.

Por ello, también Nietzsche debe regresar a una comprensión del mundo como la que imperaba antes de la invención del monoteísmo judeo-cristiano; es decir, a la de la antigüedad greco-romana. Porque fue la Antigüedad la que supo ver la tragicidad de la existencia humana, la aceptó y, a pesar de ello, no cayó por esto en la desesperación.

“Recuperar la visión antigua del mundo. ¡La moira por encima de todo, los dioses representantes de las fuerzas reales! Volverse antiguo”,<sup>17</sup> escribió Nietzsche en sus apuntes de 1878.

44 | Dos son probablemente los momentos que una filosofía del arte de la vida debe retomar de la Antigüedad. En primer lugar, la sentencia de Protágoras, que coloca al hombre como medida de todas las cosas. Pero este hombre no es el hombre en sus características generales, sino el hombre como individuo, con sus percepciones y emociones. Y Protágoras también introduce en la filosofía la idea de que la medida no es algo dado, preestablecido, sino que se sustenta en imposiciones, en el hombre como determinante y que, por ello, la medida es una cuestión de poder. La relatividad de la medida lleva a la decisión por medio del poder.<sup>18</sup>

En segundo lugar, las corrientes de la Antigüedad que más fuertemente influyeron en la teoría moderna del arte de la vida son las escuelas

<sup>17</sup> KSA 8, p. 507.

<sup>18</sup> H. Falk, (ed.), *Panajotis Kondylis: Aufklärer ohne Mission*, 2007, Berlin, Akademie Verlag, p. 55.

filosóficas de la antigüedad tardía, que tuvieron su expresión en el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo. La frase “reivíndicate a ti mismo”, es decir, el valor de la autorrealización, se encuentra en Séneca y puede considerarse como el elemento vinculante de todas estas corrientes filosóficas. La preocupación por uno mismo se convierte en el hilo conductor de un mundo que carece de normas generales. Cuando el hombre ya no se siente incluido en ningún contexto de sentido, entonces es el único responsable de trazarse objetivos y de inventarse a sí mismo.

La respuesta de Nietzsche al nihilismo es la autocreación del hombre, la transformación de la vida humana en una obra de arte. “Para qué está aquí la humanidad, para qué está aquí ‘el hombre’, eso no debe importarnos para nada. Pero pregúntate para qué estás tú aquí; y si no logras descubrirlo, entonces fíjate tú mismo metas y sucumbe por ellas. No conozco ningún mejor fin en la vida que el de sucumbir en aras de lo grande y lo imposible: *animae magnae prodigus*”.<sup>19</sup>

En la estilización de la propia existencia, se hace también patente la perspectiva nietzscheana de la maestría estética. A partir de una disposición trágico-heroica se dota a sí mismo de una forma notable, en tanto que no sólo condensa los sufrimientos que le provoca su propia época, sino a la época misma. Todo ocurre con la pretensión del “gran estilo”, para hacer de la vida misma una obra de arte.<sup>20</sup>

Este propósito probablemente se encuentra formulado de la manera más clara en *La gaya ciencia*: “El uno es necesario –dar ‘estilo’ al propio carácter, un arte grande e infrecuente. Lo practica aquel que tiene una visión completa de todo lo que le ofrece su naturaleza en fortaleza y debilidad y luego las integra a un plan artístico, gracias al cual ambas se manifiestan como arte y razón, y aun la debilidad cautiva la mirada”.<sup>21</sup>

“El uno es necesario” pretende establecer la necesidad de darse forma a uno mismo en lugar de creer en el Yo como un hecho consumado. Apunta hacia una estética de la existencia, no en el sentido de una teoría de la belleza, sino en el sentido de la autocreación. Esta auto-

<sup>19</sup> KSA 7, p. 651.

<sup>20</sup> KSA 1, p. 56.

<sup>21</sup> KSA 3, FW, p. 530.

HERBERT FREY

creación no significa *per se* su logro: puede implicar también su fracaso. Como antiproyecto a la existencia determinada por la norma, la moral y la obligación, Nietzsche propone aprender de las formas de proceder y de las visiones originales de los artistas y trasladarlas a la vida: “Nosotros, empero, queremos ser los escritores de nuestra propia vida y, sobre todo, de lo más pequeño y cotidiano”.<sup>22</sup> La óptica del artista entraña el no manejar esta actividad con descuido, sino esforzarse por llegar a ser un maestro del propio oficio, “en lo que hace a cada habilidad y maestría”.<sup>23</sup>

Para Nietzsche, la existencia no puede entenderse con las categorías de la moral: constituye en sí misma una especie de obra de arte. La estética del creador sirve entonces también para configurar la propia vida como una obra de arte.

Considera que este arte de la vida se fundamenta en la autoformación del individuo. Y aquí, de lo que se trata, es de darse una dirección a uno mismo en la lucha cotidiana.<sup>24</sup> En este aspecto, Nietzsche tiene claro que el Yo no es algo dado, sino que debe estar en creación constante. Esto lo evidencia una cita de los años de la escritura de *Aurora*.

46

Es simple mitología creer que podremos encontrar nuestro auténtico Yo después de dejar esto y aquello [...] en cambio debemos construirnos a nosotros mismos, crear una forma a partir de todos los elementos: ¡Esa es nuestra tarea! ¡Constantemente la de un escultor! ¡La de un hombre productivo! ¡Nos convertimos en nosotros mismos no a través del conocimiento, sino de la práctica y de un modelo a seguir! El conocimiento, en el mejor de los casos, sólo tiene el valor de un medio.<sup>25</sup>

La filosofía de Nietzsche en su fase de espíritu libre es una respuesta a la constatación de la Muerte de Dios. Está totalmente dedicada a la problemática del arte de la vida, sobre el que reflexiona y que busca practicar. El planteamiento general del arte de la vida es comple-

<sup>22</sup> KSA 3, FW §299, p. 538.

<sup>23</sup> KSA 3, FW §366, p. 615.

<sup>24</sup> KSA 3, M §178, p. 157.

<sup>25</sup> KSA 9, fines de 1880, 7[213], p. 361.

mentado con la pregunta más precisa del cómo. Con ésta aborda los problemas de la constitución del sujeto, la relación con uno mismo y con el otro, la tarea de la práctica permanente, la posibilidad de la conformación de la vida individual y la reflexión sobre la muerte, sin las cuales la existencia pierde todas sus determinantes.

## Montaigne

Que la teoría del arte de la vida no sólo surge como respuesta a la problemática nihilista de Occidente lo demuestra el ejemplo de Montaigne, quien a principios de la época moderna anticipadamente abordó en sus ensayos todos los temas del arte de vivir, vinculando su escepticismo de manera directa con las filosofías de la Antigüedad. No en vano durante la segunda fase de producción de Nietzsche, cuando éste se veía a sí mismo como un espíritu libre, Montaigne constituye su fuente principal de inspiración. En su tercera *Consideración intempestiva*, titulada “Schopenhauer como educador”, Nietzsche construye un monumento a Montaigne y le dedica un sentido homenaje:

En términos de integridad, sólo conozco a otro escritor que ubico al mismo nivel, más arriba inclusive que Schopenhauer: y ése, es Montaigne. Que un hombre se haya puesto a escribir de esta manera incrementa verdaderamente las ganas de vivir en esta tierra. Yo, por lo menos, desde que conocí a este espíritu de sumo vigor y asombrosa libertad, me siento motivado a decir lo mismo que él dijo de Plutarco: ‘Apenas lancé una mirada sobre él, y me crecieron piernas y alas. Si la tarea fuese hacer de esta tierra un lugar más hospitalario, me quedaría con él.’<sup>26</sup>

La aparición de Montaigne en la historia de la moralística europea a principios de la Época Moderna constituye un verdadero acontecimiento, en tanto que, sin desechar la reivindicación salvadora del cristianismo, se vincula directamente en sus ensayos con los pensadores y poetas griegos y romanos de la Antigüedad, para interrogarlos sobre

<sup>26</sup> KSA 1, SE 2, p. 348.

HERBERT FREY

las condiciones que se requieren a fin de alcanzar una vida dichosa. La centralidad del hombre en el cosmos y la idea de un Dios único y bondadoso no constituyen temas de reflexión para Montaigne. Sus famosos ensayos surgen de su distanciamiento del mundo y del poder. En términos metodológicos, son totalmente “circunstanciales”. Su forma se desarrolló únicamente a lo largo de los años sobre la base de los apuntes con que solía acompañar sus lecturas. Montaigne fue el primero en denominar a este tipo de prosa reflexiva como “ensayo”, es decir, literalmente *intentos*, que a partir de un motivo casual y de modo asistemático examinan un ámbito de la experiencia humana.

En el centro de los ensayos de Montaigne se encuentra el individuo que, libre de ataduras sociales e ideológicas, se hace responsable de su propia existencia. De este modo configura al sujeto que dispone de manera autónoma la formación de su vida individual. La estética del arte de la vida, que en Nietzsche permanece propiamente vacía, se llena de contenido en Montaigne. Si bien éste se ubica en la tradición filosófica de la Antigüedad tardía, dentro de la cual sus autores favoritos son Séneca y Plutarco, a quienes dedica algunos de sus ensayos, estos pensadores antiguos sólo le sirven a Montaigne como referencia para desarrollar sus propias experiencias y observaciones individuales. Su moralística se basa en la auto-observación, dado que el propio Yo es el más asequible a la experiencia. El Yo constituye a sí mismo en el punto de partida de su moralística y le da el carácter de una instancia que le habla al lector con sus ensayos. “Todos me reconocen en mis libros y, en mis libros, a mí”,<sup>27</sup> escribió el pensador francés en su famoso ensayo sobre algunos versos de Virgilio.

El “Yo” de Montaigne no es objeto de grandes disquisiciones teóricas: se manifiesta en pensamientos muy concretos sobre la enfermedad, la muerte, la religión, la política y la cultura. Ajenas a la pretensión de un carácter absoluto como el de las religiones monoteístas, sus auto-observaciones son planteadas desde una posición escéptica, que parte de que no existe ninguna forma segura de conocimiento sobre

<sup>27</sup> Montaigne, *Essais. Erste Moderne Gesamtübersetzung*, 1998, Frankfurt, Hans Stilet, Eichborn (Libro 3, 5).



el ser humano, sino más bien valores empíricos que deben ser examinados una y otra vez.

La imagen del hombre de Montaigne —y con ella se vuelve precursor de un arte de la vida moderno— se sitúa más allá de la interpretación cristiana del mundo y, simultáneamente, de sus esperanzas y promesas inherentes. Su propia interpretación apunta al hecho de que una vida dichosa también es posible sin estas expectativas. El hombre ya no es, como en el cristianismo, la cúspide de la creación, sino que se ubica en el mismo nivel que los animales, de los cuales puede aprender tanto como ellos de él. La razón, tan sobrevaluada por la tradición platónico-cristiana, se vuelve para Montaigne tan sólo un atributo más del hombre y de ningún modo el más importante. Su función positiva no consiste en dominar la sensualidad del ser humano, sino en conciliar su totalidad consigo mismo y con la naturaleza. Con este planteamiento Montaigne se convierte en un precursor de la Ilustración, sobre todo de la francesa, cuya característica principal consiste, según Panajotis Kondylis,<sup>28</sup> en la rehabilitación de la sensualidad. Como muy pocos filósofos antes y después de él, Montaigne concibió al hombre de manera consecuente como una unidad de cuerpo y mente. La postura de vida que expone puede considerarse como totalmente postnihilista y nietzscheana, pues consiste en la aceptación de la propia naturaleza, la tolerancia frente a otras culturas y formas de vida, la distancia frente a las exigencias del mundo y, ante todo, la preservación de la propia autonomía interna.

La aceptación del individuo por sí mismo, significa, sobre todo, la aceptación de su propia corporalidad y transitoriedad. En su conocido ensayo *Filosofar significa aprender a morir*, concibe a la vida consciente como la familiarización con la muerte. La enfermedad y la decadencia no son una desgracia, sino momentos de este proceso de familiarización. La aceptación de la muerte se convierte en la condición previa para que una vida pueda autodeterminarse en este mundo. “La reflexión sobre la muerte es también la reflexión sobre la libertad. Quien ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir. Saber morir nos

<sup>28</sup> Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung... op. cit.*

HERBERT FREY

libera de todo sometimiento y toda obligación. La vida ya no acarrea desgracias a aquel que ha comprendido que perder la vida no es una desgracia”.<sup>29</sup>

La aceptación de uno mismo, empero, significa también la aceptación de la fragilidad y mortalidad propias en el sentido de una subordinación al eterno ciclo de la vida.

La postura de nuestro autor frente a la vida es manifiestamente hedonista, en el mejor sentido de la palabra: se refiere a la posibilidad del arte de la vida, al despliegue de las capacidades propias en beneficio de un goce moderado de la vida. Precisamente porque el tiempo de vida es limitado y los cimientos de la existencia humana son endebles, el hombre debería aprovechar el plazo que le queda para disfrutar sin culpa de las satisfacciones de la vida. En una época en que la ética del trabajo calvinista se extiende por Europa, Montaigne reivindica el ideal antiguo del ocio.

El tolerar y el aceptar caracterizan también la posición que el individuo debe asumir ante otros seres humanos y ante el mundo. La tolerancia de Montaigne se fundamenta en una postura escéptica, que se construye contra toda imposición de carácter absoluto sin importar si proviene de la filosofía o de la religión.

50 | En el plano político no se involucra en ninguna guerra contra la religión establecida, es decir, contra el catolicismo. Montaigne relaciona la tolerancia individual con el conformismo social. Frente a la Iglesia sugiere una conducta que él mismo practica: un comportamiento ortodoxo en público, preservando al mismo tiempo la distancia y la autonomía interna.

En los ensayos de Montaigne se percibe a cada paso el impulso de preservar y ampliar la autonomía interna. Las dos inscripciones que hicieron famoso al Oráculo de Delfos, es decir, “Conócete a ti mismo” (*Gnoti seauton*) y “Nada en exceso” (*Meden agan*), constituyen el trasfondo de sus ensayos. El ocuparse de uno mismo, apartado de los asuntos y la actividad cotidianos, se convierte en el elemento central de una buena vida, tal como la entendían los antiguos; algo indispensable para darle un contenido al arte de la vida.

<sup>29</sup> Montaigne, *Essais, op. cit.*, Libro 1, 20, p. 48.

Dos ensayos concretamente, *Sobre la vanidad* y *Sobre la soledad*, son los que mejor dan idea del concepto que Montaigne tenía de una vida dichosa. En el primero de ellos, se prefigura con precisión la demanda de autonomía del espíritu libre de Nietzsche.

Procuro no necesitar de ninguna otra persona de manera apremiante. Qué destino tan lamentable y amenazador tener que depender de otro. Ni siquiera nuestro Yo, nuestro propio y más seguro refugio, nos otorga seguridad suficiente: no tengo nada mío más que a mí mismo, e inclusive esta posesión es incompleta y parcialmente prestada.<sup>30</sup>

Y un poco más adelante, en el mismo ensayo, Montaigne expone:

Por todos estos motivos, tengo una aversión mortal a comprometerme, directa o indirectamente, con alguien más que no sea yo mismo. Antes de recurrir por cualquier causa, importante o no, a la ayuda ajena, aplico toda mi energía para podérmelas arreglar sin ella [...] Una deuda de gratitud puede ser saldada en ocasiones, pero nunca totalmente borrada. Qué atadura tan terrible para alguien que ama tener libertad de movimiento en todas direcciones.<sup>31</sup>

La independencia es tan solo un elemento constitutivo del arte de la vida. Otro, el ocuparse de uno mismo, que sólo puede ser realizada en el aislamiento. El retiro de Montaigne en la torre de su castillo es la condición que hace posibles las reflexiones de sus ensayos.

En el ensayo *Sobre la soledad*, la apología de Montaigne de la autorreflexión y el ocuparse de uno mismo encuentran una expresión elocuente.

Tenemos que reservarnos un cuartito trasero, sólo para nosotros, donde nadie nos moleste, para hacer de este lugar de aislamiento nuestro retiro más importante, nuestro verdadero refugio. Aquí lo que importa es cultivar el trato cotidiano con nosotros mismos, dejarnos absorber por la soledad de tal manera que no quede espacio para el trato con otras perso-

<sup>30</sup> *Op. cit.*, III, 10, p. 486.

<sup>31</sup> *Ibid.*, III, 10, p. 487.

HERBERT FREY

nas u otras cosas: es decir, que sostengamos un diálogo con nosotros mismos y que nos riamos como si no tuviéramos ni mujer ni hijos, ni bienes ni propiedades, ni vasallos ni criados, a fin de que si un día los perdemos, no constituya para nosotros ninguna novedad arreglárnoslas sin ellos [...] Habiendo ya vivido suficientemente para otros, vivamos por lo menos el último tramo de nuestra vida para nosotros mismos. Dirijamos nuestros pensamientos y nuestros propósitos hacia nosotros mismos y nuestro bienestar. No es una tarea fácil llevar a cabo nuestra retirada con toda tranquilidad; tenemos mucho qué hacer, para no vernos obligados después a aplicar medidas adicionales [...] hay que liberarse de esos vínculos tan fuertes y, de ahí en adelante, amar a veces una cosa y a veces otra, pero no comprometerse con nada, más que consigo mismo [...] Lo máximo en el mundo es saber que uno se pertenece a sí mismo.<sup>32</sup>

La defensa de la soledad como condición *sine qua non* para una vida dichosa, es un concepto que Nietzsche encuentra precisamente en Montaigne, quien así se convierte en el representante de una forma de vida que más tarde el filósofo alemán habría de vincular con la idea de espíritu libre.

Aunque no puede satisfacer el desmedido reclamo de salvación del hombre ni cumplir su anhelo de eternidad, la estética del arte de la vida como respuesta al nihilismo moderno sí constituye una autoafirmación humana, en tanto que, al contrario de toda reivindicación dogmática y de carácter absoluto, se instituye sobre la responsabilidad del individuo frente a sí mismo. Ante los poderes omnímodos del mundo, el arte de la vida apuesta a la intensificación del momento, tal como lo condensa Gottfried Benn en un aforismo: “El mundo no es mi creación y la sabiduría no es mi penuria, por eso le aconsejo que intensifique sus momentos, porque la totalidad no es salvable”.<sup>33</sup>

52

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 39, pp. 125-26.

<sup>33</sup> Gottfried Benn, *Obras completas*, vol. 2, 1579, 2003.

# MOVIMIENTO Y CAMBIO EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

---

*Sergio Zermeño\**

RESUMEN: En las sociedades aparecen constantemente la injusticia y la explotación, que inducen al conflicto. Sin detrimento de ello, en este artículo nos preguntamos cuál es la legitimidad de las posiciones que consideran que el único camino para cambiar la situación adversa y generadora de pobres es el de la confrontación y el anticapitalismo, o si, para mejorar la calidad de vida de nuestras sociedades, es necesario organizar y empoderar a los colectivos: generar el asociativismo y la conciencia del entorno en distintos espacios territoriales medios.



ABSTRACT: In today's societies, we constantly find acts of injustice and exploitation leading to conflict. While not diminishing their importance, in this article, we will examine the legitimacy of the stances of those that think the only path to change the dire situations causing poverty is confrontation and anti-capitalism or that improving the quality of life in our societies entails organizing and empowering collective groups, promoting associativism and a broader awareness of different middle-range territorial units.

53

PALABRAS CLAVE: asociativismo, movimientos sociales, empoderamiento, confrontación, sedimentación.

KEY WORDS: associativism, social movements, empowerment, confrontation, sedimentation.

RECEPCIÓN: 22 de febrero de 2011.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# MOVIMIENTO Y CAMBIO EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

## Los movimientos sociales

No cabe duda de que en referentes como “movilización social” o “movimientos sociales” se esconde una gama muy amplia y muy disímbola de manifestaciones colectivas. El movimiento estudiantil francés de mayo de 1968, y los otros movimientos estudiantiles que tuvieron lugar en aquellos años, son movilizaciones sociales; la enorme manifestación de mexicanos que impidió que el gobierno reprimiera el levantamiento zapatista en 1994, y aquella otra que en el 2005 impidió que el Jefe de Gobierno de la Ciudad de México, Andrés Manuel López Obrador, fuera destituido con base en artificios jurídicos, son movilizaciones sociales; lo son también los cerca de 30 mil micromovimientos, movimientos de base, grupos de acción social no partidista o grupos en movimiento que, según D. L. Sheth y Boaventura de Sousa Santos,<sup>1</sup> pueden tener lugar simultáneamente en la India en torno a los aumentos de precios, salarios, salud, corrupción, etcétera; la definición de Alain Touraine<sup>2</sup> de los movimientos sociales establece que éstos pasan por tres momentos, ejemplificados con la historia del movimiento obrero, que irían desde una etapa utópica, una radi-

55

<sup>1</sup>D. L. Sheth “Micromovimientos en la India: hacia una nueva política de la democracia participativa”, en Boaventura de Sousa Santos, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, 2004, México, Fondo de Cultura Económica, p. 77-115.

<sup>2</sup>Alain Touraine, *Production de la Société*, 1973, Paris, Editions du Seuil, p. 542.

SERGIO ZERMEÑO

cal y de pleno enfrentamiento y una de estabilización institucionalizante y de amenazas huelguísticas más propensas a la negociación que a la ruptura; también ejemplifica la diversidad de modalidades de la movilización social y las abismales diferencias e implicaciones que hay en cada una de ellas.

Nuestro objetivo en este ensayo es desentrañar dos concepciones que se encuentran amalgamadas en nuestros días, cuando se hace referencia a los movimientos sociales o a las movilizaciones sociales, particularmente en los países latinoamericanos y en los de desarrollo medio en general.

Por un lado, el altermundialismo como respuesta a la concentración del poder en gobiernos y empresas en nuestra época, ha construido un discurso bastante confrontacionista con base en la acumulación de las fuerzas globales de resistencia a la globalización. A continuación citamos algunos autores que ejemplifican esto:

Atilio Borón<sup>3</sup> afirma que a partir de finales del siglo pasado se observa, en muchos países, una vigorosa recomposición del campo popular y una renovada militancia anticapitalista, cuyos inicios emblemáticos fueron la rebelión zapatista del 1o. de enero de 1994 y la así llamada “batalla de Seattle”, en noviembre de 1999, que habrían de articularse globalmente a partir de la realización del primer Foro Social Mundial de Porto Alegre en enero del 2001 [...] poniendo de relieve el agotamiento del modelo neoliberal, tanto en el centro del sistema como en la periferia del mismo (respuesta a Halloway).

Emir Sader<sup>4</sup> establece que la lucha por una nueva hegemonía derivará de una amplia alianza de todos los movimientos que se han congregado en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, en toda su diversidad. Esa alianza requiere combinar el máximo de flexibilidad con algunos grados de centralización estratégica que permitan poner en práctica un

<sup>3</sup>Atilio Borón, “Poder, ‘contrapoder’ y ‘antipoder’”, 2003, Bs.As., Herramienta, Debate sobre el libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy* de John Halloway, disponible en, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>

<sup>4</sup>Emir Sader, “Las sorpresas de América Latina”, *La Jornada*, 27 de enero, 2007, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/27/index.php?section=opinion&article=032a1mun>



proceso de acumulación de fuerzas que va, de la fuerza social, moral, ideológica y teórica existente, a las fuerzas económica y política indispensables para que la construcción de un nuevo mundo –solidario, humanista, pacífico– sea realmente posible.

Daniel Bensaïd<sup>5</sup> dice que apenas hay duda de que el levantamiento chiapaneco del 1o. de enero de 1994, “momento de nueva puesta en marcha de las fuerzas críticas”, se inscribe en el rebrote de resistencias a la mundialización liberal, confirmado desde Seattle a Génova, pasando por Porto Alegre. Ese momento es también el *ground zéro* de la estrategia, un momento de reflexión crítica (presentada por Marcos como una especie de tercera guerra mundial).

Guillermo Almeyra afirma que “así como el EZLN se apoyó en los movimientos indígenas y sociales anteriores en toda América Latina para su levantamiento en 1994 y, con éste dio nuevo impulso a las luchas subsiguientes; la experiencia de la APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca), ha construido subjetividad, ha dado experiencias, y será un jalón en la lucha por próximas victorias [...] El socialismo no puede nacer y desarrollarse en un solo país, por grande y rico que sea, ni ver la luz en forma gradual y pacífica, sino que nacerá del conflicto social mundial prolongado”.<sup>6</sup>

John Holloway considera que debe haber una acumulación de prácticas de auto-organización oposicional. El cambio de una política de organización (los partidos, el ejército revolucionario), a una de eventos que ya tiene lugar: mayo del 68, por supuesto, el colapso de los regímenes de Europa del este también; más recientemente, el desarrollo de la rebelión zapatista y la ola de demostraciones contra el neoliberalismo (Seattle, Davos, Washington, Praga, etcétera).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Daniel Bensaïd, “¿La revolución sin el poder?”, 2010, Argentina, debate sobre el libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy* de John Holloway, disponible en, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/la-revolucion-sin-el-poder>

<sup>6</sup> Guillermo Almeyra, “De Oaxaca al mundo. APPO: Poder, revolución”, *La Jornada Semanal*, 14 de octubre, 2007, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2007/10/14/semvigencia.html>

<sup>7</sup> John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, 2002, Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla y *Revista Herramienta*.

SERGIO ZERMEÑO

Raul Zibechi<sup>8</sup> afirma que las experiencias de los aymaras bolivianos desde la guerra del agua de 2000, en Cochabamba, hasta las guerras del gas de 2003 y 2005, fortalecen las esperanzas nacidas al calor de las insurrecciones populares de los últimos años en nuestro continente: derribaron dos gobiernos en veinte meses, crearon regiones fuera del control del Estado boliviano y deslegitimaron el modelo neoliberal.

### ¿Sedimentación o discontinuidad?

Por otro lado, a partir de estas afirmaciones, y sobre todo de la última, podemos plantear el problema, mostrar una acepción muy diferente de movilización social, cuando el propio Raúl Zibechi nos recuerda que:

En sus 27 años de existencia, los integrantes del Movimiento de los Sin Tierra (MST), en Brasil, fueron adaptándose a las diferentes coyunturas políticas, pero nunca dejaron de poner en el centro la ocupación de tierras, la producción y la educación, y fueron realizando una verdadera reforma agraria desde abajo. Hoy son medio millón de familias, 2 millones de personas en 5 mil asentamientos que ocupan 25 millones de hectáreas, en los que hay mil 500 escuelas. El MST cuenta con unos 15 mil militantes, tiene decenas de escuelas de formación y una universidad, la Escuela Florestán Fernández, y está siendo capaz de formar a sus propios especialistas y técnicos. En su quinto congreso, 40 por ciento de las delegadas eran mujeres [...] Se propusieron no sólo mantener la lucha contra el latifundio, sino buscar nuevas formas de lucha que se sitúen a la altura de los desafíos que están planteando el agronegocio y las transnacionales.<sup>9</sup>

Noam Chomsky nos hace un planteamiento que coincide muy bien con lo dicho por Zibechi: él está absolutamente de acuerdo en que “el futuro de la humanidad depende de la resistencia a la globali-

<sup>8</sup> Raul Zibechi, “El Zapatismo y América Latina: profunda revolución cultural”, *La Jornada, Perfil*, 2 de enero, 2004, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2004/01/02/per-raul.html>

<sup>9</sup> Raul Zibechi, “Los sin tierra apuntan abajo y a la izquierda”, *La Jornada*, 29 de junio, 2007, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/29/index.php?section=opinion&article=024a2pol>

zación”, y hay acontecimientos esperanzadores, como la elección de Lula en Brasil: “lo que ocurrió ahí es asombroso y es una lección real a las democracias occidentales [...] Un movimiento popular, con bases de trabajadores, los Sin Tierra y muchos otros movimientos sociales lograron superar obstáculos tremendos, una alta concentración de capital, el odio de la comunidad financiera internacional, y eligieron a su propio presidente”.<sup>10</sup> Para Chomsky la resistencia a la globalización tiene un referente de larga sedimentación social basado en los movimientos y luchas que en el Brasil se han escenificado durante lustros.

En el mismo sentido y con las mismas implicaciones, en el libro *Democratizar la democracia* de Boaventura de Sousa, Patrick Heller y T. M. Thomas Isaac afirman que, a diferencia del resto de la India, “el éxito de las reformas agrarias de Kerala en la década de 1970, ampliamente conocidas por tratarse de la acción más trascendental y promotora de la equidad en el subcontinente, fue posible gracias al amplio apoyo de un movimiento campesino poderoso y a la exitosa campaña de alfabetización en masa de 1991 que señaló la importancia de movilizar a la iniciativa popular”.<sup>11</sup> De Sousa agrega que buena parte del éxito del presupuesto participativo en Porto Alegre y en Kerala se debe a un grado elevado de movilización social en la historia de esas regiones, y agrega que eso permitió llevar adelante la Campaña del Pueblo para la Planeación Descentralizada, la movilización “más radical y trascendente en este terreno emprendida en la India [...] un asalto frontal a feudos burocráticos del Estado y a las redes clientelares del sistema político: un gobierno estatal que lanza un movimiento para obligar a su propia mano a reestructurar radicalmente el modo de gobierno”.<sup>12</sup>

Este segundo grupo de acepciones de la movilización social en torno al presupuesto participativo, al Movimiento de los Sin Tierra y la reforma del rol del Estado en Kerala y en Portoalegre, están ligadas a una activación que lejos de provocar sólo la ruptura, desemboca esencialmente

<sup>10</sup>Noam Chomsky, “La alternativa decente”, *La Jornada*, 1o. de febrero, 2002.

<sup>11</sup>Heller Patrick y Thomas Isaac T. M., “La política y el diseño institucional de la democracia participativa: lecciones de Kerala, India”, en Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 532 y 528.

<sup>12</sup>*Op. cit.*, Patrick y Heller, p. 528.

SERGIO ZERMEÑO

en el empoderamiento de la sociedad en paulatinos escenarios (continuidad) de concertación a lo largo de cada año, al grado de infundir una “mirada social” en el desempeño gubernamental (¿mandar obedeciendo?).

La pregunta sería si la referencia más adecuada a ese basamento debe hacerse en términos de confrontación o en términos de sedimentación, conscientes de que no hay una frontera clara; pero alguna diferencia hay, por ejemplo, entre la explosión, choque y muerte súbita de las acciones sociales en el México de los últimos diez años, por un lado, y, por otro, la construcción asentada, paulatina y poco radicalizada de los barrios y asentamientos poblacionales de Porto Alegre, de otras ciudades brasileñas, de la lucha estable del sindicalismo en el ABC paulista, del Movimiento de los Sin Tierra, que a lo largo de muchos años han ido construyendo la base cívica que hoy les permite ejercer, en algunos puntos, el “presupuesto participativo” (sin que nada de esto quiera decir que su conflictividad en un momento dado no fue muy alta).

### **La energía se dispersa**

60 | En efecto, hay un asunto que comienza a ser preocupante en nuestro país: movimientos o luchas sociales que en los últimos quinquenios han surgido con gran vigor, que hasta un cierto punto han hecho imperar sus demandas y que han recibido el reconocimiento de la opinión pública, han terminado o están terminando abatidos por la represión gubernamental y en un gran desgaste; pierden aceleradamente apoyo ante el público amplio que les otorgó una legitimidad indiscutida y pierden también adeptos entre sus seguidores más cercanos.

El movimiento del Consejo Nacional de Huelga (CNH), en la UNAM, que durante 1999 movilizó a los universitarios y logró la hazaña de impedir, por tercera vez, que la educación en la universidad pública dejara de ser gratuita; el movimiento del Frente de Pueblos por la Defensa de la Tierra (FPDT), con su epicentro en San Salvador Atenco, logró revertir la injusta expropiación de sus tierras ejidales para que se construyera el nuevo aeropuerto de la Ciudad de México; el Movimiento de la

APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca) se nutrió de la organización popular y la activó irradiando su ejemplo en un amplio espacio territorial de aquella entidad; el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) logró un reconocimiento y un apoyo casi unánimes en el interior y en el exterior del país; el Comité de Unidad Tepozteca (CUT) impidió el establecimiento de un club de golf, con su entorno inmobiliario y sus perniciosos efectos sobre los recursos hidráulicos de esa región.

El primero (CNH) se enajenó a la amplia masa estudiantil debido a una radicalización excesiva y a la no aceptación de que debía terminarse la huelga una vez satisfechas las demandas; el segundo (Atenco), tampoco logró capitalizar su lucha con un mayor empoderamiento organizativo al conseguir la suspensión del decreto de expropiación y, al igual que el tercero y el último (la APPO y Tepoztlán), han terminado arrinconados como resultado de la confrontación y de la represión subsecuentes, y con una división severa de lo que alguna vez fueron sus sólidas bases de apoyo; el cuarto (EZ), ha perdido amplitud entre sus seguidores, sociales e intelectuales, y resintió una severa baja en su presencia mediática debido sin duda a un discurso y a una campaña que contrastan con lo que propuso en sus primeros diez años y que nos aturde con la insistencia de “derrocar pacíficamente” al gobierno, pero no nos dice cómo, ni qué proponer en su lugar; pero se debe también a su enfrentamiento sin sensibilidad a la campaña de López Obrador, al quererlo convertir en “el espejo de Salinas”. En casi todos los casos la renuncia a hacerse cargo de las administraciones locales y el rechazo a aceptar fondos de los programas gubernamentales han conducido a que el PRI termine en los puestos ejecutivos y legislativos y disponiendo de los recursos públicos.

Lo que comienza a ser un problema y empieza a aparecer como una matriz del accionar de estas movilizaciones es que, pasada una primera etapa, llena de legitimidad y amplio apoyo por la justeza de sus demandas (educación gratuita, resistencia al despojo expropiatorio, dignidad y derechos para los pueblos indios), una primera etapa en donde se alcanzan logros destacables, en un segundo momento se cae

SERGIO ZERMEÑO

en un desden evidente por las demandas resueltas y en un querer ir más adelante, a posiciones anticapitalistas porque, se argumenta, los acuerdos pactados no conducen a nada en el interior de este sistema. Lo anterior ha generado una deserción de sus actores solidarios y un empequeñecimiento concomitante de sus bases, una radicalización de su discurso en el sentido confrontacionista y un aislamiento sucesivo. Junto a ello, e inexplicablemente, esas dirigencias no quieren hacerse cargo de administrar a sus colectividades, como sí lo están haciendo en muchísimas partes de América Latina y del mundo, y el zapatismo, brincándose la evidencia de que sus Juntas de Buen Gobierno son gobiernos, le recomienda a todos los movimientos, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, renunciar a administrar sus territorios y reprueba irreflexivamente las propuestas, como las de Armando Bartra,<sup>13</sup> en el sentido de que las acciones pueden llevarse adelante con “un pie afuera y uno adentro” de las administraciones gubernamentales locales.

En efecto, incluso tomando en cuenta que la tendencia hacia la reducción de las masas movilizadas es una característica de todos los movimientos sociales, lo que parece, sin embargo, propio de las luchas a que nos estamos refiriendo es que a esa radicalización y a ese empequeñecimiento los acompañan inmediatamente un llamado a la “acumulación de fuerzas”, un llamado hecho a todos los movimientos del mismo género a unirse contra un enemigo común, entendido como gobiernos, compañías trasnacionales, ricos, derecha, dominantes de cualquier tipo, policías de cualquier corporación. Así, el aislamiento se disimula cuando alguna situación extraordinaria de enfrentamiento o represión convoca a todas esas fuerzas en un mismo punto y abre el espejismo de un derrocamiento del orden establecido.

62

## La responsabilidad de los intelectuales

Es obvio entonces que el objetivo mejor deseado de cualquier movilización debiera ser el mejoramiento de la calidad de vida vía el empode-

<sup>13</sup> Armando Bartra, “¡Caracoles! Descifrando la Tercera Estela”, *Memoria*, núm. 176, octubre, 2003, disponible en, <http://www.revistamemoria.com/vista.php?id=2020&path=fa509bb12ebe7fa6af5f>

ramiento de esos espacios sociales, su sedimentación y su continuidad, aunque todos estamos de acuerdo también en que las movilizaciones pueden terminar (o nacer) en el enfrentamiento, en la ruptura, en la represión y en la regresión organizativa y de la infraestructura productiva. Esto es lo propio de la acción social, pero ahora vamos a centrarnos en un asunto directamente asociado a éste, en el que los planos suelen confundirse: es el que tiene que ver con el discurso y con la intención de los actores intelectuales y políticos, al interpretar y tratar de inducir en un sentido o en otro a las movilizaciones.

El sub-comandante Marcos, a nombre del neozapatismo, ha empleado una serie de consignas, principalmente a raíz de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y de La Otra Campaña a partir del 2006, en torno a la movilización social y al cambio: “tumbar al supremo gobierno y a los ricos que lo están sosteniendo”; “el otro México que ya tomó la decisión de alzarse para derrocar a los malos gobiernos”; “se está gestando una rebelión, a veces espontánea, a veces organizada, contra la lógica del capital y la mercancía”; “queremos un mundo en donde quepan todos los mundos, incluso los ricos que en nuestro mundo tendrán un lugar... en la cárcel”; “ya estuvo bueno que estemos en nuestras casas (arengaba unos días antes de la brutal represión en Atenco), con el machete desenfundado, a ver a qué horas se le va a ocurrir a estos cabrones venir a robarnos. Mejor vamos a juntarnos y vamos por ellos. Vamos a derrocar a Zefeirino, a Fox, al que esté arriba”.<sup>14</sup> “El anticapitalismo del EZ es ‘modesto’, pero apunta al corazón mismo del sistema [...] la propiedad de los medios de producción” (en el arranque del “Segundo Encuentro de Zapatistas con los Pueblos del Mundo”).<sup>15</sup>

Incluso dejando de lado la herencia mexicana, de confrontación ante el Estado fuerte (pre y post revolucionario), y de ausencia o de destrucción permanente de espacios de mediación, el planteamiento clásico de la guerra de movimientos, de la toma del Palacio de Invierno, es una propuesta altamente politizada, en el sentido de ir hacia el poder, hacia

<sup>14</sup>Marcos, “Presa La Parota “sólo podrá hacerse con una guerra en el sureste”: Marcos”, *La Jornada*, 17 de abril, 2006, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2006/04/17/index.php?section=politica&article=010n1pol>

<sup>15</sup>Marcos, “Marcos: nuestro anticapitalismo es “modesto””, *La Jornada*, 21 de julio, 2007, disponible en, <http://www.jornada.unam.mx/2007/07/21/index.php?section=politica&article=008n3pol>

SERGIO ZERMEÑO

la desestabilización, hacia el cambio repentino, el “derrocamiento”, gracias a esa “acumulación de fuerzas”, que cuesta trabajo pensar que será (o ha sido) pacífica (como ya el “68” y recientemente Las Truchas, Atenco y Oaxaca nos mostraron). Entonces, decir: “acumulemos fuerzas para derrocar al gobierno en nombre del pueblo”, aunque se repudie a los partidos y a los puestos burocráticos, no es suficiente para borrar la evidencia de que estamos ante una manifestación fuertemente vertical, de poder (aunque viniera el derrocamiento y la primera fila de los movilizados no tomara las posiciones de mando, sabemos que entre las filas que siguen pululan los brazos de hierro).

### ¿De qué cambio hablamos?

Pero, ¿por qué el pensamiento confrontacionista y de guerra de movimientos sigue teniendo hoy una vigencia tan grande, al punto de haberse convertido en el planteamiento hegemónico en las movilizaciones de nuestro país y en los eventos del altermundialismo? Sin duda, en el caso mexicano, porque nuestra herencia de Estado fuerte hace que las luchas sociales adopten rápidamente la conformación piramidal del adversario a que se enfrentan y, en una especie de “lógica del suicida y del asesino”, busquen a toda velocidad acumular fuerzas antes de ser barridos del escenario por la represión (nuestra herencia piramidal se reproduce como en espejo entre los movilizados y, al entrar en combinación con el verticalismo leninista de la toma del Palacio de Invierno, todo se encamina al choque). Pero a ello viene a unirse la evidencia, válida en el mundo entero, de una correlación entre fuerzas globales y fuerzas local-regionales que se encuentra cada vez más desproporcionada en detrimento de estas últimas y cunde la desesperación por cambiar las cosas de tajo ante este panorama de saqueo y explotación desenfrenados.

De esta manera, pensadores tan comprometidos con la reconstrucción de lo local y lo regional a partir de lo social, como Boaventura de Sousa, llega a escribir en su libro *Democratizar la democracia*:

Nuestra propuesta teórica se basa en la idea utópica de una exigencia radical: que sólo habrá emancipación social en la medida en que haya



resistencia a todas las formas de poder. La hegemonía está hecha de todas ellas y sólo puede ser combatida si todas fueran combatidas de manera simultánea. Una estrategia exageradamente centrada en la lucha contra una forma de poder, pero tratando con negligencia todas las otras, puede, por más nobles que sean las intenciones de los activistas, contribuir a profundizar en vez de atenuar el fardo global de la opresión que los grupos sociales subalternos cargan cotidianamente.<sup>16</sup>

Sin duda, Adolfo Gilly expresa esto de una manera más cruda al comentar el libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*: “El marxismo es la teoría del no, de la negación, de la lucha por lo que no es y será porque quiere ser. Es la teoría del conflicto: no de su solución, sino de su persistencia en la vida y en la historia. El marxismo es una teoría de la dominación (fetichizada), de la explotación (objetivada), de la revolución (organizada) y de la liberación (en la comunidad real y ya no más ilusoria)”.<sup>17</sup>

Los movimientos altermundialistas en los distintos puntos del orbe han demostrado una gran virulencia; en ellos se congregan poderosos sindicatos como el americano de la AFL-CIO, agrupaciones ecologistas como Green Peace, de género como el movimiento gay y lésbico, organizaciones campesinas, grupos indígenas y religiosos, misioneros, anarquistas, defensores de los derechos del hombre, de los consumidores, etc. Pero no cabe duda que, en su gran mayoría, los participantes en estas manifestaciones terminan muy lejos de los espacios cotidianos en que se desenvuelve la vida de los excluidos, en nombre de la que esos mismos movimientos hablan, y algo más definitorio, esos movimientos tienen muy poca incidencia para modificar los términos en que se desenvuelven esas vidas (son espacios, sin embargo, en los que puede desarrollarse un gran protagonismo cultural y político, pero ésta es una lógica que poco tiene que ver con el empoderamiento de lo social circunscrito). Se producen líderes, obras de arte, material filmico, fotográfico,

<sup>16</sup> *Op. cit.*

<sup>17</sup> Adolfo Gilly, “El hacedor”, 2002, México, en debate sobre al libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy* de John Holloway, disponible en, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/el-hacedor>

SERGIO ZERMEÑO

plástico, periodístico, literario, etc., pero es demencial la velocidad con que esos productos se elevan al nivel del consumo del mundo de la integración y se separan de las necesidades por ellos evocadas.

Igualmente, es un hecho que desde lo local regional tampoco es posible luchar contra la dominación que establecen los grandes poderes transnacionales, desde los organismos financieros hasta los ejércitos de las potencias mundiales, pasando por el poder sin contrapeso de los grandes consorcios del globo: no basta sólo con empoderar a lo local-regional. Pero sea como sea, lo cierto es que sin el empoderamiento de la sociedad civil, de lo social mismo, cualquiera de esas batallas estará perdida de antemano y cualquier reblandecimiento o crisis de la dominación global no podría ser aprovechado para mejorar la condición de la gente.

Nadie duda de que la movilización puede devenir, y en muchos casos así sucede, en sedimentación democrática, en empoderamiento social, pero en una importante vertiente del pensamiento social y de la opinión pública la movilización se confunde con el cambio en el corto plazo y, en muchos casos, con el cambio radical (que es con mucho la imagen clásica de la revolución y, hoy, de las confrontaciones altermundialistas). El camino es largo y es más social que político, porque con la desestabilización se da pie al desmantelamiento.

66

### **Las vías de la construcción social**

Es necesario detenernos un poco en esta idea, según la cual, los cambios cualitativos –los que realmente conducen a un estadio nuevo– se deben generar por la vía del conflicto, del enfrentamiento de los contrarios, de los movimientos y las luchas sociales; es más, de la confrontación anticapitalista (altermundialista, anti-monopolista, anti-global); una propuesta que implica que, únicamente por medio del debilitamiento o desaparición del adversario de la escena social (aristocracia, oligarquía, burguesías...) se alcanzaría el mejoramiento de la calidad de vida de los amplios agregados sociales.

Las vías de la densificación de lo social han sido múltiples, como lo han demostrado Barrington Moore Jr.,<sup>18</sup> Eric Hobsbawm,<sup>19</sup> Antonio Gramsci,<sup>20</sup> Theda Skocpol,<sup>21</sup> Robert Putnam<sup>22</sup> y otros. La violencia de la Revolución francesa contrasta con lo terso que fue para Inglaterra el pasaje desde la sociedad campesina hasta la moderna sociedad industrial y la adaptación de su aristocracia al mundo industrial moderno (lo que no niega que hubo, aquí y allá, violentas luchas campesinas, obreras y populares), y lo mismo puede decirse del Japón y de la India.

En América Latina nos alimentamos de una tradición que privilegió a lo jacobino, a lo bolchevique, al ejército popular, al foco guerrillero, sin analizar todos los ejemplos de empoderamiento social por la vía paulatina, y confundimos a las guerras mundiales, en el este europeo, con procesos revolucionarios de confrontación de clases y de cambios cualitativos que dejaban atrás a las sociedades jerárquicas y nobiliarias. Pero nunca quisimos aceptar que las aristocracias y las burguesías podían constituirse, con el paso del tiempo, en agentes densificadores de lo social, al igual que muchos agregados de las clases laborales y de los servicios (la época dorada del sindicalismo y del fordismo pareció una claudicación).

Nunca aceptamos que, al igual que Inglaterra, muchas regiones europeas y de ultramar, transitaron a la modernidad sin grandes sobresaltos; tampoco meditamos suficientemente en el hecho de que países que sí se vieron divididos violentamente, como España y como el propio México, habrían podido acceder al mundo industrializado y hubieran podido modernizarse sin los terribles sufrimientos de las guerras fratricidas (desórdenes y alteraciones que en la mayoría de los casos retrasaron este tránsito, debido a la destrucción tremenda de los espacios, procesos y agentes generadores de energía).

<sup>18</sup>Barrington Moore Jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, 1973, Barcelona, Península.

<sup>19</sup>Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, 1971, México, Siglo XXI.

<sup>20</sup>Antonio Gramsci, "Paso de la guerra de movimiento y del ataque frontal a la guerra de posición", *Cuadernos de la Cárcel*, núm. 6, 1943.

<sup>21</sup>Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, 1979, New York, Cambridge University Press.

<sup>22</sup>Robert Putnam, *Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy*, 1993, New Jersey, Princeton University Press.

SERGIO ZERMEÑO

Se asegura entonces que, sin tales cataclismos, nunca nos habríamos librado de las oligarquías y de los despotismos. Pero eso es muy relativo si miramos la condición descendente que esos actores premodernos ocuparon en regiones del mundo que no pasaron por grandes eventos revolucionarios (la España de hoy, que perdió una revolución y transitó por cuatro décadas de dictadura, no parece estar menos acoplada a la modernidad que muchas sociedades europeas en donde las fuerzas revolucionarias anticapitalistas se impusieron en la Europa Central y del Este).

Es más, España se encuentra hoy en un nivel de modernidad que la acerca cada vez más a los altos estándares de vida del resto de la Unión Europea, a pesar de que las fuerzas más conservadoras se impusieron en la confrontación armada (la aristocracia al frente), mientras que México, que por la fuerza del estallido social suprimió a la casta terrateniente y colocó en la dirección nacional a una élite dirigente y triunfante, parece des-modernizarse (des-densificarse) con gran celeridad.

Más bien lo que debería llamar nuestra atención es la manera acrítica por la que infinidad de pensadores latinoamericanos y de muchas otras latitudes pasaron de la formación marxista revolucionaria a la aceptación de que el cambio podría hacerse a partir de las instituciones del tránsito a la democracia, “barriando las escaleras de arriba para abajo” y olvidándose, aquí sí de manera alarmante, del imperativo que establece que sin una sociedad fortalecida, sin densificación de lo social, no hay bondad institucional y reformas de buena fe, sino acaparamiento de los bienes sociales, saqueo, corrupción, manipulación desde los medios de comunicación, sobre todo electrónicos, imposición en la que participan por igual gobiernos y partidos de izquierda y derecha, tal y como se está viviendo en México en esta integración de mercados abiertos y globalización salvaje.

La idea de que sólo con rupturas bruscas del orden y con la anulación de las fuerzas dominantes es posible densificar a lo social y mejorar la calidad de vida de sus integrantes ha demostrado ser falsa tanto en el capitalismo industrial como en la era neoliberal. Pero aclaremos

que eso no quiere decir que la violencia y la confrontación son evitables, pues es obvio que en ciertas condiciones de explotación y saqueo las explosiones sociales se generan de manera espontánea, porque entre otras cosas no es un asunto de conocimiento de la historia por parte de los actores que rompen el pacto social.

Sin embargo, en las últimas movilizaciones que han tenido lugar en nuestro país (el neo-zapatismo, Tepoztlán, Atenco, el Consejo General de Huelga en la UNAM a partir del movimiento de 1999, el movimiento de la APPO en Oaxaca), y también en la mayoría de las anteriores movilizaciones (el 68 en primerísimo lugar), la cultura intelectual que ha imperado entre las dirigencias y entre las bases movilizadas ha sido una que privilegia la radicalización, la ruptura, la acumulación de fuerzas y que considera claudicante la negociación: avanzar (derrocar), para consolidar, antes que consolidar (a los cuerpos sociales embarneados por la movilización), para de esa manera avanzar.

Regresando entonces a nuestro planteamiento, vemos que no tiene fundamento la afirmación que establece que intentar la reconstrucción social en regiones medias por la vía del mejoramiento paulatino de las condiciones de vida es un reformismo inaceptable, una especie de bálsamo para los sufrimientos inmisericordes de la globalización y que solamente con medidas radicales y anticapitalistas puede plantearse de manera realista esa reconstrucción. Hay que aceptar que las vías de la violencia y la confrontación son inevitables en ciertas condiciones, lo que no quita que, a partir de esas rupturas (o sin ellas), haya una infinidad de otras vías posibles en la búsqueda de la densificación social y el mejoramiento de la calidad de vida de las colectividades.

## **La concepción del cambio en lo social**

Llegamos al punto central: la concepción del cambio, el orden social deseado y el lugar en donde se encuentran los elementos para acercarnos a su consecución. Digamos a este respecto que la flecha del tiempo es un hecho indiscutible, pero: ¿está siempre ligada a la evolución

SERGIO ZERMEÑO

cuando tratamos de la sociedad?, ¿al postulado de la modernidad que nos impuso que después de una etapa viene otra etapa, posterior, superior y mejor?

Depende; si hablamos de la evolución biológica no cabe duda, pero también, si lo vemos a lo largo de diez siglos, la flecha del tiempo ha sido inobjetable en lo que respecta al dominio de la técnica sobre el medio natural, con el espectacular ejemplo de la medicina; inobjetable en relación con la secularización, es decir, a la minimización de los referentes religiosos y mágicos en el quehacer de los individuos y las colectividades; ha sido inobjetable en lo que toca a la minimización del poder despótico y al fortalecimiento de los agentes de la sociedad civil, etcétera.

Pero, sin duda, en este último aspecto, la interpretación de esta linealidad ha dejado mucho que desear: las sociedades que más se han empoderado frente a sus agentes estatales, políticos, señoriales y del gran capital han sido las occidentales, con todo y sus enclaves llamados de ultramar. Y aquí justamente surge, a lo largo del proceso de modernización, la idea de que la etapa del capitalismo debería ser sustituida por otra etapa, superior y mejor que fue llamada socialista o comunista para acentuar la fuerza de los actores organizados desde lo social frente al Estado y frente a los poderes de la burguesía capitalista. A esa idea de la modernidad se le asoció con el cambio inducido, de manera tal que el proceso de pasaje a lo nuevo fuera más rápido (científicamente diseñado, si se quiere). Entonces, se asoció a esta concepción las ideas de revolución y de anticapitalismo.

En realidad se estaban confundiendo dos cosas: fortalecimiento de la sociedad, con anulación del sistema burgués. Realmente quienes habían fortalecido más a la sociedad habían sido primero algunas aristocracias modernizadoras, después, o paralelamente, las burguesías, y en fin, el proletariado con su acción sindical y partidista.

Entonces se pensó que había que quitar definitivamente del mapa a los lastres, que era sin duda la burguesía, que impedía una socialización completa, un empoderamiento completo de la sociedad y, pasado un tiempo, también habría que anular al Estado, que impedía igual-

mente esa socialización, ese empoderamiento, esa densificación de lo social.

Para el establecimiento de ese nuevo orden, de esa nueva etapa, era indispensable una fuerza reordenadora (por lo menos transitoriamente se asumía), y entonces surgieron los ejes duros del partido, la dictadura del proletariado, el Soviet Supremo, el puñado de dirigentes iluminados, conciencia exterior a la masa que la guía hacia el nuevo estadio, apoderándose de la conducción del aparato estatal. Era evidente que se había cometido un gran error de apreciación: con el odio a la burguesía se confundió el odio a todos los agentes sociales que pudieran implicar una resistencia al nuevo proyecto, a la nueva dirigencia, a la nueva burocracia estatal, al nuevo Estado.

Todas las corrientes socialistas y marxistas perdieron en el camino, o de plano minimizaron hasta desaparecerla, la idea más importante legada por la historia de las sociedades y puesta enfrente de los ojos de todo mundo, ya con la sociedad industrial de Occidente: la importancia de los actores dinámicos densificados a lo largo de muchos siglos, como terminaron siendo la burguesía y el proletariado, las aristocracias modernizadoras y las clases medias, asociadas al componente de la cultura y la educación universitaria. Digamos que las corrientes marxistas y socialistas burocratizaron a la idea de orden social en lugar de socializarla.

Pero no nada más del lado del pensamiento socialista se minimizó el principio de la densidad o densificación de la sociedad como elemento clave para alcanzar el buen orden del futuro. Del lado del pensamiento liberal se acometieron igualmente, al menos, dos impulsos que obscurecieron el hallazgo de la densificación social, el más importante que la sociedad occidental nos había puesto ante los ojos.

Primeramente, el culto a la democracia representativa, a la idea de que lo que había que fortalecer ante todo, ante lo social y ante lo estatal, era un espacio de concurrencia de actores que por medio de partidos y organizaciones políticas representaran al resto de los agregados e individuos de cada colectividad y que, a partir de los acuerdos que ahí se logaran, el buen orden, hacia arriba o hacia abajo, quedaría asegu-

SERGIO ZERMEÑO

rado. En muchos momentos, pero particularmente en el tiempo presente, estamos sufriendo las consecuencias de haber llevado al extremo esta idea de que “las escaleras se barren de arriba para abajo”, particularmente con las teorías del nuevo institucionalismo y de la tercera ola de democratización, de tránsito a la democracia.

El segundo gran influjo que desvió nuestra mirada del hallazgo central de la densificación social, vino por el lado de la carrera desenfrenada y ya sin orientación alguna, encarnada en el avance científico-técnico; la idea cuyos postulados se cumplen cada vez menos, pero que permanece como una ideología vigente, que asegura que los científicos, las universidades y los aparatos del saber y de la técnica encontrarán una solución para cada problema y encontrarán un orden nuevo, superior y mejor, para que vivamos más felices.

El punto, en resumen, es que ninguna de las dos grandes corrientes de la modernidad pudieron ver lo que estaba en la base de sus querellas: la burguesía, en efecto fue defendida por el liberalismo como el actor emprendedor, dinámico, pero predominó como agente económico, y con el advenimiento de los monopolios quedó oculta su función, que había sido la del más poderoso de los densificadores sociales; el proceso de acumulación monopolista se dio como un fenómeno inevitable y la figura del burgués, gracias en mucho a la crítica socialista, se perdió mezclada con la figura de la gran empresa primero, y de la corporación financiera más tarde, de manera que se volvió muy práctico el empleo del calificativo anti-capitalista, con el cual fueron confundidas todas estas modalidades de lo burgués.

A partir de esto, podemos argumentar que la flecha del tiempo no tiene una trayectoria lineal progresiva cuando hablamos de la dinámica social (aunque, por lo visto, tampoco en las ciencias duras, en la química, por ejemplo), sino que puede tener un desempeño de movimiento hacia adentro, hacia ella misma, un movimiento de sedimentación de A, que no irá en el sentido de un pasaje de A hacia B. Si las ciencias sociales y las ciencias del hombre hubieran evidenciado lo que tenían enfrente en la era moderna, es decir, la sedimentación de los actores sociales, individuales y colectivos, no hubieran invertido



todas sus preocupaciones en la acumulación y la gran empresa, en el desarrollo desenfrenado de la ciencia y la técnica, en la urgencia anti-capitalista por destruir esto y pasar a un nuevo estadio, porque en realidad la materia con que debió haberse construido ese nuevo mundo se encontraba en un alto grado presente, y a punto de debilitarse, en esa misma sociedad occidental, en ese mismo estadio.

¿Pero cómo se hubiera logrado que ese empoderamiento y esa densificación de actores individuales y colectivos imperara sobre las tendencias “naturales” de la acumulación del capital y de la concentración del poder estatal que acompañó la consolidación de los estados nacionales? En realidad, era imposible que esto se hubiera convertido en una guía de acción en los siglos XVIII o XIX, en una ideología o una cultura de la densificación social. El inicio de las sociedades industriales de Occidente se dio en un espacio demasiado desigual en su interior y hacia el exterior; nada podía convencer a esos agentes sociales y estatales de que era mejor una especie de ciudades estado, sedimentar espacios sociales en donde sus ocupantes fueran poco a poco viviendo mejor, educándose mejor, siendo más solidarios entre sí, etcétera, en lugar de lanzarse a las grandes concentraciones industriales y a las grandes aventuras imperialistas. Y no era posible, entre otras cosas, porque el dejar atrás el mundo del medioevo, los señoríos y los poderes despóticos, se logró bajo una velocidad tremenda del desarrollo de los transportes, las industrias y la vida urbana (en medio de esa vorágine tienen lugar todas las discusiones de la Internacional socialista entre la reforma o la revolución, la toma del Palacio de Invierno o los pequeños pasos, pero, como sabemos el bolchevismo le dio una patada al tablero y esa discusión tan rica de la concepción del cambio fue prácticamente enterrada).

Sin embargo las cosas han cambiado. En este momento en que el entorno natural se encuentra al borde del desequilibrio catastrófico, en que la industria y las finanzas se desempeñan en la más evidente irracionalidad, en que las grandes potencias aplastan sin misericordia a los colectivos que se interponen en sus proyectos de energía y seguridad, en que la mayoría de las áreas de la ciencia y de la técnica han

SERGIO ZERMEÑO

tomado unas dinámicas que poco se preocupan por la felicidad de las personas, en este que es nuestro momento, repetimos, el dar visibilidad nuevamente al referente de la densificación de los colectivos en el plano de lo social se vuelve una necesidad imperiosa.

Digamos que las sociedades más avanzadas lo están llevando a cabo en muchos de sus espacios interiores, si bien la ideología que aún predomina en ellas, por su propia conveniencia, es la de los mercados abiertos, la de los campos y los galrones de la maquila, campos de la muerte, la de las grandes corporaciones industrial-financieras y la del control militar de sus abastecimientos. Atestiguamos, en efecto, la forma cuidadosa en que se está organizando la vida en los barrios de París, de Barcelona, de Berlín, al cuidado ecológico con que se producen las legumbres y los alimentos cárnicos, a la recuperación de los ríos y las cuencas en esas partes del mundo, a la elevación de la conciencia de quienes los habitan y de sus organizaciones sobre su entorno vital, a la educación ambiental.

Así que puede haber una o muchas flechas del tiempo, pero la que verdaderamente importa para la superación humana es una que parece ya no viajar tan rápido o, incluso, ya no moverse en una dirección, sino permanecer, sedimentarse. No hay etapa posterior, superior y mejor, lo que hay es una serie de manifestaciones enmarcadas en la búsqueda de la densificación de las sociedades, locales, regionales y nacionales; así que todo aquello que le quite fuerza a lo social es inhumano, es decir, lo que no mejora el nivel de vida de las colectividades, su nivel educativo, su equilibrio con el entorno natural, su salud, su capacidad de organización y resistencia, etcétera.

Pero supongamos que estamos de acuerdo en que la densificación constituye, en efecto, la solera más poderosa de cualquier orden humano deseado. El problema es cómo densificar lo social en medio del poder demencial que han alcanzado el dinero y la política.

## **Hacia una sociología de la convergencia**

Un posicionamiento social distinto plantearía las cosas de la siguiente manera: en las regiones de un país y en los espacios urbanos en donde

se desatan los conflictos (pero preferentemente en la amplia gama de situaciones en donde no se desatan conflictos), tenemos que buscar formas (auto) organizativas que se propongan soluciones para mejorar la calidad de vida de los habitantes de esas regiones medias, generar consensos amplios orientados a esas soluciones (violencia-intra y extra-familiar, degradación ambiental); trabajar ahí, obligar a que los presupuestos públicos y los apoyos privados de todo tipo vayan hacia ese nivel de lo social básico territorializado (exigir cuentas sobre los ingresos petroleros); nos referimos a espacios no tan pequeños y sin fuerza (como el barrio o la pequeña localidad), y no tan grandes que concentren los recursos y el poder en las burocracias estatales y delegacionales. Hay que orientar hacia ese nivel los saberes multidisciplinarios, las técnicas, las nuevas arquitecturas organizacionales que le dan poder a los hombres y a las mujeres en sus espacios de vida.

Lo que debemos preguntarnos, a partir de estas afirmaciones, es lo siguiente: para lograr cambiar la situación adversa y generadora de pobres y de infelices por la que atraviesa nuestra patria, ¿debería primero derroscarse a la clase capitalista y a sus aliados gubernamentales y estatales? o bien, para mejorar la calidad de vida de los mexicanos (que es a lo que todos aspiramos, presumo), es necesario, preferentemente, organizar y empoderar con cierta calma a los colectivos y buscar soluciones a sus ingentes necesidades, dirigir hacia ese nivel básico los recursos gubernamentales, lograr mejores concepciones y producir excelentes tecnologías; generar el asociativismo y la conciencia del entorno en los distintos espacios territoriales; buscar una vocación para esos espacios en medio del desmantelamiento provocado por las economías abiertas... para que desde lo social, así fortalecido y densificado, se haga posible tener un mejor control del entorno, un vigor y los instrumentos jurídicos y de correlación de fuerzas que permitan evitar que un Wal Mart se instale en el poblado o en la colonia, que un club de golf y su inmobiliaria acaparen las mejores tierras y los recursos freáticos, que una cadena hotelera destruya los manglares para enclavar uno de sus emporios y convertir a los lugareños en meseros, lancheros y taxistas mal pagados, evitar que sea expropiado a siete pesos cada

SERGIO ZERMEÑO

metro de los ejidos para convertirlos en aeropuertos de a diez mil dólares el metro...

Pero trabajar paulatinamente para mejorar las condiciones de vida y reconstruir el entorno en una región media, la cuenca de un río por ejemplo, requiere de la concurrencia de muchos factores, actores y recursos: ¿los presidentes municipales son aliados o son adversarios de una reconstrucción llevada adelante desde un consejo ciudadano? ¿Los profesores de todos los niveles, incluido su sindicato que tanto daño ha hecho, son aliados potenciales o están corrompidos sin remedio? ¿Los empresarios, comerciantes y agricultores de la región son aliados para su reconstrucción? ¿Una empresa cervecera puede participar o es un enemigo intratable? ¿Es aceptable recibir de esa empresa diez millones de pesos para una planta potabilizadora que evite las enfermedades gastrointestinales que más afectan a la infancia en la región, o es cruzar las barricadas y dormir con el enemigo?

Tal planteamiento modifica la idea de que los universitarios vayan a dirigir al pueblo, como se creyó en los años setenta; las universidades, como hemos dicho, deben elaborar los diagnósticos, acompañar las soluciones, brindar apoyo y continuidad a los consejos ciudadanos; también dentro de la universidad hay que dar una larga batalla de convencimiento, calidad profesional y consensos en torno a su vocación y su eficacia social-regional, por evitar que sólo sea una máquina de cuadros para la burguesía. Eso se está haciendo en la UNAM, en la Universidad de Guadalajara, en la Autónoma de Nayarit: hoy con sus proyectos regionales, y la batalla está dada por seguir ampliando esas opciones y saberes, muchos de los cuales reciben gran apoyo en las facultades y en los rectorados, que no fue necesario derrocar (como llamó Marcos a hacerlo), para que fueran apoyados entusiastamente esos proyectos regionales, que se han propuesto, incluso, una articulación con los Caracoles, esas regiones medias tan ejemplares pero tan olvidadas por el discurso de la otra campaña zapatista.

Respaldemos lo anterior con el siguiente ejemplo: las llamadas Ciudades Blancas que se reparten en las riberas del bajo Guadalquivir en Andalucía, han elevado sustancialmente su calidad de vida en los

últimos cuarenta años y han replegado a los tradicionales grupos dominantes y acaparadores de las fuentes de energía de esa cuenca gracias a un buen entendimiento de su vocación y su competitividad, centrada en el turismo, los servicios a él asociados, a un sistema educativo incluyente y de buen nivel para sus jóvenes, a la calidad en aumento de algunos productos primarios y a su transformación. Hay captación y buena distribución de energía externa, entre otras cosas, gracias a las divisas ahí derramadas. Es una región expuesta, como todas hoy, a la globalización, pero quizás en regiones como esa se ha sabido o se ha podido proteger las fuentes de generación de energía gracias a que sus habitantes, por las razones que se quiera, han tenido la fuerza para empujar a sus gobiernos a tomar medidas en tal dirección: es obvio que sus restaurantes, sus tiendas y sus hoteles no tienen la batalla perdida frente a Mac Donalds, Wal Mart o Sheraton.

Sin duda muchos problemas de la globalización se resienten ahí, como la caída salarial, la sustitución de empleados nacionales por extranjeros mal pagados, la competencia desventajosa con productos venidos de los campos del horror de la maquila mundial... pero pensar que con violencia y destrucción debería hacerse frente a esas calamidades y no con un embarnecimiento y una activación del poder ciudadano, suena fuera de lugar. La pequeña burguesía restaurantera, hotelera y todos los marchantes de barrio de París y de muchas otras ciudades de Europa, siguen existiendo gracias a que tienen la fuerza social (densidad social) para hacer respetar sus intereses y su existencia frente a las grandes cadenas y gracias a que sus gobiernos departamentales o locales saben que enajenarse el apoyo de sus ciudadanos es el fin de su función político-administrativa por la vía de la activación y la movilización social.

77

### **¿Contradicción o convergencia?**

El punto anterior nos permite regresar a la cuestión central en la temática que nos ocupa, es decir, en el tema de la construcción de sociedad, de cómo densificar a lo social.

SERGIO ZERMEÑO

No cabe duda que en las sociedades aparecen constantemente la injusticia, la explotación y las amenazas a la soberanía; que esos hechos contundentes inducen al conflicto, al enfrentamiento de los contrarios, y que, según los postulados de la dialéctica, ese enfrentamiento conduciría, a su vez, a estadios nuevos, a etapas posteriores que, se ha asumido, pueden ser superiores o deberían ser superiores (la lucha de clases: el motor de la historia). Entonces el cambio y el mejoramiento social se producirían, según toda esta corriente de pensamiento y de acción, por la vía del conflicto, a lo que se agrega el ingrediente anticapitalista.

Cuando dos fuerzas se contraponen largamente, su energía, la energía generada en esa sociedad (o en ese espacio de la sociedad), se consume sin aprovechamiento ninguno. Tenemos así un campo en el que se genera energía y, dentro de él, fuerzas vectoriales. El objetivo sería evitar que esos vectores se anulen entre sí, enfrentados brutalmente o enfrentados largamente (¿empates catastróficos?), y más bien lograr que su direccionalidad se oriente en el sentido general de las fuerzas en ese campo social. Puede haber o no confrontación y puede haber confrontación aquí y en todas partes; lo que importa es la forma en que toma cauce esa confrontación. Es producto de un gran diseño y de una ingeniería humana el destrabamiento y la reorientación de esas fuerzas. En lo regional sería éste, sin duda, el trabajo de los agentes profesionales sociales y políticos que ahí participan.

Se entiende que estos planteamientos despierten en algunos lectores las viejas descalificaciones en torno al reformismo. Antonio Gramsci<sup>23</sup> estableció la conocida diferencia entre la guerra de movimientos y la guerra de posiciones y, aunque recibió críticas, nunca fue severamente descalificado por las corrientes marxistas. Claro está que en la concepción gramsciana había una sucesión cronológica: en los países más desarrollados eran posicionamientos entre actores embarneados los que iban produciendo cambios paulatinos, mientras en los países menos desarrollados la dinámica social adoptaba las formas de la confrontación y el asalto al poder. Quizás debiéramos revisar nuestros instrumentos y preguntarnos si movimientos y posiciones (guerras de movimientos

<sup>23</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*

MOVIMIENTO Y CAMBIO EN MÉXICO Y EN AMÉRICA LATINA

y guerras de posiciones), no necesariamente tienen que hacer referencia a etapas que se suceden en el tiempo, sino a vías que se desenvuelven paralela y simultáneamente imperando una u otra de acuerdo con las características correspondientes a cada situación social. ¿Por qué la historia del Brasil parece ser más cercana a una estrategia de posiciones y la de México se corresponde mejor con los movimientos, la ruptura, la acumulación de fuerzas, el derrocamiento?

©ITAM Derechos Reservados.

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



# BRETON, TROTSKY Y RIVERA: MÉXICO Y LA ESPERANZA SURREALISTA

---

*Armando Pereira\**

RESUMEN: En este ensayo, se trata de explorar las razones que determinaron la decisión de André Breton de abandonar Francia, en 1938, y refugiarse en México. Se analiza también la imagen, más cercana al surrealismo que a nuestra realidad, que el poeta francés nos deja de nuestro país. Y, sobre todo, su estrecha relación con Trotsky y Rivera, que lo llevó a escribir, junto con ellos, el manifiesto *Por un arte revolucionario independiente*, en el que se considera esencial el respeto a la libertad irrestricta del artista en la concepción de su obra, al margen de cualquier condicionamiento ideológico.



ABSTRACT: In this article, we explore the reasons that led André Breton to flee France in 1938 and seek refuge in Mexico. Moreover, we will analyze his image of Mexico, closer to surrealism than our common experience. In addition, we will examine his close relationship with Trotsky and Rivera, which led to their collaboration on the manifesto for an Independent and Revolutionary Act, in which an artist's unlimited freedom in his work is of utmost importance notwithstanding any ideological conditioning.

81

PALABRAS CLAVE: Breton, Trostsky, Rivera, México, surrealismo.

KEY WORDS: Breton, Trotsky, Rivera, Mexico, surrealism.

RECEPCIÓN: 01 de mayo de 2011.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

\* Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## BRETON, TROTSKY Y RIVERA: MÉXICO Y LA ESPERANZA SURREALISTA

Al recordar su estancia en México, Breton rescata tres imágenes fundamentales en las que parece que ha quedado cifrado su recuerdo. El texto está escrito en 1938, cuando todavía esos ideales eran vigentes:

1. Ese hombre vestido de andrajos junto a un cactus gigante, con el sombrero ancho hasta la mitad de la frente y sosteniendo un fusil. Para Breton, se trata de una imagen emblemática del México revolucionario, de ese “país donde el viento de la liberación no ha amainado”.<sup>1</sup> Destaca dos fechas: 1810 (la guerra de Independencia contra la Corona española) y 1910 (la Revolución mexicana). Aunque el tiempo ha pasado, ese campesino revolucionario sigue allí, vigilante, decidido a perpetuar los ideales por los que lucharon sus padres y sus abuelos. “Siglos de opresión y de loca miseria le han conferido, en dos ocasiones, una deslumbrante realidad, y nada puede impedir que esa realidad no permanezca latente, que no siga incubándola la aparente somnolencia de las extensiones desérticas. El hombre armado está siempre allí, con sus espléndidos andrajos, como sólo él puede elevarse súbitamente desde la inconsciencia y la desgracia”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> André Breton, *La llave de los campos*, 1976, Madrid, Libros Hiperión, I. Peralta Ediciones y Ediciones Ayuso, p. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ARMANDO PEREIRA

2. La segunda imagen es la del México precolombino: las ruinas de las pirámides indígenas devoradas por la maleza y los arbustos, pero que aun, a pesar de su estado deplorable, a pesar de su hiriente abandono, “cargan el aire de electricidad”.<sup>3</sup> O bien, la imagen de ese indígena junto a uno de los templos de Bonampak, en Chiapas, recién rescatado de la selva, después de guiar hasta allí a un investigador francés, Gilles G. Healey, a quien se debe el descubrimiento de los frescos que decoran el templo. Lo que lamenta Breton es que ese camino abierto al investigador pronto se convertirá en una amplia avenida que llevará hasta allí a las hordas de turistas “congénitamente hastiados”: “tarde o temprano los frescos de Bonampak habrán de sufrir el paciente e interminable desfile de los imbéciles” o el saqueo mercenario de los comerciantes que convertirán la cerámica sagrada de Bonampak “en pura y simple mercancía internacional”.<sup>4</sup> Una actividad, por cierto, a la que, unos años después, se dedicará para sobrevivir en México uno de sus viejos amigos y fiel correligionario de surrealismo: Benjamin Péret. En fin, Breton concluye este segundo recuerdo con una afirmación que tiene la fuerza de un pronóstico: “México, mal despierto aún de su pasado mitológico, continúa evolucionando bajo la protección de Xochipilli, dios de las flores y de la poesía lírica, y de Cuatlicue, diosa de la tierra y de la muerte violenta. [...] Este poder de conciliación de la vida y la muerte es, sin duda alguna, el principal atractivo de que dispone México”.<sup>5</sup>

84 | 3. La última imagen que llama la atención de Breton es un palacete colonial, de arquitectura y decoración barrocas, también en ruinas, en el que habitan, como silenciosas sombras o fantasmas de otros tiempos, los últimos sobrevivientes de la raza invasora y ahora vencida. Uno de ellos, precisamente el que ha heredado el palacio, ha perdido la razón y, mientras guía a Breton por habitaciones y pasillos, divaga enfebrecido recordando las glorias efímeras de una familia devorada por el tiempo y ahora usurpada en sus bienes por sus propios criados, como una forma de cobrarse, ellos, lo que esa familia ha quedado debiéndoles a lo largo de los años de decadencia.

Sólo tres imágenes en el recuerdo, pero tres imágenes que recuperan a México en momentos cruciales de su historia, desde el pasado

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 34-5.

precolombino hasta el presente revolucionario. Aunque, hay que decirlo, son tres imágenes que le deben más al folklore europeizante que a la realidad profunda de México.

Y es que, de hecho, México no representaba ningún interés particular para André Breton, como tampoco lo sería, años después, para Benjamin Péret. En 1952, en una entrevista con André Parinaud, Breton declararía que con el viaje a México “se realizaba una de las más grandes aspiraciones de mi vida. Por escasa que sea mi vocación por los viajes, México, debido tal vez a los recuerdos de mi infancia, era entre todos los países el que más me atraía”.<sup>6</sup> Parece que este anhelo infantil de México no es más que una reconstrucción nostálgica *a posteriori*. Breton no vino a México a buscar nada; sobre todo, no vino dispuesto a encontrar a México. No había nada en México que decidiera su viaje. O bien, lo que había aquí, y que era lo que en realidad le interesaba al líder de la revolución surrealista, no tenía mucho que ver con México. Creo que hay que distinguir entre las declaraciones y los hechos: la estancia de cuatro meses de Breton en el territorio mexicano demuestra que México no le importaba mucho a Breton, que lo que realmente le importó de México fue Trotsky. Jean Marie Le Clézio confirma lo que, para mí, al principio de este ensayo, era sólo una intuición: si Breton elige venir a México, en lugar de a Checoslovaquia, es porque sabe de antemano que aquí podrá encontrarse con León Trotsky e intercambiar ideas sobre el arte y la revolución proletaria. “André Breton ha venido a México para encontrarse con Trotsky —él ha sido igualmente excluido del Partido Comunista dos años después que Rivera— y redactar con él el manifiesto de la Federación Internacional de Artistas Revolucionarios Independientes —manifiesto que lleva la marca evidente de las ideas trotskistas que afirman la necesidad de la emancipación total del intelectual”.<sup>7</sup>

No creo siquiera que en realidad quisiera venir a México, que el viaje a México formara parte de su deseo. Sus preocupaciones en ese

<sup>6</sup> André Breton, *Entretienes avec André Breton*, 1969, Paris, Gallimard. Cf. también Fabienne Bradu, *André Breton en México*, 1996, México, Ed. Vuelta, p. 31.

<sup>7</sup> Jean Marie Gustave Le Clézio, *Diego et Frida*, 1993, Paris, Gallimard, pp. 215-6. La traducción de todas las citas de Le Clézio en este ensayo es mía.

ARMANDO PEREIRA

momento no rebasaban los márgenes europeos, se centraban en la agitada vida política y cultural de la capital francesa. Si decidió hacer un viaje al extranjero, fue tan sólo obligado por circunstancias económicas: “Por no haber consentido ni en la primera ni en la segunda de tales capitulaciones [someter su pensamiento a las exigencias ideológicas de la sociedad burguesa o del estalinismo francés], la extrema precariedad de mi situación material –puntualiza Breton– me obligó hace dos años a solicitar un puesto de enseñanza en el extranjero”.<sup>8</sup> El Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia le ofreció dos países que, a su juicio, estaban libres de la voluntad totalitaria que por entonces (1938) recorría a casi toda Europa: Checoslovaquia y México. Checoslovaquia, hundida en sus frías alturas burocráticas (de las que Kafka había dado ya sobrada cuenta), no le ofrecía gran cosa a la furia surrealista y revolucionaria del poeta francés, no era un país que vibrara al ritmo de esas dos pasiones bretonianas: la revolución surrealista no había dejado la menor huella allí. México, en cambio, era un país joven, todavía en plena efervescencia revolucionaria. Breton, sin pensarlo mucho, optó por México, quizá repentinamente entusiasmado por su proverbial exotismo, pero también por el hecho de que México había sido el único refugio que Trotsky había encontrado para escapar al terror y a la persecución estalinista y la certeza de un enriquecedor intercambio ideológico con el líder sobreviviente de la Revolución de Octubre. Estuvo en México escasos cuatro meses, de abril a agosto de 1938. Y su compromiso consistía en dictar, en la Universidad Nacional Autónoma de México, una serie de conferencias sobre la situación de la poesía y la pintura en Europa.

Todavía antes de abandonar París, las campañas políticas en su contra proliferaban. Tristan Tzara, durante el dadaísmo y los primeros años del surrealismo, había sido su amigo. Breton lo había recibido calurosamente en París y habían caminado de la mano un cierto trecho por los callejones y avenidas de la agitada vida intelectual francesa de la época. Pero, de pronto, esas manos se crisparon, devinieron puños que estuvieron a punto de resolver su estrecha amistad a golpes. Ahora, en vísperas de su viaje a México, es Tzara el que inicia las decargas verba-

<sup>8</sup> André Breton, *La llave de los campos*, op. cit., p. 50.

les contra Breton: “Antes incluso de mi marcha, un miembro de la ‘Casa de la Cultura’, un majadero bastante peligroso llamado Tristan Tzara, encontraba oídos a los que confiar ¡que yo iba encargado por Asuntos Exteriores de una misión cerca de Trotsky”.<sup>9</sup>

En realidad, la vida de Breton está recorrida por polémicas constantes y rupturas violentas con los que habían sido sus compañeros de ruta en el movimiento surrealista. En 1935, junto con Benjamin Péret, se separa del Partido Comunista Francés, por considerarlo un partido carente de voz propia y sometido a las directrices estalinistas de Moscú. Por esos años, rompe también con dos amigos que, hasta entonces, habían sido entrañables para él: Louis Aragon y Paul Eluard que, a diferencia de él y de Péret, deciden mantenerse fieles a su militancia comunista. No es casual, entonces, que de 1935 a marzo de 1938, fecha en la que se embarca rumbo a México, esos ataques, destinados a desvirtuar su imagen política, hayan sido una constante en París.

Pero no fue sólo en Francia donde se calumnió a Breton y a la misión intelectual que debía desempeñar del otro lado del Atlántico. Esas descalificaciones rebasaron pronto las fronteras europeas y llegaron incluso al país que iba a recibirlo. “Al mismo tiempo que yo, salían de París, vía Nueva York, a México por avión –de modo que me precedieron– cierto número de cartas dirigidas a los principales artistas y escritores mexicanos, cartas en las que se daba libre curso a las calumnias más desvergonzadas”.<sup>10</sup> Uno de esos intelectuales mexicanos, que desde un principio descreyó de la farsa montada en torno a Breton, le hizo llegar la carta que había recibido. Breton, seguramente para no perjudicarlo, guarda el anonimato de ese amigo mexicano, pero lo que sí hace es reproducir la carta completa:

Querido camarada y amigo:

Deseamos informarle, rogándole tenga la bondad de ponerlo en conocimiento de nuestros amigos de México, sobre la postura del señor André Breton, que debe llegar a su país para pronunciar en él algunas conferencias.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

ARMANDO PEREIRA

Enviado por los servicios de propaganda del Ministerio de Asuntos Exteriores, cuya política reaccionaria es aún hoy bien conocida, el señor André Breton ha adoptado siempre una postura contraria al Frente Popular, aliándose con este fin con los elementos políticos más dudosos. Su acción contra la República española ha adoptado las formas más péfidas, si bien siempre apelase a un vago revolucionarismo verbal.

Admirador declarado de Trotsky, siempre ha impugnado todas las acciones de la Asociación Internacional de Escritores, vetándosele la palabra por tal razón durante el primer Congreso de Escritores.

Ante el temor de que pudieran producirse malentendidos, hemos querido tenerle al corriente de la verdadera situación de la literatura en Francia.

Crea..., etc.

Por el Secretariado Internacional:

Firmado: René Blech.<sup>11</sup>

Esas calumnias y descalificaciones estalinistas eran el pan de los días y las noches de la política de los partidos comunistas, tanto en Europa como en América, todos ovejas obedientes del Gran Pastor de Moscú. Breton nunca estuvo contra el Frente Popular, aunque sí sometió a crítica sus posturas serviles y sumisas. Él y todos los surrealistas se pronunciaron siempre insistentemente en favor si no de la República española, a la que consideraban una República burguesa, sí, en cambio, desde una perspectiva hasta cierto punto anarquista, de una España obrera y revolucionaria, y en contra del levantamiento armado que, a la larga, llevaría a Franco al poder. Fueron siempre claras y firmes sus declaraciones en contra de la política intervencionista de italianos y alemanes que terminarían inclinando la balanza en favor de las fuerzas más regresivas de España. Y aunque no era necesario, por lo tanto, volver a enfatizarlo, el poeta francés decide hacerlo una vez más, quizá para que no quepa la menor duda, en su discurso pronunciado en el mitin de aniversario de la Revolución de Octubre organizado por el P.O.I. en París, el 11 de noviembre de 1938, a su regreso de México:

Para aquellos de vosotros que lo ignorasen, yo quiero recordar, camaradas, que mi actitud y la de mis amigos *surrealistas* con respecto

<sup>11</sup> *Ibidem.*



a la guerra de España jamás se ha prestado al menor equívoco. Desde el comienzo del conflicto, nosotros repudiamos para siempre las fuerzas de regresión y de tinieblas que asumían la responsabilidad de ponerlo en marcha; hemos proclamado nuestra inquebrantable esperanza en ese empuje inicial que proyectó hacia adelante a la España obrera y que tendía a la realización, templada en el peligro, de su unión, única verdaderamente invencible; que tendía también al primordial aniquilamiento de todo el aparato religioso y, por encima de todo, a la constitución de una ideología revolucionaria activa, formada en la prueba de los hechos.<sup>12</sup>

Lo que en realidad molestaba de Breton fue la postura crítica que mantuvo en todo momento ante la Unión Soviética y Stalin, el haber criticado los procesos de Moscú y las prácticas totalitarias y represivas que se desarrollaban allí y, en lo que respecta a España, por haber considerado que “la U.R.S.S. actual constituye uno de los principales obstáculos para la victoria del proletariado español [...] para Stalin de lo que se trata es de impedir a cualquier precio que una nueva oleada revolucionaria se vuelque sobre el mundo. Se trata de abortar la revolución española en la misma forma que se abortó la revolución alemana, la china”.<sup>13</sup> Habría que recordar que en los años de la República y más tarde durante la guerra, en España se movieron fuerzas políticas muy diversas y complejas. Entre ellas, por ejemplo, estaban los anarquistas, con Durruti y Ascaso a la cabeza —una corriente a la que el poeta francés fue ideológicamente muy afecto—, que postulaban, más que la restauración de la República, el triunfo de la revolución proletaria por medio de ella.

En ese sentido apunta el alegato de Breton contra la participación de la Unión Soviética en la guerra de España: “¿Se nos objeta que la U.R.S.S. suministra armas, aviones? Sí, pero porque esas armas de doble filo están abocadas a quebrantar todo cuanto en España trabaja no ya en favor de la restauración de la república burguesa, sino por el establecimiento de un mundo mejor; porque están destinadas a destruir todo lo que lucha por la revolución proletaria”.<sup>14</sup> Y un poco más adelante

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

ARMANDO PEREIRA

puntualiza: “No nos engañemos, las balas de la escalera de Moscú, en enero de 1937, están dirigidas contra nuestros camaradas del P.O.U.M. Después de ellos serán nuestros camaradas anarquistas los que se tomarán como blanco, con la esperanza de terminar así con todo lo que hay de vivo, con todo lo que lleva consigo una promesa de transformación en la lucha antifascista española”.<sup>15</sup>

En fin, son estas críticas a la política estalinista, tanto en el interior de la U.R.S.S. como en la guerra de España, las que le valieron a Breton esas cartas, cargadas de insultos y vejaciones, que lo precedieron a su llegada a México y que debían advertir a intelectuales y artistas mexicanos del peligro que significaba la difusión de las ideas del surrealista francés.

En otra de esas cartas, dirigida al secretario general de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, se pedía, sin ambages, “sabotear sistemáticamente todo el trabajo al que yo quisiera dedicarme en México”.<sup>16</sup> El que firmaba la carta era el poeta Louis Aragon, no sólo amigo de Breton durante los primeros años del surrealismo, sino firme y cercano compañero de viaje en esa empresa poética durante más de diez años. Ahora, desde la tribuna del Partido Comunista Francés, Aragon pedía, de la manera más aviesa, que se saboteara la actividad en México de quien en otro tiempo había sido uno de sus amigos más entrañables.

Hay un solo punto en el que la carta de René Blech, citada anteriormente, tenía razón: la franca admiración que Breton sentía por León Trotsky, no porque viniera a desempeñar una oscura misión cerca de él, sino por lo que Trotsky significaba para el mundo entero en esos años: compañero de Lenin, creador del Ejército Rojo y el último de los dirigentes sobrevivientes de la Revolución de Octubre. Stalin, unos años antes, había mandado fusilar a todos los integrantes de la vieja guardia leninista, por considerarlos un posible obstáculo a su poder omnímodo y a la implantación de su política autoritaria y represiva en toda la Unión Soviética. Trotsky no tuvo otra alternativa que optar por el largo camino del exilio que terminaría conduciéndolo a México, un país al

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 52-3.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 53.

que supuso erróneamente que no sería alcanzado por los tentáculos asesinos del dictador moscovita.

Después de su expulsión de Noruega, y de que el presidente Roosevelt les hubiera negado la estancia en el territorio de Estados Unidos, León Trotsky y Natalia Sedova desembarcan en el puerto de Tampico, adonde Frida Kahlo ha ido a recibirlos en nombre de Diego. Y será en casa de Frida, en Coyoacán, donde el matrimonio ruso encontrará, al fin, refugio:

Gracias a la intervención de Rivera ante Lázaro Cárdenas, el nuevo presidente de México —escribe Le Clézio—, el proscrito puede al fin encontrar asilo. Para Diego Rivera, Trotsky representa el ideal revolucionario, el hombre que se sacrifica totalmente por sus ideas, el hombre que encarna verdaderamente la Internacional Comunista. Conmovido por la suerte del fundador del Ejército Rojo, Lázaro Cárdenas, en un gesto fraternal, envía a Tampico su tren personal, *El Hidalgo*, y Trotsky se instala con su equipo de colaboradores (secretarios, guardaespaldas) en la casa de Frida en Coyoacán, que deviene enseguida el nuevo centro de la Internacional Trotskista —allí, desde ahora, el jefe revolucionario redacta sus comunicados, sus tomas de posición, organiza su defensa contra el poder de Stalin.<sup>17</sup>

Y precisamente allí, a la casa-refugio-búnker de Trotsky, se dirige Breton a los pocos días de llegar a la capital mexicana, lleno de entusiasmo: “Heme aquí encaminándome, ya adivinaréis con qué emoción, hacia la ‘casa azul’ de la que tanto se ha hablado y que es la residencia en Coyoacán del camarada Trotsky”.<sup>18</sup> Nada más traspasar el viejo portón de madera, Breton es conducido hasta el gabinete del dirigente ruso. Y, a su paso, no deja de admirar la belleza de la casa que Diego Rivera y Frida Kahlo han puesto a disposición del exiliado: los jardines llenos de bugambilias, violetas y cactus gigantes, las veredas estrechas que conducen al gabinete bordeadas de esculturas de Diego, la casa espaciosa llena de luz y de libros. De pronto, desde

<sup>17</sup> Jean Marie Gustave Le Clézio, *op. cit.*, p. 213.

<sup>18</sup> André Breton, *La llave de los campos*, *op. cit.*, p. 53.

ARMANDO PEREIRA

el fondo de una de las habitaciones, un hombre fuerte y lleno de vida se pone de pie y abraza a Breton: “Los ojos de un azul profundo, la admirable frente, la abundancia de los cabellos apenas plateados, la lozanía de la tez, componen una máscara donde se siente que la paz interior ha vencido, que vencerá siempre a las formas más crueles de la adversidad”.<sup>19</sup>

León Trotsky había llegado a México en enero de 1937, como señaló antes, gracias a la intercesión de Diego Rivera ante el presidente Lázaro Cárdenas, quien no sólo no puso ninguna objeción para recibirlo, sino que además dispuso fuerzas de seguridad para protegerlo y desalentar cualquier posible acción en su contra. Ese será siempre uno de los valores indiscutibles del pueblo y de los gobiernos mexicanos: el haber construido un país abierto, acogedor y solidario con cualquiera que por razones políticas acuda a él en busca de asilo o refugio. Si ahora recibía a un revolucionario ruso perseguido por el terror de Stalin a quien varios países le cerraron sus puertas, dos años más tarde acogería calurosamente también a miles de españoles que huían de los paredones de fusilamiento o de las cárceles franquistas. Allí, en su ‘casa azul’ de Coyoacán, Trotsky podía seguir pensando y escribiendo. Y es esta fraterna y desinteresada actitud del gobierno mexicano la que destaca Breton en algún momento de su discurso:

Es de justicia rendir al gobierno de Cárdenas homenaje por cuanto continúa por todos los medios asegurando la seguridad del camarada Trotsky. Los miembros de aquel gobierno, algunos de los cuales han desempeñado grandes papeles en la revolución de 1910, han combatido bajo las órdenes de Zapata o han sido formados en su escuela, admiran sin reservas a un hombre del temple de Trotsky. No es culpa de ellos, sino consecuencia de las medidas de protección que han de tomar con él, si padece al no poder desplazarse como quisiera.<sup>20</sup>

Y, en realidad, la hermosa casa de Coyoacán, donde Trotsky vivía junto a su fiel y amada Natalia, constituía, para ellos, una suerte de cómo-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 58.

do y agradable reclusorio. En alguna ocasión, y refiriéndose a su nueva vida mexicana, el propio Trotsky hizo el siguiente comentario ante su secretario, Joseph Hansen: “Esto no es un hogar: es una prisión medieval”.<sup>21</sup>

No quiero decir con esto, sin embargo, que el revolucionario ruso viviera encerrado a piedra y lodo en su ‘casa azul’ a las afueras de la ciudad de México. André Breton ha relatado someramente algunos de los viajes que hizo con Trotsky y Diego Rivera por distintas regiones del país: Cuernavaca, el Popocatepetl, Puebla, Cholula, Pátzcuaro, Michoacán, Guadalajara. O esa tarde en la que se internaron los dos hasta:

el corazón de uno de esos mercados indios, que son uno de los espectáculos más bellos que ofrece México. Ya nos interesaríamos por la arquitectura de las edificaciones de la plaza, o por los puestos multicolores, o por el paso de los aldeanos cubiertos con sus sarapes que conjugan el sol y la noche, o por la extraordinaria nobleza de su caminar, Trotsky encontraba siempre el medio de enlazar el menudo hecho observado con un dato más general, de imprimirle un giro integrador en la esperanza de un reajuste de los valores de este mundo, de extraer de él un estímulo en favor de nuestra lucha.<sup>22</sup>

Esos viajes y las largas conversaciones que sostenían los dos amigos lograron estrechar la relación entre ellos y le permitieron a Breton humanizar, en su interior, la figura un tanto idealizada del dirigente revolucionario: “De la vida un tanto legendaria que yo le prestaba pasó para mí a la existencia más real, más tangible”.<sup>23</sup> El retrato que Breton hace de Trotsky nos muestra a un hombre inquieto, inteligente, bromista, interesado en todo lo que le rodea, y resume esa imagen en una palabra: seducción.

Esta seducción es extrema. Una tarde en la que había aceptado recibir en su casa a una agrupación de intelectuales compuesta por una veintena

<sup>21</sup> Joseph Hansen, “With Trotsky to the End”, *Fourth International*, octubre, 1940.

<sup>22</sup> André Breton, *La llave de los campos*, op. cit., p. 56.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.

ARMANDO PEREIRA

de personas venidas de Nueva York, y dar una breve charla, para responder posteriormente a sus preguntas, yo observé cómo a medida que él hablaba el clima de la habitación se le iba haciendo humanamente favorable; cómo aquel auditorio valoraba la vivacidad y seguridad de sus respuestas, le agradecía su cordialidad y disfrutaba con sus agudezas. Yo asistí muy divertido a los esfuerzos que aquellas gentes hicieron, antes de retirarse, por acercarse, uno tras otro, a darle las gracias, a estrecharle la mano... Esta seducción me parece que estriba no solamente en el placer de observar de cerca el funcionamiento de una inteligencia superior, sino también en el asombro de constatar que la preocupación fundamental sobre la que se centra esa inteligencia posee fuerza suficiente para someter a todas las demás.<sup>24</sup>

Mientras se estructuraba la relación de los dos amigos entre viajes y largas conversaciones, de los que nunca estuvo ausente el pintor Diego Rivera y que favorecían proyectos de trabajo intelectual conjunto, la prensa comunista inglesa y francesa no cesó en sus ataques, cargados de calumnias y falsías, ya no sólo contra el poeta surrealista, sino ahora también contra Trotsky, Rivera y el gobierno mexicano; concretamente se trataba, en ellas, de enfrentar al líder revolucionario en el exilio contra el país que lo había recibido. Detallo a continuación, siempre siguiendo de cerca el texto de Breton, algunas de esas mentiras arteras, que resultaban incluso contradictorias entre sí:

1. Se ha dicho, y el semanario *Marianne* se ha hecho eco de ello, que Trotsky había inspirado al presidente Cárdenas las medidas de expropiación que éste tomó a principios de año contra las compañías petrolíferas extranjeras (inglesas y americanas). ¡Y ello con el fin de poder enviar petróleo mexicano a Hitler, a Mussolini y a Franco!
2. Se ha sostenido —en contradicción formal con la alegación primera— que era Trotsky quien había fomentado contra el presidente Cárdenas la rebelión del general Cedillo.
3. Han llegado incluso a asegurar que los camaradas Trotsky y Rivera, en el curso de un viaje de México a Guadalajara [...], durante el cual yo no me he separado de ellos, habían mantenido largas entrevistas con un tal

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 55-6.

doctor Atl, que allí pasa por ser un agente de la embajada alemana. ¡Era a mí, simplemente —exclama Breton ofendido—, a quien se pretendía hacer pasar por ese fascista!

4. Se sugiere que el camarada Trotsky sostiene demasiado buenas relaciones con el Gobierno mexicano y que se preocupa menos de sostener los intereses de la clase obrera mexicana que de adular al general Cárdenas, debido a la hospitalidad que de él recibe.<sup>25</sup>

La respuesta de Trotsky fue contundente:

Abandonemos a bufones e intrigantes a su propia suerte. No es de ellos de quienes nos ocupamos, sino de los obreros conscientes del mundo entero. Sin hacerse ilusiones ni espantarse de las calumnias, los obreros avanzados ofrecerán un apoyo total al pueblo mexicano en su lucha contra los imperialismos. La expropiación del petróleo no es ni socialismo ni comunismo, pero sí una medida profundamente progresista de autodefensa nacional. [...] Sin abandonar su propia imagen, toda organización obrera honesta del mundo entero, y sobre todo de Gran Bretaña, está obligada a atacar implacablemente a los bandidos imperialistas, a su diplomacia, a su prensa y a sus lacayos fascistas. La causa de México, como la causa de España, como la causa de China, es la causa de toda la clase obrera.<sup>26</sup>

Pero durante los cuatro meses que pasó Breton en México las críticas y calumnias contra él, Trotsky y Diego Rivera no cesaron, ya no sólo en la prensa europea, sino ahora también en la prensa mexicana. El foco de esas críticas lo constituyeron fundamentalmente el poeta francés y el pintor mexicano, y en particular el movimiento surrealista que Breton representaba. No voy a seguir aquí el curso de esas polémicas, que en realidad nunca fueron polémicas, pues Breton decidió no responder a ellas, sino francas diatribas por una parte (algunos periodistas e intelectuales mexicanos de clara orientación comunista), e intentos de explicación de lo que era la poesía y la pintura surrealista por otra (las entrevistas y conferencias que Breton ofreció en México).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 57-8.

ARMANDO PEREIRA

No voy a detenerme en ellas, además, porque en ningún momento se trata de artículos serios, responsables, que discutan ideas políticas o estéticas; se trata únicamente, como obedeciendo directrices superiores, de desacreditar, por la vía de la burla, la ridiculización y el sarcasmo, a un movimiento poético —el surrealismo— y a su fundador: André Breton. No me parece que esos lamentables insultos, nacidos más de intestinos furiosos que de una racionalidad reflexiva, merezcan comentario alguno. Por lo demás, ya Fabienne Bradu se ha encargado de ellos, de una manera exhaustiva y esclarecedora, en su libro *André Breton en México*, en el que reproduce completo cada uno de esos artículos.<sup>27</sup>

Pero lo que sí quiero recalcar es que el ambiente enrarecido que desde su llegada rodeó al poeta francés en la ciudad de México terminó afectando la labor intelectual que iba desempeñar aquí. Del ciclo de conferencias que debía impartir en la Universidad Nacional Autónoma de México, sólo se llevó a cabo la primera: “Las transformaciones modernas del arte y el surrealismo”, el 13 de mayo en San Ildefonso, ante un auditorio concurrido y entusiasta. El pretexto para interrumpir el ciclo fue la crisis por la que en ese momento atravesaba la Universidad, que la llevaría a la larga a cerrar sus puertas. No hace falta demasiada suspicacia para suponer que el sabotaje político a Breton alcanzó incluso a las esferas académicas, que en ningún momento aceptaron trasladar las conferencias a auditorios extrauniversitarios.

De cualquier forma, la relación entre los tres amigos —Trotsky, Breton y Rivera— no se vería afectada en lo más mínimo por toda esa serie de ataques y sabotajes. Esa relación continuaría y con frutos significativos, en particular uno de ellos: el manifiesto *Por un arte revolucionario independiente*, redactado fundamentalmente por Trotsky y Breton, aunque aparecería firmado sólo por Breton y Rivera.

Para iniciar la redacción del manifiesto, deciden encontrarse en Pátzcuaro, un lugar tranquilo y completamente a salvo de la algarabía ideológica de la ciudad de México, en donde debían llevarse a cabo varias reuniones hasta que los puntos esenciales del texto estuvieran decididos.

<sup>27</sup> Cfr. Fabienne Bradu, *André Breton en México*, *op. cit.*



De esas reuniones, sin embargo, sólo pudo realizarse la primera, pues al día siguiente del primer encuentro, inexplicablemente, Breton amaneció aquejado de afasia. En una carta escrita semanas después, desde el barco que lo devuelve a Francia, el poeta francés trata de explicarle a Trotsky las posibles razones de su repentina enfermedad:

Esta inhibición se debe ante todo, quisiera que lo entendiera muy claramente, a la admiración sin restricciones que usted me inspira. Sólo fue, en esos días, el reverso de la medalla. Así, a menudo me he preguntado lo que sucedería si, a pesar de la imposibilidad, me encontrara frente a frente con uno de esos hombres gracias a los cuales modulé mi pensamiento y mi sensibilidad: digamos, por ejemplo, Rimbaud o Lautréamont. Me sentía, entonces de pronto privado de mis medios, presa de una perversa necesidad de ocultarme. Es lo que llamo para mí, en recuerdo del *Rey Lear*; mi complejo de Cordelia; no se burle, es un fenómeno de mi naturaleza, orgánico y, creo, irremediable. Usted es precisamente uno de esos hombres y quizá —no estoy seguro a causa de Freud— el único vivo.<sup>28</sup>

¿Cómo entender, en realidad, esta carta de disculpa?<sup>29</sup> ¿Cómo entender que un hombre dueño de las palabras, de todas las palabras, cuyo oficio es y ha sido toda su vida el trasiego con las palabras, pierda de pronto la palabra, o confunda unas palabras con otras, o se declare incapaz de pronunciarlas, de hablar convenientemente? ¿Sólo por la admiración que el interlocutor le inspira? ¿La admiración puede llevar a uno de los más grandes escritores del momento a perder el habla, a enmudecer? Me cuesta un poco creer que la admiración, por grande y honda que sea, pueda llevar al Señor de las Palabras a quedarse sin palabras, a tartamudear, a decir unas cosas por otras, a perder su más valioso instrumento. Además, hablaban en francés. Era la lengua de Breton, en la que había nacido y escrito toda su obra; la segunda lengua

<sup>28</sup> Citado por Fabienne Bradu, *op. cit.*, p. 201.

<sup>29</sup> La respuesta de Trotsky a la carta de Breton fue tan escueta como contundente: “Sus elogios me parecen tan exagerados que empiezo a sentirme un poco preocupado por el futuro de nuestras relaciones.” Citado en Isaac Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado (1929-1940)*, 1971, México, Ediciones Era, p. 389.

ARMANDO PEREIRA

de Trotsky, que sólo utilizaba para comunicarse. Definitivamente, un efecto de esa naturaleza, la derrota de la lengua madre de un poeta por la lengua vicaria de un político, no proviene tanto de la admiración sino del miedo. (Es verdad que en los resquicios de toda admiración habita siempre una buena dosis de miedo.) Precisamente el miedo que una figura de poder, incluso destronada, puede producir en un hombre que, aunque su obra diga todo lo contrario (el surrealismo es un juego de palabras que se ríe en las narices del Canon), respeta demasiado (y se somete) a ese poder.

Al llegar a México, Breton encontró en Trotsky lo que no había encontrado en Francia: la posibilidad de un acuerdo en los planos político y estético que para él resultaban esenciales. Aunque también hay que señalar que si bien los puntos de acuerdo fueron muchos, no fueron menos sus diferencias. No creo que los juegos verbales del surrealismo entusiasmaran demasiado al revolucionario ruso (como tampoco entusiasmaron a Freud) que buscaba, a través de la IV Internacional, la impostergable revolución mundial. A esto se ha referido también Isaac Duetscher en su biografía sobre el revolucionario ruso: “La actitud de Trotsky frente al surrealismo [...] era más bien amistosa, sin dejar de ser crítica: él aceptaba la concentración cuasi freudiana de los surrealistas en los sueños y en la experiencia subconsciente, pero veía con recelo una ‘vena de misticismo’ en la obra de Breton y sus compañeros”.<sup>30</sup>

Breton, por su parte, venía ya de incontables rupturas políticas y estéticas, y creo que antes de asumir plenamente los puntos de desacuerdo (porque sin duda los hubo; tal vez por eso Trotsky se negó a firmar el manifiesto) con esa figura fuerte de poder que Trotsky representaba, antes de aceptar una ruptura más que para él resultaría definitiva, el poeta dueño de las palabras prefirió enmudecer, dejar de decir lo suyo para asumir las palabras, todas las palabras, del Otro, ese gran líder revolucionario cuya sombra pesaba aún con fuerza sobre el mundo.

No era la primera vez que Breton sufría un ataque de afasia. Le había ocurrido lo mismo años atrás, en 1921, cuando visitó a Freud en Viena.

<sup>30</sup> Isaac Deutscher, *op. cit.*, p. 390.

También allí palidece, trastabilla con su lengua (que no era la de Freud), enmudece, cede todas las palabras al psicoanalista vienés. Esto hace pensar que Breton, sin duda, tenía un serio problema con la autoridad, tanto en el plano de la acción como en el plano del pensamiento. Y que su única manera de responder ante esas grandes figuras investidas del poder que otorga la acción revolucionaria o la inauguración de un nuevo campo de saber, era enmudeciendo, anulándose a sí mismo, tropezando con la lengua, como un niño torpe, devuelto a sus primeros pasos, ante la mirada vigilante de papá.

A pesar de ese momentáneo e infantil ataque de afasia, Breton logra redactar una primera versión del manifiesto *Por un arte revolucionario independiente* a la que Trotsky hará algunas precisiones hasta alcanzar su versión definitiva, que aparecerá publicada, sólo con las firmas de André Breton y Diego Rivera, el 25 de julio de 1938. El manifiesto comienza advirtiendo el peligro que significan, para el arte y la ciencia, los dos sistemas totalitarios que imperan en ese momento en Europa: fascismo y estalinismo. Si el primero, “tras haber erradicado de Alemania a todos los artistas en los que se expresaba en algún grado el amor a la libertad, aunque sólo fuese formal, ha obligado a los que aún podían consentir en someter un pincel o una pluma a convertirse en lacayos del régimen y a alabarlo por orden en los límites externos del más mediocre convencionalismo”,<sup>31</sup> con el segundo ha ocurrido algo peor:

Bajo la influencia del régimen totalitario de la U.R.S.S. y por intermedio de los organismos llamados ‘culturales’ que ella controla en los demás países, se ha extendido por el mundo entero un profundo crepúsculo hostil a la emergencia de cualquier especie de valor espiritual. Crepúsculo de fango y de sangre en el que, disfrazados de intelectuales y artistas, se sumen hombres que han hecho del servilismo un móvil, de la negación de sus propios principios un juego perverso, del falso testimonio verbal una costumbre, y de la apología del crimen un placer. El arte oficial de la época estaliniana refleja, con una crueldad sin paralelo en la historia,

<sup>31</sup> André Breton y Diego Rivera, “Por un arte revolucionario independiente”, en *La llave de los campos*, op. cit., p. 42.

ARMANDO PEREIRA

sus irrisorios esfuerzos por aparentar lo que no es y enmascarar su verdadero papel mercenario.<sup>32</sup>

A este intento de los regímenes autoritarios a someter el arte a fines políticos e ideológicos específicos y a hacer del artista un corifeo de la voz del amo, el manifiesto responde de una manera contundente:

La libre elección de temas y la absoluta no-restricción en cuanto concierne al campo de su exploración, constituyen para el artista un bien cuyo derecho ha de reivindicar como inalienable. En materia de creación artística, importa esencialmente que la imaginación escape a todo constreñimiento y que se deje señalar el camino bajo ningún pretexto. A quienes nos apremien, sea para hoy o para mañana, a consentir que el arte sea sometido a una disciplina que consideramos radicalmente incompatible con sus medios, opongamos un repudio inapelable y nuestra deliberada voluntad de atenernos a la fórmula: total licencia en el arte.<sup>33</sup>

En ningún momento los autores del manifiesto postulan un “arte puro”, desligado de las necesidades y anhelos más hondos y vitales del hombre, pero tampoco, y mucho menos, un arte constreñido a las necesidades sociales e históricas concretas, y sometido al “espíritu policiaco reaccionario, ya sea representado por José Stalin, o por su vasallo García Oliver. [...] El arte revolucionario independiente debe aunarse en la lucha contra las persecuciones reaccionarias y proclamar muy alto su derecho a la existencia”.<sup>34</sup> Y para cumplir con este objetivo, los autores del documento concluyen llamando a la creación de la Federación Internacional del Arte Revolucionario Independiente (F.I.A.R.I.), que consideran fundamental para velar por esa libertad irrestricta del artista, única condición esencial para que el arte pueda vincularse de una manera verdaderamente eficaz, creativa y enriquecedora con la sociedad en la que se inscribe.

A raíz de la publicación del manifiesto, se fundará la *Fédération Internationale de l'Art Independant*, con adhesiones importantes de

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 42-3.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 46.

escritores y artistas tanto en Francia como en México, y las cálidas palabras de acogida que el propio Trotsky les dedica en una carta a Breton publicada en *Partisan Review* en el otoño de 1938:

Yo acojo de todo corazón la idea suya y de Rivera de fundar una Federación Internacional de Artistas verdaderamente revolucionarios y verdaderamente independientes [...] ¿y por qué no añadir de verdaderos artistas? [...] Nuestro planeta se está convirtiendo en un asqueroso y maloliente cuartel imperialista. Los héroes de la democracia [...] hacen todo lo posible por parecerse a los héroes del fascismo [...] y mientras más ignorante y obtuso es un dictador, más destinado se siente a dirigir el desarrollo de la ciencia, la filosofía y el arte. El instinto de rebaño y el servilismo de la intelectualidad constituyen un síntoma más, y no insignificante, de la decadencia de la sociedad contemporánea.<sup>35</sup>

La vida de la recién fundada Federación sería, sin embargo, efímera y sin mayor trascendencia en la vida cultural francesa y mexicana. Dos acontecimientos lo impidieron: el desencadenamiento de la Segunda guerra mundial en Europa y el asesinato de Trotsky en México, en agosto de 1940, a manos de Ramón Mercader, ciego y fiel ejecutor de las órdenes de Stalin.

La despedida entre Breton y Trotsky en la ‘casa azul’ de Coyoacán es definitivamente calurosa y, más allá de las posibles diferencias entre los dos, termina sellando con fuerza una segura amistad. Ese día Trotsky le entrega a Breton el manuscrito común del manifiesto y, en correspondencia, Breton le obsequia una fotografía con la siguiente dedicatoria:

A Leon Trotsky, en recuerdo de los días vividos en su luz, con mi admiración y lealtad absolutas. André Breton, México, 30 de julio de 1938.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Citado en Isaac Deutscher, *op. cit.*, p. 390.

<sup>36</sup> Citado por Fabienne Bradu, *op. cit.*, p. 226.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# RAMÓN LLULL: EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

---

*Versión de Martí Soler\**

RESUMEN: Se prepara una nueva edición de *El libro del amigo y del amado*, de Ramón Llull, del cual –a partir de una pequeña muestra– el traductor nos ilustra sobre la entereza de aquel que dialoga con Dios por medio del amor.



ABSTRACT: A glimpse into the new translation of Ramón Llull's *Book of the Lover and the Beloved*, showcases how the translator illustrates the strength of one who dialogues with God through love.

PALABRAS CLAVE: Llull, amigo, amado, Dios, amor.

KEY WORDS: Llull, lover, beloved, God, love.

RECEPCIÓN: 04 de mayo de 2010.

APROBACIÓN: 24 de febrero de 2011.

\* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.

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



## RAMÓN LLULL: EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

Ramon Llull o Raimundus Lulius, como firmaba sus obras en latín (Raimundo Lulio en trascripción española), filósofo y beato mallorquín del siglo XIII, sigue siendo motivo de elucubraciones y estudio entre académicos y poetas. Su *Llibre d'amic e amat*, que es con toda seguridad un capítulo de la novela *Blanquerna*, y acaso preámbulo de su *Llibre de contemplació*, o preparación para su lectura, expresa la entereza de quien dialoga con Dios por medio del amor. Pero ese diálogo amoroso proviene del sentimiento (de la fe) y del entendimiento. Razonar mediante el amor es una de las más duras tareas a las que se puede enfrentar el ser humano, y Llull va elaborando su pasión a lo largo de un racimo apretado de pensamientos en una precisa elaboración que nos lleva de la mano como un lazarillo hasta su culminación. Y esta culminación no es otra que la que deriva de una secuencia de breves textos que, a veces, ser o no ser, en ese diálogo entre el amigo y el amado, aquél incurre incluso en enfrentamientos “por desamor”, que desembocan en la duda y en el dolor de ser cristiano y en el dejar de serlo “por desamor”. Pero “cada versículo basta para contemplar a Dios un día entero”, afirma Llull en su prólogo. Nuestra tarea al traducirlo para el público mexicano ha surgido del descubrimiento de su actualidad en un mundo esquizofrénico.

Nuestra traducción se basa en la edición crítica de Albert Soler i Llopart para “Els Nostres Clàssics” de la Fundació Jaume I (Barcelona, Editorial Barcino, 1995). En esta edición, el *Libro* consta de 357

MARTÍ SOLER

versículos (y nosotros seguimos su numeración), aunque Ramon Llull afirma que “departí en aytants versses com ha dies en l’ayn”. El autor de esta edición nos aclara que *Blanquerna* “no puede ser posterior a 1289 y que, con toda probabilidad, la terminó [Llull] en Montpellier hacia 1283 [...] por lo que el *Llibre d’amic e amat* debe de haberse escrito alrededor de esta fecha”. La edición de *Blanquerna* de Editorial Porrúa (México, 1990) reedita la primera traducción –anónima– al español (Palma de Mallorca, 1749) con algunas correcciones, supresiones de versículos apócrifos y agregados necesarios. Nosotros estamos preparando una nueva traducción que aparecerá en Libros del Umbral y de la cual forma parte este adelanto.

## EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

### 2

Los caminos por los que el amigo busca a su amado son largos, peligrosos, poblados de dudas, suspiros y llantos, pero iluminados por el amor.

### 117

Preguntaron al amigo acerca de qué es causa, y dijo que causa es placer en la penitencia, entendimiento en la conciencia, esperanza en la paciencia, salud en la abstinencia, consuelo en el recuerdo, amor en la diligencia, lealtad en la vergüenza, riqueza en la pobreza, y paz en la obediencia y guerra en la malevolencia.

### 127

Yacía el amigo en un lecho de amor. Las sábanas eran de placeres, el cobertor era de sufrimientos y la almohada de llanto.

Y se preguntaba si la tela de la almohada era la misma que la tela de las sábanas o la del cobertor.

### 164

El amado le preguntó al amigo qué era el amor. Respondió éste que era la presencia de las facciones y de las palabras del amado en un corazón deseoso de amar, y el desfallecimiento debido a ese deseo y a los llantos en su corazón de amigo. Amor es un hervor de audacia y de temor provocado por el fervor. Amor es voluntad final de desear al amado. Y amor es aquello que hace que el amigo muera cuando oye cantar las bellezas de su amado.

MARTÍ SOLER

—Y amor es lo que me da muerte y lo que todos los días aparece en mi voluntad.

## 228

Amor es un mar atribulado de olas y de vientos, que no tiene puerto ni ribera.

Perece el amigo en el mar y en su peligro perecen sus tormentos y nacen sus perfecciones.

## 234

Decía el amigo que la ciencia infusa provenía de la voluntad, de la devoción y de la oración, y que la ciencia adquirida provenía del estudio y del entendimiento.

Y por eso se discute qué ciencia prefiere el amigo, o cuál le es más agradable y cuál es mayor en el amigo.

108

## 321

Amores surgen de amores y pensamientos de sufrimientos y llantos por los sufrimientos. Y los amores entran en los amores y los pensamientos en los llantos y los sufrimientos en los suspiros.

Y el amado contempla a su amigo, que por su amor pasa por todas estas tribulaciones.

## 330

Tuvo el amigo hambre, sed, calor y frío, pobreza y desnudez, enfermedad y tribulaciones, y habría fallecido si no poseyera el recuerdo de su amado, que lo sanó con la esperanza y el recuerdo y con la renuncia de este mundo y con el menosprecio por los vituperios de la gente.

### 341

Se contemplaba el amigo a sí mismo para volverse espejo en el cual ver a su amado. Y contemplaba a su amado para volverse espejo en el que tuviera conocimiento de sí mismo.

Y la pregunta es a cuál de los dos espejos se acercaba más su entendimiento.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# EL FANTASMA DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA

---

*Alonso Lujambio\**

RESUMEN: Para la reedición del libro *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*, el autor presenta una extensa noticia de la vida del ex-presidente mexicano, su exilio en Nueva York, las conversaciones que allí mantuvo con Adolfo Rogaciano Carrillo, y el papel que este periodista tuvo en la publicación de dichas *Memorias*, todo en el contexto político mexicano de la época.



ABSTRACT: In honor of the reedition of Sebastián Lerdo de Tejada's *Memoirs*, the author presents an extensive view of the former Mexican president's life, his exile in New York where he had conversations with the journalist, Adolfo Rogaciano Carrillo, and finally, the role that this journalist played in the publication of his *Memoirs* and in the Mexican political environment of that time.

PALABRAS CLAVE: Sebastián Lerdo de Tejada, *Memorias*, Adolfo Rogaciano Carrillo, Porfirio Díaz, Revolución mexicana.

KEY WORDS: Sebastián Lerdo de Tejada, *Memoirs*, Adolfo Rogaciano Carrillo, Porfirio Díaz, Mexican Revolution.

RECEPCIÓN: 25 de agosto de 2011.

APROBACIÓN: 29 de agosto de 2011.

\* Secretario de Educación Pública.

©ITAM Derechos Reservados.

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



# EL FANTASMA DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA\*

*A Sebastián Lujambio Toca*

## Sebastián en Nueva York

El domingo 21 de abril de 1889, en la residencia *Lenox House* de la ciudad de Nueva York, murió el ex-presidente mexicano Sebastián Lerdo de Tejada, a los 66 años de edad y tras doce de vida en el exilio. Lerdo de Tejada había sido presidente de México entre 1872 y 1876, año con el que termina una etapa histórica, la llamada República restaurada, e inicia otra, la del largo dominio de Porfirio Díaz, que se prolongará por más de treinta años, hasta 1910, en el arranque de la Revolución mexicana. Díaz no renunciará sino hasta mayo de 1911, y partirá hacia el exilio en Europa. En 1876, la revuelta exitosa de Tuxtepec es comandada por Porfirio Díaz, lo que explica el derrocamiento de Lerdo de Tejada y el hecho de que el ex-presidente mexicano pase la última etapa de su vida en el exilio neoyorkino.

La vida política de Sebastián Lerdo de Tejada había sido civil, no militar; se dio desde el principio en puestos institucionales de alto rango y fue verdaderamente meteórica. Lerdo de Tejada nació en 1823 en Jalapa, la capital del estado de Veracruz. Entre 1836 y 1841, esto es, de los 13 a los 18 años, Sebastián estudia teología en el Seminario Pala-

\* Este texto se publicará próximamente como estudio introductorio de la reedición del libro *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*, a cargo del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM).

ALONSO LUJAMBIO

foxiano de la ciudad de Puebla y dirige sus pasos hacia la vida religiosa. Sin embargo, en 1841 se muda a la ciudad de México y cambia su decisión: estudiará leyes en el prestigiado Colegio de San Ildefonso. En 1849, cuando tiene 25 años, es profesor del Colegio y muy joven, a los 29, Sebastián Lerdo de Tejada es nombrado Rector del Colegio de San Ildefonso. Es el momento de pleno conflicto entre el presidente Mariano Arista y el Congreso. Era 1852. Arista acabará renunciando a la presidencia ante la imposibilidad de llegar a acuerdos con el Congreso y ello dará pauta a la última dictadura de Santa Anna, que se inicia en abril de 1853 y termina con la Revolución de Ayutla, comandada por los liberales, en agosto de 1855. Así, el nuevo dominio de los liberales—Lerdo de Tejada uno de ellos, junto con su destacado hermano mayor, Miguel—llevará a la promulgación de la Constitución de 1857.

Sebastián Lerdo de Tejada será a los 34 años ministro de Relaciones Exteriores del presidente Ignacio Comonfort, en los meses previos a la entrada en vigor de la Constitución de 1857; después será diputado al Congreso, en el tránsito del fin de la Guerra de Tres Años entre liberales y conservadores (1858-1860) al inicio de la intervención francesa (1862-1867); posteriormente, fue ministro de Relaciones Exteriores del presidente Benito Juárez durante los largos años de la República itinerante, durante el llamado Segundo imperio y, a partir del triunfo de los liberales sobre Maximiliano de Habsburgo, es decir, con la Restauración de la República a mediados de 1867, será electo presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Tiene entonces 44 años. En julio de 1872, al morir Juárez, Lerdo de Tejada se convierte en presidente de la República, pues la Constitución de 1857 ordenaba que el sustituto, a falta absoluta del titular del Poder Ejecutivo, fuese precisamente quien presidiera la Corte. Pocos meses después, en octubre de 1872, es electo presidente de la República para el período 1872-1876, con el apoyo del juarismo sobreviviente y, por supuesto, del llamado lerdismo. En ese momento tiene 49 años.

En 1876, Lerdo de Tejada intenta reelegirse, al tiempo que enfrenta la revolución tuxtepecana que abandera Porfirio Díaz y que impulsa, por la vía armada, el principio de la no reelección presidencial. Años después, Díaz traicionaría su propia bandera y se reelegirá, ya dictador,

hasta la ancianidad. Enfrentado a Porfirio Díaz, Sebastián Lerdo de Tejada perdió en 1876, en parte porque el juarismo se dividió. Destacados militares juaristas apoyan a Lerdo de Tejada (Ignacio Mejía, Mariano Escobedo), y destacados políticos juaristas apoyan a Díaz (Matías Romero, Ignacio Mariscal). La base de apoyo de Lerdo de Tejada también se dividió: José María Iglesias, nuevo presidente de la Suprema Corte de Justicia, reclama la presidencia ante el vacío de legitimidad de las elecciones presidenciales de 1876, en las que chocan Lerdo de Tejada y Díaz. Total: el lerdismo ya no cuenta con el apoyo completo del juarismo, por demás disminuido, y el iglesismo apuesta por separado. Los tuxtepecanos de 1876, comandados por Porfirio Díaz, ganarán la batalla porque sumaron adeptos y porque se fragmentó el bando adversario. Díaz se hacía, así, del poder. Derrotado, Lerdo de Tejada sale del país a finales de 1876 por el puerto de Acapulco hacia Panamá, para de ahí seguir hacia la ciudad de Nueva York. Tiene entonces 53 años.

En definitiva, con el exilio de Lerdo de Tejada concluía la etapa conocida como la República restaurada (1867-1876), que va del triunfo de la República contra el Segundo imperio en 1867 al golpe de Tuxtepec en 1876. Son presidentes, en esos nueve años, Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada. Éste fue, en la historia del siglo XIX mexicano, el *gran* derrotado por el dictador Porfirio Díaz. Lerdo de Tejada quedó históricamente en medio de dos gigantes políticos, ambos oaxaqueños, Juárez y Díaz, los presidentes mexicanos que más han permanecido en el poder. Poco después, una intentona lerdista en el norte del país fracasará rotundamente, al mando de Mariano Escobedo. Muy pronto Lerdo de Tejada comprende el carácter definitivo de su derrota y decide quedarse en la urbe de hierro hasta su muerte en 1889. Lerdo de Tejada nunca quiso, con su regreso a México, legitimar el régimen porfirista. Rechazó en Nueva York la visita –bastante cínica– de Díaz. Murió solo. Era soltero. Pasó los últimos años de su vida en la lectura, en la atención jurídica de algún caso, en largas caminatas por las calles de la ciudad.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Frank A. Knapp, *The life of Sebastián Lerdo de Tejada, 1823-1889. A study of influence and obscurity*, 1951, Austin, The University of Texas Press. La Universidad Veracruzana publicó en 1962 la traducción de Francisco González Aramburo. La veracruzana es la única

ALONSO LUJAMBIO

Sebastián Lerdo de Tejada pasa a la historia de México por muchas razones, pero son especialmente destacables dos, muy propias de su talento como ingeniero político-constitucional de altos vuelos. En primer lugar, impulsó que el Congreso mexicano introdujera en la Constitución las Leyes de Reforma para consolidar la victoria, en el ordenamiento jurídico, del liberalismo, pero también logró que el Congreso enmendara la Constitución para el reequilibrio de poderes y restableciera el Senado de la República, desaparecido por el unicameralismo “asambleístico” de la Constitución de 1857. Lerdo de Tejada le dio poder al Estado para impulsar la agenda liberal y ajustó los pesos y contrapesos en las instituciones del Estado. No fue poca cosa. Por lo demás, con la gran reforma constitucional de 1874, Lerdo de Tejada enmendaba un gran error político, que lo distanció de Juárez en 1867; equivocadamente, Lerdo de Tejada impulsó la idea, al concluir el Imperio de Maximiliano, de que, para la vuelta al orden constitucional previsto por la Constitución de 1857, era necesario, después de la guerra, ir a elecciones democráticas, pero *antes* debía darse una especie de refundación del pacto estatal, apelando directamente al pueblo, para reformar a profundidad el orden constitucional. Se argumenta que la Convocatoria del 24 de agosto de 1867 a un plebiscito para reformar la Constitución no sigue literalmente el procedimiento de reforma establecido en la propia Constitución. Por su lado, Lerdo de Tejada alega que el plebiscito sí tiene fundamento constitucional, pues se está apelando

---

edición en español de este excepcional estudio en todo el siglo xx (tiró 2,000 ejemplares). Venturosamente, el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México está por ofrecer al público lector, con la Universidad Veracruzana, una nueva edición del libro de Knapp. Ver también, del propio Knapp, “The apocryphal memoirs of Sebastián Lerdo de Tejada”, en *The Hispanic American Historical Review*, 31, 1, 1951. Knapp no supo de la existencia del prólogo incluido en este volumen. Sobre la Rectoría del Colegio de San Ildefonso, ver Ana María Cortés Nava, *El Colegio de San Ildefonso y Sebastián Lerdo de Tejada, Rector (1852-1863)*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999. Sobre el papel de Lerdo en la Cancillería mexicana, ver Antonia Pi Suñer, *Sebastián Lerdo de Tejada. Canciller/Estadista*, 1989, México, Secretaría de Relaciones Exteriores. Sobre su administración en general está el libro, crítico, de su contemporáneo Vicente Riva Palacio, *Historia de la administración de D. Sebastián Lerdo de Tejada*, que escribe y publica antes de que concluya su mandato (1875, México, Imprenta del Padre Cobos). Sobre el hermano mayor de Sebastián, distinguidísimo liberal, ver Carmen Blázquez, *Miguel Lerdo de Tejada. Un liberal veracruzano en la política nacional*, 1978, México, El Colegio de México.

al principio que reconoce en el pueblo la capacidad de darse otra forma de gobierno. Es una interpretación discutible que acaba provocando que se abra fuego. Porfirio Díaz, un general clave en la lucha contra la intervención francesa, no está de acuerdo con la Convocatoria. Tampoco lo está León Guzmán, quien había reclamado a Juárez, durante la intervención, la convocatoria a elecciones presidenciales ante la conclusión de su período constitucional, cosa que con razón Juárez rechazó, pues la lucha contra la intervención extranjera era una exigencia republicana superior a toda norma constitucional, cuya aplicación supusiera debilitar la acción militar y política contra el Segundo imperio. Era absurdo exigir elecciones en un país invadido por una fuerza extranjera. Con todo, la amenaza de un desorden político mayúsculo, si el gobierno de Juárez se empeñaba en organizar el plebiscito en 1867, llevó al presidente a retirar la propuesta. Ello echó por la borda la estrategia de Lerdo de Tejada para reformar la Constitución al final del Segundo imperio. Sin embargo, años después, cuando fue presidente de la República, volvió a la carga y logró, ahora sí, en 1874, introducir una serie de mecanismos constitucionales, incluido el que supone volver al esquema bicameral, fundamentales en la historia del constitucionalismo mexicano (el veto presidencial, la iniciativa presidencial, el carácter unicameral de la aprobación del presupuesto, etc.).

Hacia 1889, cuando Lerdo de Tejada muere, después de doce años de exilio en Nueva York, Díaz ya ha sido presidente en un primer mandato (1876-1880), ha dejado pasar el interregno de Manuel González (1880-1884), ha concluido su segundo mandato (1884-1888), y está en el arranque del tercero (1888-1892). A la muerte de Lerdo de Tejada, Díaz está plenamente consolidado en el poder y se ha impuesto la tarea de trasladar de inmediato los restos de Lerdo de Tejada de Nueva York a México, y darles sepultura en la Rotonda de los hombres ilustres. Díaz quiere ser magnánimo con el gran derrotado de Tuxtepec. No es claro que Lerdo de Tejada haya en vida deseado o accedido a ser trasladado a México después de su muerte. Todo indica que el cónsul Navarro, amigo de Lerdo de Tejada, se encarga de operar la orden que viene de México respecto de qué hacer de inmediato con los restos de don Sebastián. Al día siguiente de su muerte, el 22 de abril, su cuerpo

ALONSO LUJAMBIO

es embalsamado y llevado a la capilla del cementerio de Marble, donde queda depositado provisionalmente hasta su traslado, dos semanas después, a México. El 3 de mayo, sus restos se conducen a la estación de ferrocarriles Pennsylvania Central, en Jersey City. Siete días más tarde, cruzan la frontera por El Paso. Ahí se pronuncia la primera alocución fúnebre ante los restos de Lerdo de Tejada en territorio mexicano. Dice Jesús Escobar y Armendáriz en Ciudad Juárez, el 10 de mayo de 1889:

Es Sebastián Lerdo de Tejada, *cum maxima reverentia*. Lerdo de Tejada, nombre aristócrata, no por la sangre, no por los pergaminos, sino por aquella aristocracia, única compatible con la República, la del talento. Íncrito ciudadano, sabio maestro, distinguido jurisconsulto, gran hombre de Estado. Hábil tribuno, a la fuerza de su palabra y elocuencia se debió la actitud decidida que asumió el Congreso Mexicano para resistir a la invasión francesa [...] El pueblo de Chihuahua os dice conmigo, agobiado de pesar, su último adiós.<sup>2</sup>

118 | Pasa el cortejo fúnebre, con los honores de Estado, por Chihuahua, Zacatecas, Aguascalientes, Encarnación, Irapuato, Celaya, Querétaro, Tula. Se le recibe con gran pompa en la estación central de la ciudad de México. Se le lleva a la Cámara de Diputados, en donde se pronuncian discursos laudatorios, y después se le traslada a la Rotonda de los hombres ilustres en el panteón de Dolores, en donde se pronuncian nuevas piezas oratorias. El porfirismo decide de inmediato publicar un libro *oficial* con todos los discursos, con una descripción de lo sucedido en cada una de las ciudades por las que pasó el cuerpo de Lerdo de Tejada, e incluye una nota biográfica. El régimen porfirista consolidado se ostenta generoso al rendir homenaje “a tan insigne ciudadano”: “entre los hombres de la Reforma, Lerdo de Tejada es, por excelencia, el hombre del derecho, el hombre de la ley”, reconoce sin rubor el documento.

<sup>2</sup>“Alocución fúnebre pronunciada por el C. Jesús Escobar y Armendáriz, ante los restos del C. Sebastián Lerdo de Tejada, al pasar por Ciudad Juárez (Paso del Norte), el 10 de mayo de 1889”, Archivo Familiar de Abelardo Escobar.

En el capítulo llamado “apunte biográfico”, el libro no entra a fondo a la cuestión tuxtepecana, obviamente, pero está obligado a tocar el tema por lo menos para explicar por qué Lerdo de Tejada acabó viviendo doce años en Nueva York. Y lo menciona del modo más circular, al argumentar que no ha pasado suficiente tiempo, ya no digamos para valorar lo sucedido en la Revolución de Tuxtepec (1876): ni siquiera “es hora aún de apreciar la administración del Sr. Lerdo” (¡1872-1876!). Es decir, el análisis biográfico se interrumpe en la presidencia lerdiana de la Suprema Corte de Justicia. Y ya muy al final se agrega esto:

Triunfante la Revolución de Tuxtepec, tuvo el Sr. Lerdo que salir de la ciudad de México, acompañado de sus Ministros Romero Rubio, Escobedo y Baz, y de otros pocos amigos, en la noche del 20 de noviembre de 1876. Desde entonces vivió en Nueva York, entregado por completo a sus estudios de legalista y a negocios particulares, sin procurar intervenir en las cuestiones políticas de su país. En Nueva York ha muerto el 21 de abril de este año, víctima de una bronquitis capital aguda que lo llevó al sepulcro en menos de tres días. Se refiere que deja escritas sus *Memorias*.

El libro *oficial* sobre las exequias, que llevó por título *Sebastián Lerdo de Tejada, 1823-1889. In Memoriam* (1889, México, Tipografía de El Partido Liberal), nos da una pista muy valiosa para los propósitos de este ensayo. Se afirma, efectivamente, al final de la última cita, que Lerdo de Tejada ha dejado escritas unas *Memorias*. Nótese sin embargo el lenguaje: dice “Se refiere que deja escritas sus *Memorias*”, es decir, que al que escribe no le consta que existan dichas *Memorias*, sino que ha escuchado, o se le ha dicho, que Lerdo de Tejada, digamos, “las dejó escritas”. No se dice quién “refirió” tal cosa. Pudo ciertamente ser el cónsul Navarro, quien visitaba con frecuencia a Lerdo de Tejada. Quizá alguien más, de trato cercano al ex-presidente. En todo caso, nada de eso se dice. ¿Dónde habían quedado, finalmente, las tales *Memorias*?

La pregunta se respondería muy pronto. A finales de 1889 empezarán a publicarse, por entregas, las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada* en el periódico *El Mundo*, de Laredo, Texas, y circularán profu-

ALONSO LUJAMBIO

samente en el norte de México. *El Mundo* publicará de inmediato las entregas juntas como libro (1890, Laredo, Tipografía de El Mundo). *El hijo del Ahuizote* publicará en México fragmentos de la obra. Porfirio Díaz recién ha homenajeado a Lerdo de Tejada y de inmediato intenta todo para evitar la distribución de sus *Memorias*, el más venenoso libelo contra su persona, contra sus hombres más cercanos y contra su gobierno. Los porfiristas actuaron, por supuesto, y de inmediato: Ignacio Martínez, director del periódico *El Mundo* y a la sazón antiguo general adversario de Díaz, es asesinado en Laredo, Texas, poco después de la publicación de las *Memorias*.<sup>3</sup> El nuevo régimen manda un mensaje claro a quienes osen publicar esos execrables libelos antiporfiristas dentro o fuera de México. No será sino hasta cinco años después, cuando se conozca una nueva edición del libro, obviamente del otro lado de la frontera, bajo el sello de la Tipografía El Porvenir, en Brownsville, Texas, en 1895, y otra edición, tres años más tarde, en 1898, por la misma casa editora. Siete años después, en 1905, la Tipografía La Libertad, de San Diego, California, volverá a publicar la obra. El libro tuvo, por lo tanto, cuatro ediciones desde que se imprimió hasta la Revolución. En el arranque de la Revolución, tuvo siete ediciones (1910-1912). Sólo en 1911 fueron cinco (cuatro mexicanas y una texana). El texto logró circular, con enormes dificultades, antes de la Revolución. Todo indica que Díaz pudo evitar, durante su larga dictadura, que el libro se publicara o circulara en México. Sin embargo, apenas estalló la Revolución, la pequeña obra vivió su auge editorial. (Véase el cuadro al final del texto, que enlista las ediciones identificadas de las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*.)

Durante muchos años, el porfirismo descalifica la obra con el argumento de que no ha sido escrita por Lerdo de Tejada. Se dice que las *Memorias* son apócrifas. Así, el gobierno de Díaz cambiaba su argumentación respecto de las *Memorias*, porque en el libro *oficial* se afirmaba que Lerdo de Tejada había dejado escritas sus *Memorias*, y después —a la vista aparente de la rudeza de las críticas contenidas ahí a la persona y la obra de Porfirio Díaz— alegaba que no eran

<sup>3</sup> Frank A. Knapp, *op. cit.*



auténticas. Alguien informó que venían unas *Memorias*, y así se consignó en el libro *oficial* de homenaje, pero ese alguien no avisó que las *Memorias* eran una bomba contra Díaz. Un dato adicional: en la primera edición, Ignacio Martínez, director de *El Mundo*, afirma que las *Memorias* llegaron a la redacción del periódico gracias a una persona que residía en los Estados Unidos y que había tenido una estrecha relación con el ex-presidente. Por lo tanto, es probable que, quien anunció al gobierno de Díaz que Lerdo de Tejada había escrito unas *Memorias*, las haya enviado después a *El Mundo*. De cualquier modo, el editor no negaba la autenticidad de la obra, al tiempo que protegía la identidad de la persona que había llevado al periódico el texto, residente en los Estados Unidos y con una relación estrecha con el difunto.

Por otro lado, se decía que Lerdo de Tejada no había tenido nunca afanes de escritor, que le costaba escribir, aunque el estilo especialmente mordaz del autor del libro coincidía con el modo de hablar del ex-presidente y la cantidad de referencias precisas a la vida de Lerdo de Tejada en Nueva York hacía pensar naturalmente en la autenticidad de su autoría.

En el mismo libro *oficial*, publicado poco después de las exequias de Lerdo de Tejada, se reprodujo un texto, escrito por uno de sus amigos, que ofrecía una pista. Dice así el capítulo titulado “Últimos días del Sr. Lerdo”:

Uno de los amigos del Sr. Lerdo, que tuvieron la fortuna de visitarlo con frecuencia en Nueva York, el Sr. D. Gonzalo A. Esteva, dice lo que sigue: El Sr. Lerdo vivía muy retirado en Nueva York. Al llegar allí se instaló en el suntuoso Hotel Windsor, en magníficas habitaciones del primer piso. En ellas le servían la comida, pues nunca bajaba a los comedores del hotel. El ruido y el bullicio de aquella especie de *caravansary* norteamericano no le agradaba y, por otra parte, él deseaba llevar una existencia confortable, pero modesta, y allí, por las habitaciones espléndidamente decoradas y repletas de lujosos muebles que ocupaba, le cobraban cien pesos diarios. Pronto encontró un *boarding*, elegante y aristocrático, pero tranquilo y asociado a sus deseos, y ahí se instaló. Cuando el *boarding*, o casa de huéspedes, se trasladó a los dos años a *Lenox House*, el Sr. Lerdo lo siguió, y allí ha muerto.

ALONSO LUJAMBIO

En el verano, el Sr. Lerdo se levantaba entre once y doce del día. Un peluquero cubano entraba a su recámara a afeitarlo. En seguida tomaba un baño, se vestía, se desayunaba, y tomando un libro bajo el brazo, se dirigía a la isla Conney, por el vapor que parte cada dos horas del *ferry* 40. Llegando ahí se sentaba en la playa inmediata a la orilla a contemplar las azules y tranquilas ondas del océano; a ratos meditaba, a ratos leía. Llegada la hora del *lunch*, tomaba un refrigerio de dos o tres platos en el magnífico restaurant de Brighton, y a las cinco o seis de la tarde, regresaba a Nueva York. Por la noche, a la siete, solía dar un paseo a pie, que duraba una hora, por la 5ª Avenida, la Calle 14, la Calle 23 y Broadway, en el cuadro formado por esas calles [...] A las ocho de la noche el Sr. Lerdo volvía invariablemente a su habitación y se ponía a escribir o a despachar algunos negocios propios o encomendados a su dirección de abogado, ya por mexicanos, ya por extranjeros, que siempre tuvieron motivo de alabarse de haberle encomendado aquéllos. En el invierno cambiaba su sistema de vida el Sr. Lerdo, así como las horas de sus paseos a pie. Días había en que el frío excesivo lo retenía dentro de sus habitaciones, al lado de los caloríferos.

Las visitas escasas que tenía de personajes extranjeros y mexicanos que llegaban a Nueva York o que residían allí, las recibía generalmente de nueve a diez de la noche, o los domingos en la tarde [...] Hablaba el inglés correctamente y lo escribía con la misma perfección. Lo había aprendido en su destierro. Así, leía diariamente los diarios americanos, los libros nuevos y todo lo que podía tener algún interés.

122

Así pues, Lerdo de Tejada escribía en Nueva York, según su amigo Esteva. ¿Sólo escribía sobre los asuntos que llevaba como abogado o también escribía sus *Memorias*? Nada fortalece la percepción de que la personalidad de Lerdo de Tejada no fuese compatible con la escritura y, en su circunstancia, era perfectamente entendible que escribiera unas *Memorias*. Daniel Cosío Villegas, uno de los estudiosos más acuciosos del ex-presidente, registra entre los observadores de la época un “consenso cabal en considerarlo como hombre de extraordinario talento y saber. Se admite su rectitud. Alguien le reconoce ser hombre de carácter, aunque la mayoría lo pinta débil con sus amigos, con sus amigas, y con la comida y la bebida. También hay concordancia general, o casi general, en tenerlo como hombre orgulloso, muy consciente de su propio

valer y poco inclinado a tomar en serio las opiniones ajenas”. Algunos, dice Cosío Villegas, lo pintan “escéptico”, otros “sin tacto político”, y otros lo perciben, en el extremo, “soberbiamente orgulloso”. No sería por lo tanto sorprendente que un hombre así, derrotado políticamente y en el exilio, quisiera señalar críticamente a sus adversarios y explicar su circunstancia y los móviles de su conducta en unas *Memorias* que pusieran en claro el papel que él había jugado en esos años de protagonismo político. El propio Cosío Villegas recupera el siguiente “valioso retrato” de Lerdo de Tejada en el Congreso, escrito por Justo Sierra, uno de los más destacados intelectuales del porfirismo, en *Juárez. Su obra y su tiempo*:

Era, sin quererlo, sin conocerlo, el tipo de orador nuevo. Frecuentemente enfático, sus discursos eran bajorrelieves de bronce. El bronce era la lógica, una inflexible lógica de que se servía a maravilla para censurar los textos y para desarmar y vencer a las personas. No envolvía su idea en grandes metáforas sonoras como los retóricos o los poetas de la tribuna; iba al grano; no citaba a los clásicos como su frecuente adversario el licenciado Montes, que hacía discursos en latín con notas en castellano, ni hacía de la Historia una espada de fuego, como Altamirano; citaba las palabras de las iniciativas o proposiciones a discusión, las comparaba, las analizaba con su poder dialéctico de primera fuerza. Y no era frío; su palabra y su voz se enardecían, y su concepto fulguraba en cada conclusión.<sup>4</sup>

Frank Knapp, su biógrafo, subraya, en la caracterización que hace del personaje, su formación jesuita, su extraordinaria disciplina en el trabajo, su excepcional inteligencia, la precisión de sus conceptos, su soberbia intelectual, el carácter cáustico de sus ironías y sarcasmos, su devoción por los libros en su vida como estudiante, profesor y rector. ¿Era fácil imaginar a alguien así escribiendo unas *Memorias* en el exilio? Por supuesto que sí.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Daniel Cosío Villegas, “Sebastián Lerdo de Tejada, mártir de la República Restaurada”, en *Historia mexicana*, xvii, 2, 1967.

<sup>5</sup> José Fuentes Mares nos prueba que, por lo pronto, cartas sobre sus males de amor sí que escribía Don Sebastián. Ver el curioso libro, del propio Fuentes Mares, *Don Sebastián Lerdo de Tejada y el amor*, 1972, México, Fondo de Cultura Económica.

ALONSO LUJAMBIO

## Rogaciano en Nueva York

Sin embargo, toda la evidencia dice que no: Lerdo de Tejada nunca escribió sus *Memorias*. Una vez que estalla la Revolución mexicana, el 20 de noviembre de 1910, el libro empieza a reeditarse profusamente en México. Hay cinco ediciones de las *Memorias* solamente en 1911, y el verdadero autor, que se encuentra en una situación económica especialmente lastimosa, a sus 56 años, empieza a reclamar sus derechos autorales y, claro, su reconocimiento público. Hacia 1911, es cada vez más fuerte el rumor de que, finalmente, ha aparecido el verdadero autor, quien se reconoce como tal. El primer documento que prueba que Sebastián Lerdo de Tejada no escribió las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada* es una carta fechada el 14 de junio de 1912, escrita en Los Ángeles, California, por un periodista jalisciense, furioso anti-porfirista en el exilio desde 1886. Es Adolfo Rogaciano Carrillo, quien había coincidido con Lerdo de Tejada en Nueva York durante casi todo el año de 1886. La carta de Rogaciano está dirigida a Juan Sánchez Azcona, secretario particular del presidente Francisco I. Madero, en la que el remitente pide al gobierno un cargo en el consulado de Los Ángeles o San Francisco, alegando ser él quien escribió las *Memorias* y ser precursor del movimiento revolucionario. Y sí: todo indicaba que poco menos de un año de conversaciones de Lerdo de Tejada con Adolfo Rogaciano Carrillo, había bastado, en 1886, para reunir el material para unas *Memorias* de furioso antiporfirismo por partida doble.

Carrillo morirá a los 71 años, en 1926, 37 años después de la primera edición de las *Memorias* y tras 40 años de exilio permanente y definitivo, como el de Lerdo de Tejada. Carrillo nunca regresó a México. En 1886, su actividad periodística le valió el exilio en Nueva York, pero en 1887 viajó a La Habana y después a Europa (Madrid, París) para poco después regresar a Nueva York, vivir muchos años en San Francisco y finalmente en Los Ángeles. Hacia 1912, al solicitar empleo y demandar reconocimiento, Carrillo lleva viviendo 26 años en el exilio, casi siempre en la miseria. Periodista y editor, Carrillo pierde su imprenta en el terremoto de San Francisco en 1906 y ve morir, en aquella

catástrofe, a su única hija. Da clases de español. Escribe cuentos para revistas y periódicos californianos. Se defiende como puede. En la misma carta fechada en 1912, afirma que su mujer se encuentra enferma. En el arranque de la Revolución mexicana, volver a México ya no tiene sentido para Carrillo. Pero, se insiste, quiere que el gobierno revolucionario premie sus servicios antiporfiristas con un empleo en los Estados Unidos.

Por otro lado, Carrillo alega ante Sánchez Azcona haber sido, en México, acérrimo enemigo de Porfirio Díaz, haber escrito artículos en su contra, haber sido sentenciado por el delito de sedición, haber estado preso en la cárcel de Belén, en la ciudad de México, y haber sido desterrado del país en 1886. Después, en el exilio “publiqué –afirma– las *Memorias* en una serie de artículos que mandé a *El Mundo*, periódico dirigido por el General Ignacio Martínez, quien fue víctima de Bernardo Reyes”.<sup>6</sup>

Quince días después, el 1o. de julio de 1912, Carrillo escribe al presidente Madero una carta que dice así:

Sr. Don Francisco I. Madero  
 Presidente de la República  
 Muy respetado señor Presidente:

Tres de los mejores amigos y partidarios de usted, como lo son los Sres. Juan Sánchez Azcona, Manuel Calero y Rafael Hernández, han hablado a usted a favor mío, interesándose bondadosamente por mi suerte. El primero de dichos señores [...] me manifiesta que usted tiene y ha tenido la mejor voluntad para conmigo, y que ud. le recomienda mi asunto al Sr. Ministro de Relaciones, Don Pedro Lascuráin. Agradezco a ud. infinito los generosos sentimientos que abriga para conmigo, a los cuales he correspondido, anticipándolos en artículos publicados en periódicos [...] Opino que si el Sr. Lascuráin toma empeño en atender las indicaciones de ud., le sobrarán medios para emplearme en California al servicio del Gobierno, pues además de ser miembro de la P. A. de los Estados Unidos, escribo y hablo tres idiomas modernos, como lo son el español, el francés y el inglés.<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Reyes era gobernador de Nuevo León y hombre cercano a Porfirio Díaz.

<sup>7</sup>Estas cartas se encuentran en el Archivo General de la Nación, Fondo Documental Madero, carpeta 288-1, caja 12 y carpeta 33, caja 2.

ALONSO LUJAMBIO

La correspondencia posterior entre Carrillo y Sánchez Azcona sugiere que ya están llegando a un acuerdo respecto del cargo en el consulado, cuando el presidente Francisco I. Madero es asesinado en febrero de 1913. Se esfumaba así la posibilidad del cargo. Finalmente, será el jefe del ejército constitucionalista, Venustiano Carranza, quien, poco después, el 1o. de marzo de 1914, nombre a Adolfo Rogaciano Carrillo “Cónsul de México en Los Ángeles, Cal., Estados Unidos de América, con el sueldo anual de dos mil quinientos cincuenta y cinco dólares; cuota diaria, siete dólares”.<sup>8</sup> No pasará mucho tiempo, sin embargo, para que Carrillo se meta en problemas. En mayo de 1915, un reporte de Antonio Villarreal, funcionario de la Cancillería, da aviso a la misma del estado que guarda la agenda del cónsul Carrillo. El argumento de Villarreal era que no podía tenerse como cónsul a Carrillo por el único mérito de haber escrito las *Memorias*, pues el señor había, en unos cuantos meses, entrado en conflicto con sus colaboradores, poniendo en riesgo las labores de la oficina, y había tomado graves decisiones sin consultar a la Cancillería. Dice Villarreal:

126

Todos los que formamos la nueva generación mexicana, al leer el folleto titulado *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*, que tan profusamente circuló en las postrimerías de la dictadura del General Porfirio Díaz, lo acogimos con aplauso [...] porque en sí constituía propaganda revolucionaria, porque ya todos los espíritus jóvenes ansiábamos orientación hacia un cambio político que redimiera aquella sociedad llamada a ser feliz, y que permanecía en la más completa de las esclavitudes y de las abyecciones. Los ataques satíricos lanzados al Tirano en esas *Memorias* nos cautivaron y nos llenaron de ira contra aquel régimen que tanto deprimió el espíritu patrio. La voz del público señala a Adolfo Carrillo, actual cónsul del Gobierno Constitucionalista en la Ciudad de los Ángeles, California, como autor, y él así lo declara.

Sin embargo, dice Villarreal en 1915 que hay que observar con objetividad la conducta del cónsul como tal, “dejando para su oportu-

<sup>8</sup> *Ibid.*

nidad el considerar el valor y mérito de la producción literaria de Carrillo”. Sigue Villarreal:

A la edad de 20 años, formando parte del personal de redacción de un periódico editado en la ciudad de México, lanzó un artículo candente contra la labor de Porfirio Díaz en 1886, que le valió cárcel. Concluida su condena vivió en el extranjero y siendo empleado de la casa editora de libros en Nueva York, Appleton y Cía., conoció al ilustre mexicano Don Sebastián Lerdo de Tejada, de quien recibió favores personales. Su vida hasta el año de 1914 se redujo a una simple lucha por la existencia, dando clases de español y escribiendo cuentos para algunos periódicos publicados en español en los Estados Unidos. En ese año lo encontramos escribiendo en un periódico que se llama *La Prensa*, editado en la ciudad de Los Ángeles, California. Por entonces, encontrándose vacante el Consulado de México en esa ciudad, por gestiones de su amigo el Licenciado Heriberto Barrón, logró ser nombrado cónsul, el primero de marzo de 1914. ¿Cuál ha sido su labor? Funesta [...] Bien sabido es que este puesto se la ha conferido como recompensa a su destierro, y a su labor en contra del Tirano Porfirio Díaz, como autor de las Memorias de Don Sebastián Lerdo de Tejada. Que se le pensione pero que no siga comprometiéndolo a México.<sup>9</sup>

Quién sabe si Villarreal es objetivo porque tiene interés en los asuntos que analiza. Le critica a Carrillo, por ejemplo, el manejo discrecional que hace de permisos de pesca, sin consulta alguna con la ciudad de México. Hay problemas con las compañías de telégrafos que no atiende. En fin. El hecho es, de cualquier modo, que Carrillo pierde el empleo hacia 1916, año en que es atropellado en San Francisco. No será sino hasta el gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924) cuando Carrillo tenga en el mismo consulado “un empleo honorífico, habiéndole pasado una mensualidad de ciento cincuenta a ciento ochenta dólares para sus gastos”.<sup>10</sup> Después, el 16 de marzo de 1925, Carrillo, ya en la vejez, es nombrado “Escribiente de Segunda” en el propio consulado de Los Ángeles,

<sup>9</sup> Expediente de Adolfo Rogaciano Carrillo en el Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, P1130297-P1130450.

<sup>10</sup> *Ibid.*

ALONSO LUJAMBIO

en el arranque del gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928). Poco después, el 5 de abril de 1926, Carrillo, cinco meses antes de morir, a los 71 años, le escribe una carta a su jefe, el cónsul, ahí mismo en Los Ángeles, en donde le dice:

Señor Don Alfonso Pesqueira  
Cónsul de México en Los Ángeles, California  
Muy estimado amigo:

No es por espíritu de vanidad ni de jactancia, sino como un deber sagrado para la posteridad, he creído oportuno el que se publique una nueva edición de las *Memorias de Lerdo de Tejada* que, como dijo usted con atingencia, contribuyeron tanto a nutrir el espíritu revolucionario de la briosa juventud, que más tarde se levantara airada contra los ídolos del viejo régimen porfiriano. Habiendo formado usted parte integrante de esa juventud revolucionaria, juzgo que bondadosamente, como lo tiene de costumbre, ejercerá su influencia cerca de nuestro Gobierno para que dichas *Memorias* sean reimpresas, para cuyo efecto he escrito un prólogo informativo de cómo aconteció que yo las escribiera, pues es generalmente sabido que yo residí por espacio de nueve meses al lado del señor Lerdo, quien en conversaciones varias, tuvo oportuno el hacerme interesantes y verídicas revelaciones, que felizmente yo fui hábil al cristalizar en dichas *Memorias*. Mucho de lo que yo omití entonces aparece en el prólogo, que tengo la certidumbre de que revestirá palpitante interés [...] Quedo de usted subalterno y amigo.<sup>11</sup>

Todo indica, por lo tanto, que Lerdo de Tejada no dictó sus *Memorias* a Adolfo Rogaciano Carrillo; de lo contrario, Carrillo lo afirmaría con toda claridad y contundencia. Nada indica que Lerdo de Tejada conversaba con Carrillo sabedor de que su interlocutor preparaba unas *Memorias*. Nada indica que Carrillo tomaba notas mientras Lerdo de Tejada le contaba cosas en Nueva York. Más bien parece que el periodista anti-porfirista, con especial olfato periodístico, conversa con el anti-porfirista número uno de México, y acaso teme que Lerdo de Tejada rechace la idea de que de las conversaciones emerjan unas *Memorias*. Por ello

<sup>11</sup> *Ibid.*



registra seguramente lo dicho día a día por Lerdo de Tejada, ya en la soledad, al final de cada velada, pues se confiesa “hábil en cristalizar” en las *Memorias* esas “revelaciones interesantes y verídicas” que surgen de las conversaciones entre ambos. ¿A qué otra “habilidad” pudo referirse?<sup>12</sup>

En todo caso, ¿por qué no reveló Carrillo su autoría desde 1889? Seguramente porque era peligroso para su vida. La prueba está en que el director de *El Mundo* fue asesinado poco después de publicar las *Memorias*, hecho que Carrillo atribuyó a Bernardo Reyes como autor intelectual. Muchos años después, en 1926, Carrillo se duele en su prólogo de que la viuda de Ignacio Martínez, director de *El Mundo*, al publicar las entregas como libro en 1890, no le haya pagado regalías. Acaso no lo hizo la viuda porque la factura política de su publicación había sido pagada por su marido, no por el autor. Y fue la factura más cara: Martínez perdió la vida por haber publicado la obra de Carrillo. Nada sugiere que Carrillo haya reclamado regalías en la víspera de la publicación y ulterior asesinato de Martínez, por razones éticas y pragmáticas. Lo hace muchos años después, en 1926, ya muy mayor, con cierta amargura e insensatez. De un modo u otro, no aparecer como autor en la primera edición salvó su vida, pero impidió ser cabalmente valorado como creador de una obra que muchos juzgarán valiosa como precursora del movimiento revolucionario (así la vieron, en el arranque de la Revolución, nada menos que Francisco I. Madero y Venustiano Carranza).<sup>13</sup> Y, claro, el modo de salvar la vida también imposibilitó el cobro de regalías frente al auge de ediciones posteriores al inicio de la Revolución. En la carta de Carrillo al cónsul Pesqueira, el remitente pide al destinatario que se publique una nueva edición de las *Memorias*, junto con el prólogo anunciado que, sin duda —el olfato del periodista otra vez— revestiría “palpitante interés”.

<sup>12</sup> La hipótesis de que Lerdo escribió sus *Memorias* y después Carrillo se atribuyó tramposamente su autoría quedó descartada en 1951 por Knapp, el biógrafo de Lerdo, quien encuentra en ellas datos imprecisos (fechas importantes, lugares clave, etc.) que Lerdo simple y llanamente no pudo olvidar.

<sup>13</sup> Por su lado, Emiliano Zapata “se moría de risa relejendo los pasajes más chuscos de las *Memorias* de Lerdo”. Enrique Krauze, *Emiliano Zapata. El amor a la tierra*, 1987, México, Fondo de Cultura Económica, p. 94.

ALONSO LUJAMBIO

En una palabra: Carrillo quiere en 1926 una reedición de las *Memorias* que sea auspiciada por el gobierno de Calles y que incluya su prólogo para que se le reconozca, ahora sí formalmente, un lugar en la historia del movimiento revolucionario y, claro, para cobrar por primera vez alguna regalía. Era seguramente el último intento. El gobierno de Calles acepta el proyecto de reedición. Carrillo envía de inmediato un presupuesto para su análisis y eventual aprobación.<sup>14</sup> Sin embargo, un poco más de cuatro meses después, es decir, el 23 de agosto de 1926, Adolfo Rogaciano Carrillo muere en Los Ángeles. La Cancillería mexicana acabó cancelando el proyecto del libro y archivó, en el expediente correspondiente de personal, la solicitud de Carrillo junto con su prólogo. Dicho prólogo no se rescató del expediente de Carrillo en los archivos de la Cancillería sino hasta 34 años después, en 1960, cuando es publicado por la prestigiada revista *Historia mexicana*, de El Colegio de México, por iniciativa del historiador estadounidense Stanley Ross. Sin embargo, el prólogo de las *Memorias* se publicó separado de las *Memorias* (!) de modo que el lector nunca pudo leer el prólogo junto con la obra.<sup>15</sup> Parece increíble pero es cierto: la obra (1889) y su prólogo (1926) estuvieron siempre separados. Nunca se publicaron las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*, escritas por Carrillo, junto con el prólogo del propio Carrillo, sino hasta ahora, cuando se cumplen 100 años de la explosión de ediciones mexicanas de las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*.

Ha pasado un siglo y sólo existen, de pequeño tiraje, dos ediciones posrevolucionarias de las *Memorias*: una es veracruzana, de Editorial Citlaltépetl, con prólogo de Leonardo Pasquel, publicada en 1959 (600 ejemplares); la otra es tabasqueña, del Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, con prólogo de José Bulnes, de 1980 (3,000 ejemplares). Sorprendentemente, ninguna de las dos ediciones publica el prólogo de Carrillo, pese que, en su estudio, Pasquel dice haberlo consultado en los archivos de la Cancillería mexicana, y el estudio de Bulnes está basado, todo, en lo afirmado por Pasquel. En otras palabras, y en perspectiva histórica: llama la atención que por una u otra razón, el prólogo

<sup>14</sup> Expediente de Adolfo Rogaciano Carrillo, *op. cit.*

<sup>15</sup> Adolfo Carrillo, "Prólogo a las 'Memorias' de Lerdo", *Historia mexicana*, 37, x, 1, 1960. En ese mismo número se publicó, de Stanley Ross, un breve "Prólogo a un prólogo".

no se haya encontrado nunca con su libro. Por primera vez, ahora, en 2011, se hace realidad el sueño de Carrillo: se publican las *Memorias*, ya reconocida plenamente su autoría, junto con su “palpitante” prólogo. Sirva este ensayo como homenaje a este singular periodista mexicano, terco adversario de Porfirio Díaz, el dictador.

### Carrillo contra Porfirio

¿Qué sucedió para que Carrillo se convirtiera en ese terco adversario del dictador? El periodista Carrillo abandona el país en febrero de 1886 y se va a Nueva York. Estamos en el inicio del fin del llamado tuxtepecanismo: comienza propiamente la dictadura de Díaz. Carrillo opta por el exilio diez años después de iniciado el exilio de Lerdo de Tejada, en la misma urbe de hierro. Carrillo abandona el país mes y medio después de salir de la cárcel. Sus escritos en contra del primer gobierno reelecto de Díaz han puesto en riesgo su vida. Tiene entonces 31 años. Se va soltero.

La primera clave para una biografía política de Adolfo Rogaciano Carrillo nos la ofrece Daniel Cosío Villegas en su magna *Historia moderna de México* (1970). Al momento de analizar el final de la administración del presidente Manuel González (1880-1884), Cosío Villegas detecta una red de periodistas gonzalistas que “censuran a Porfirio como medio de halagar a González”.<sup>16</sup> Carrillo en su *Correo del Lunes*, de un modo “directo o indirecto”, dependía –nos dice Cosío Villegas– “del favor oficial” del gobierno de González. Fausta Gantús, la acuciosa estudiosa de la vida de Carrillo en aquellos años mozos, va más allá de la hipótesis de Cosío: no interrumpe en el gonzalismo su visión de Carrillo y afirma que en realidad Díaz, en el arranque de la dictadura, tiene que dar ya un manotazo fuerte al periodismo crítico, y el manotazo se lo va a llevar Carrillo. No sólo Carrillo, es cierto, pues Enrique Chávarri (apodado “Juvenal”) sufrió la misma persecución en esa coyuntura. Pero la figura de Carrillo tiene especial importancia porque

<sup>16</sup> *Historia moderna de México*, 1970, México, Editorial Hermes, tomo IX, Vida política interior, p. 707.

ALONSO LUJAMBIO

acabó siendo el símbolo del periodismo en el exilio en la primera parte de la dictadura de Porfirio Díaz.<sup>17</sup> Fausta Gantús dice con razón que Carrillo “sintetiza, como pocos, los múltiples y variados mecanismos de control y de censura” que inaugura Porfirio Díaz al final del tuxtepecanismo. Lo importante, sin embargo, para el vuelco que dará la vida de Carrillo, es que a partir de entonces, es decir, a partir del arranque de su exilio, se entenderá a sí mismo como el más decidido defenestrador del régimen de Porfirio Díaz. Y dedicará los próximos cuatro años de su vida a esa causa. Lo hará apasionadamente. Los largos años de la dictadura, sin embargo, irán apagando esa pasión antiporfirista. El extenso período de lejanía lo aísla del contexto mexicano. Con el correr de los años, Carrillo es olvidado por los círculos periodísticos de la capital de la República.

La vida de Carrillo es apasionante y compleja, pues no admite juicios simples. Algo que gravita todo el tiempo sobre la vida de Carrillo es la crítica que le hacen, tirios y troyanos, a la dudosa ética con que ejerce el oficio periodístico. Ciertamente se le tiene por periodista de fina y venenosa pluma, se le entiende arrojado opositor y en general osado crítico. No se le regatea valor ni capacidad argumentativa ni retórica. Se le teme por su estilo punzante. Pero también se le percibe excedido, por ejemplo, en su invasión constante de la esfera privada de las personas (se lió a golpes decenas de veces y en dos ocasiones se batió en duelo contra indignados caballeros ante el ultraje del honor de alguna dama por la ilimitada mordacidad de su pluma). En 1881, a sus 24 años, colabora para *El Lunes* y una noche es atacado a puñaladas cerca del Portal de Mercaderes. El director del periódico sale en su defensa pero, sabedor de que el ataque es en represalia a algún exceso muy Rogaciano, dice, en *El Lunes* del 2 de mayo de 1881:

Con motivo de la agresión de que ha sido objeto nuestro colaborador Adolfo Carrillo, creemos oportuna la siguiente aclaración: cuando en los

<sup>17</sup>Fausta Gantús, “La oposición con nombre y apellido: Adolfo Carrillo. Alianzas y complicidades, represión y exilio”, en Adriana Pineda Soto, (coord.), *Plumas y tintas de la prensa mexicana*, 2008, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Ver también, de la misma autora, su extraordinario ensayo “Díaz de nuevo presidente. La deuda inglesa, la prensa y la implementación de la política represora” (2004), en [www.historiadores-delaprensa.com.mx](http://www.historiadores-delaprensa.com.mx).

artículos de colaboración se contienen ciertos ataques [el periódico] ha requerido y seguirá requiriendo las firmas de los autores al publicarlos, para evitar que en las cuestiones personales a que den origen, se le atribuya ninguna clase de solidaridad. Esto no nos impide por supuesto extrañar y reprobar que a un compañero de la prensa, sea quien fuere, se le asalte en la calle como si no hubiere medios de satisfacer las injurias en el terreno de los caballeros.<sup>18</sup>

El director asume que no hay razones políticas en la agresión a Carrillo, sino otras derivadas del abordaje de “cuestiones personales” que, eventualmente, terminan en “injurias”. El periódico advierte que, en esos casos, no ofrece solidaridad a sus colaboradores agredidos. Ese exceso, sin embargo, sería *peccata minuta* si no se viese acompañado de otros, que hacen un cuadro: se le señala como mentiroso; sus amigos de la juventud jalisciense salen a desmentirlo cuando ya en la ciudad de México dice haber nacido en Toluca (Estado de México) cuando nació en Sayula (Jalisco), o dice que nació en 1866 cuando nació en 1855, o afirma que en Europa estuvo en Madrid y París (cosa probada), pero también en Berlín y en Londres (cosa a todas luces inventada). Por otro lado, se le señala, con frecuencia, desde muy joven, como periodista chantajista que amenaza con publicar determinadas críticas o contenidos a cambio de paga por dejar quieta la pluma. Dice Manuel Puga y Acal:

Supé que a cierto ministro de México en el extranjero cuya mujer era ligera de cascos, Carrillo le había substraído una fuerte suma, amenazándolo con publicar una aventura amorosa de su consorte; y a un joven de la alta sociedad, amigo mío que estaba a punto de casarse con una rica heredera, le sacó algunos centenares de pesos por no relatar en su semanario los detalles algo escandalosos con cierta juerga juvenil que habíamos corrido.<sup>19</sup>

También se le juzga persona tramposa: en sus *Memorias*, Victoriano Salado Álvarez dice que Carrillo “no carecía de talento, aunque resultara

<sup>18</sup> Citado por Gantús, *op cit.*

<sup>19</sup> *Excélsior*, 15 de marzo de 1926, p. 5.

ALONSO LUJAMBIO

después un truhán desafortado; queriendo jugar una mala partida a los de la *Alianza Literaria*, les mandó una composición en verso que al parecer era de autor conocido. Hicieron notar el plagio otros periódicos”.<sup>20</sup>

Para todo, sin embargo, tenía respuesta Carrillo. A los que lo acusaron de plagio les dice: “Muchachos. Yo los creía más astutos”, y alega que lo que intentaba con el juego era ver qué tan al corriente estaban “de las cosas del mundo”.<sup>21</sup> A los que lo acusan de meterse en la vida privada de las personas les dice: “Yo no ataco por sistema, ni aspiro a esa popularidad callejera que surge muchas veces de los escándalos”.<sup>22</sup> Él alega una y otra vez que sus adversarios inventan historias para desprestigiarlo por su postura crítica de la conducta de funcionarios y políticos. “Acostumbrados a saborear la adulación [...] se indignan y tascan el freno cuando un periódico les dice: ¡Alto! ¡Se llevan ustedes, por distracción, los fondos públicos!”. Las críticas, especialmente la relacionada con la presunta inclinación chantajista de Carrillo, se escucharán no sólo en México, antes del exilio, sino también en La Habana, en donde vivió y practicó su profesión. El tema de su moral periodística gravita sobre la vida de Carrillo: en el prólogo a las *Memorias*, escrito apenas unos meses antes de morir, en 1926, él mismo saca el tema y les dice a sus críticos “fósiles de gangrenados cerebros”, a “esos *condottiéres* de albañal” que lo acusan “de haber hecho chantaje” tanto en el Porfiriato como en la primera etapa revolucionaria:

¡Qué imbéciles! Si yo hubiera ejercido ese sistema, en el cual ellos han sido y son maestros, habría llegado a ser senador porfiriano y hoy un capitalista manchado de pie a cabeza, pero rico al menos. Mas careciendo de esa virtud chantajista, muy propia de reaccionarios y de científicos, hoy vivo en la pobreza, lo que es un crimen para los hombrecillos nacidos al calor de los asesinatos de Veracruz y el cuartelazo de la Ciudadela.<sup>23</sup>

Efectivamente, Carrillo vivía en la pobreza y poco después murió en la pobreza. Es la prueba que él ofrece de su honestidad en el ejer-

<sup>20</sup>Victoriano Salado Álvarez, *Memorias. I. Tiempo viejo*, 1946, México, Edipasa, p. 243.

<sup>21</sup>*Ibid.*

<sup>22</sup>*El Correo del Lunes*, 14 de agosto de 1882, citado por Gantús, *op. cit.*

<sup>23</sup>El prólogo en su versión original, mecanuscrita, se encuentra en el Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, expediente P1130463-P1130694.

cicio periodístico. Ante el conjunto de las evidencias, alguien podrá alegar, por supuesto, que acaso fue Carrillo un hombre ineficazmente deshonesto, que no supo practicar bien la “virtud chantajista”, razón por la cual terminó su vida en la pobreza. Este breve ensayo no intenta formular ese balance pues, en realidad, la fascinante complejidad del personaje está precisamente en el nodo moral de su biografía. Después de todo, y dígase lo que se diga, las *Memorias* de Carrillo tuvieron la enorme virtud de ser ampliamente leídas en el arranque de la Revolución y merecen ser rescatadas, con su peculiar prólogo, como parte fundamental de la historia de la literatura de combate revolucionario en el inicio del siglo XX mexicano.

\*

Adolfo Rogaciano Carrillo nació en Sayula, Jalisco, en 1855. Su padre, Amado Carrillo, era cobrador de impuestos. Su madre se llamaba Eutimia Ramos. Ambos eran originarios de Tapalpa, Jalisco. Tuvo tres hermanos: José María, Isaac y Amado. A los 16 años, Adolfo Rogaciano se muda a Guadalajara, la capital de Jalisco, para continuar sus estudios en el Liceo de Varones. Ahí fundó el periódico *La Picota*, de oposición al gobierno local. Uno de los pocos que han estudiado su obra, en especial la literaria, Héctor R. Olea, dice que Carrillo era un “valiente hombre, de carácter belicoso”. Poco después, cambia nuevamente su residencia y se marcha a la ciudad de México, hacia 1873, en el arranque del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876).<sup>24</sup> La libertad de prensa, lo ha dicho y con razón Cosío Villegas, está a todo lo que da en este momento histórico de nuestro siglo XIX: existen grandes periódicos como *El Monitor Republicano* o *El Diario del Hogar*, que conviven con las mordaces hojas *El Zancudo*, *La Mosca*, *La Linterna del Diablo*, *La Carabina de Ambrosio*, *La Metralla*, etc. Lerdistas, antilerdistas, porfiristas, antiporfiristas: todos los grupos tienen manera de expresarse en la prensa escrita mexicana de la época, en la llamada República

135

<sup>24</sup>Héctor R. Olea, “Semblanza del autor”, en Adolfo Rogaciano Carrillo, *Memorias del Marqués de San Basilio*, 1972, Puebla, Editorial Cajica.

ALONSO LUJAMBIO

restaurada. Carrillo empieza a trabajar en *El Republicano*, de corte lerdistista, en donde escribe agrias crónicas de las sesiones del Congreso. También colaborará para *La Patria* y hacia 1879 será director de un nuevo, y exitoso, semanario: *El Correo del Lunes*. Tiene entonces 24 años, y está por concluir el primer gobierno de Porfirio Díaz (1876-1880). Líos y riñas vienen y van en esta etapa de la vida de Carrillo: hacia 1883, cuatro primos y hermanos dan una paliza a Rogaciano por manchar el nombre de una dama en su periódico. Poco después, Carrillo formula agudas críticas a su colega Telésforo García, director de *La Libertad*. Y Telésforo reacciona violentamente. Dice Carrillo en *El Tiempo* del 29 de enero de 1884:

Le consta a todo el mundo el ataque alevoso de que fui víctima el martes en la tarde. Don Telésforo García me asaltó por la espalda, me derribó a tierra y sobre caído me golpeó. En esos momentos la multitud que nos rodeaba era numerosa. Llegaron los gendarmes y fuimos conducidos a la inspección. El señor García confesó los hechos [...] El Juez le impuso una multa y después hizo que el ofensor me diera una satisfacción completa, como consta en el acta respectiva.

136

Dos duelos de Carrillo fueron tan célebres que forman parte del libro *El duelo en México*, publicado en 1936.<sup>25</sup> En el primer duelo, un filoso comentario de Carrillo sobre la actriz de opereta Louise Theo llevó a Guillermo de Landa y Escandón “a retar a Carrillo por sus intemperancias para con una señora”, de modo que “don José Echeverría y don Alberto Romero de Terreros pactaron con los padrinos del periodista un duelo que se verificó a un lado de la calzada de La Piedad, en el que se cambiaron dos tiros por cada parte, sin resultado”. La libró Rogaciano. En la descripción del segundo combate, se subraya la idea del “ingenio” del belicoso periodista:

Un artículo publicado por Carrillo que podía perjudicar el prestigio de una dama, aunque la publicación fuera hecha en una forma muy discre-

<sup>25</sup> Ángel Escudero, *El duelo en México. Recopilación de los desafíos habidos en nuestra República, precedidos de la historia de la esgrima en México y de los duelos más famosos verificados en el mundo desde los juicios de Dios hasta nuestros días*, 1936, México, Imprenta Mundial, prólogo de Artemio del Valle-Arizpe.



ta, dio lugar a que Manuel Cuevas enviara al periodista sus padrinos, los señores don Rafael David y don Wenceslao Rubio. Desde luego aceptó Carrillo alegando que retirar lo escrito era dar lugar a suspicacias y a lo que según él no valía la pena formara un escándalo, prefirió un arreglo por medio de las armas eligiendo de común acuerdo la espada de combate para un encuentro que debería verificarse en la Hacienda de Los Morales. En un primer asalto, Manuel Cuevas se arrojó con verdadera decisión sobre su adversario produciéndole una seria herida en el hombro que lo imposibilitó para seguir combatiendo.<sup>26</sup>

La libró otra vez Rogaciano. Aunque salió malherido. Poco después vendrá julio de 1885: el momento clave en la biografía de Carrillo. En las últimas semanas del gobierno de Manuel González (1880-1884), Porfirio Díaz intenta que el Congreso apruebe un tratado para el reconocimiento de la deuda inglesa con el fin de endosarle el costo político al gobierno saliente. El gonzalismo se defiende con todas sus armas. Estudiantes y obreros, estimulados por la prensa gonzalista, se movilizan con el argumento de la violación de la soberanía para impedir la aprobación. Logran diferir la decisión: será el gobierno de Díaz, a partir de diciembre de 1884, quien se haga cargo del asunto. Díaz crea una comisión para discutir el tema y encuentra el modo de avanzar en un debate delicado para la relación internacional de su gobierno con las grandes potencias. Se busca una vía alterna: aprobar una ley general sobre consolidación y conversión de deuda, en donde entre líneas vaya el paquete inglés. La prensa de oposición denuncia el subterfugio y nuevamente la movilización se enciende. *El Tiempo* del 8 de julio de 1885 denuncia que Carrillo (de *El Correo del Lunes*) y una media docena de periodistas, muy destacadamente Enrique Chávarri (de *El Monitor Republicano*), junto con una veintena de estudiantes, han sido puestos en prisión acusados por el delito de sedición. También da cuenta de que “los números de *El Correo del Lunes* fueron recogidos antenoche por orden de la autoridad”. El 10 de julio, es decir, dos días después, *El Tiempo* especula sobre la posibilidad de que se lleven a los presos a San

<sup>26</sup> *Ibid.* Los duelos se describen en las pp. 238-40 y 254-5.

ALONSO LUJAMBIO

Juan de Ulúa, en Veracruz. Semana y media después, se suspende la publicación de *El Correo del Lunes*. El periódico *El Tiempo* del 21 de julio da cuenta de la “grande algazara en las redacciones de *El Partido Liberal* y de *El Pacto Federal*, porque se suspendió *El Correo del Lunes*”. Afirmar el editor, con ironía: “Así vamos bien, dicen ellos; ‘concluido *El Tiempo* y los demás quisquillosos calumniadores como *El Correo*, quedamos solos los de la subvención’. ¡Viva la libertad de imprenta!” Así, periodistas y estudiantes, pasan en prisión tres meses, hasta que viene la sentencia del Juez 2º de Distrito: 7 meses y 18 días de prisión para Carrillo y Chávარი y penas menores para el resto de los ofensores de la “moral pública”. El asunto se lleva a la Suprema Corte y ésta, el 11 de noviembre de 1885, reduce la sanción a 4 meses y 10 días de prisión, a computarse “desde el día en que se les declaró bien presos”. Pocos días después, en la segunda mitad de noviembre, Adolfo Rogaciano Carrillo es puesto en libertad.

Sin embargo, apenas deja la cárcel recibe un claro mensaje de Porfirio Díaz y su grupo. Un colaborador de *El Correo del Lunes*, Adolfo Paz, recibe la visita de un enviado de José Yves Limantour, hombre cercano a Díaz, quien le muestra una carta firmada con el pseudónimo que utilizaba el propio Paz en el periódico, en la que éste chantajea a Limantour con publicar “hechos vergonzosos de su amado padre”. Paz niega el hecho y alega que todo lo fraguó Carrillo para perjudicarlo. Adolfo Rogaciano responde de inmediato en *El Tiempo* del 10 de diciembre de 1885:

Don Adolfo Paz, a quien juzgo un loco o un imbécil, me inculpa ciertos hechos totalmente absurdos o inverosímiles, pretendiendo lastimar mi reputación. Inmediatamente me presenté ante el Ministerio Público, acusando a aquel individuo de difamación y calumnia, porque lo que me imputa alevosamente no es posible de arreglarlo en otro terreno. Mi honradez y caballerosidad se sienten lastimadas y desde luego he de dejarlas ante los tribunales perfectamente depuradas.

Pero su suerte ya está echada. Ni con la más perfecta depuración de su honradez puede evitar poner en riesgo la vida. La amenaza es bastante clara. Hay que salir del país para salvar el pellejo. Ora dice que se autoexilia, ora que fue escoltado por miembros del ejército hacia el puerto de Veracruz. Lo cierto es que Adolfo Rogaciano Carrillo se embarca en Veracruz hacia Nueva York en febrero de 1886, para no volver nunca a México.

Llega a Nueva York sin un centavo en la bolsa y tiene la fortuna de ser alojado por otro mexicano en el exilio, el ex-presidente Lerdo de Tejada, en *Lenox House*, y de convivir con él alrededor de nueve meses de aquel 1886. Carrillo el periodista, enemigo acérrimo de Porfirio Díaz, de pluma cáustica y demoledora, se encontrará con el enemigo por excelencia de Díaz, Sebastián Lerdo de Tejada, de filosos, hirientes y punzocortantes juicios sobre sus adversarios. Explosiva combinación de talento veracruzano y jalisciense en Nueva York.<sup>27</sup> Uno de los pocos estudiosos de la obra de Carrillo, Leonardo Pasquel, imagina en 1959 esas largas conversaciones entre Rogaciano (a los 31 años) y Sebastián (a los 63):

Por las noches y al abrigo de la encendida chimenea, Lerdo y Carrillo charlaban tendido y sabroso, cayendo, invariablemente, en el tema que a uno y otro interesaba y que unía a ambos: su encono contra Porfirio Díaz y sus colaboradores. Fue así como Lerdo poco a poco fue aumentando el tono de los desahogos, entre copa y copa de fino coñac francés [...] De seguro pocos tuvieron las oportunidades de Adolfo Carrillo para escucharle con tanta frecuencia, refiriéndose a hechos y personas de México, ya que el ilustre veracruzano gozaba explayándose ante el joven y fogoso periodista, igualmente acérrimo enemigo del dictador. Lerdo daba salida a sus resentimientos mientras construía frases de arquitectura helénica, lapidarias, fulminantes e impecables [...] siempre dispuesto a pulverizar con la sentencia demoledora o con el estilo agudo y de corte florentino.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> En su prólogo de 1926, Carrillo afirma haber hecho amistad también con el poeta y político cubano José Martí, y haber propiciado un encuentro entre ambos.

<sup>28</sup> Leonardo Pasquel, "Estudio preliminar", en *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*, 1959, México, Editorial Citlaltépetl, Colección Suma Veracruzana, Serie Política.

ALONSO LUJAMBIO

Pasquel llega a afirmar que “cabe pensar si no fue Lerdo de Tejada quien en cierto modo sugiriera la idea de que Carrillo escribiera las *Memorias*, ya que es indudable que con tanto material acumulado—desde luego de enorme importancia para un periodista— éste fácilmente hubiese concebido la forma de aprovecharlo”. Pero, ¿cuál podría ser la relación entre el “material acumulado”, tan periodísticamente “aprovechable”, con la presunta sugerencia de Lerdo a Carrillo para que escribiera unas *Memorias*?

Animado por el propio Lerdo de Tejada, Adolfo Rogaciano Carrillo sale a Europa para convertirse allá en el vocero de las víctimas de la represión de la dictadura porfiriana. Pero primero va a San Francisco (y escribe para *La República*) y luego a La Habana (en donde escribe para *El Popular*). Precisamente en *El Popular*, en su edición del 1o. de marzo de 1887, Carrillo confiesa los móviles que lo impulsan en el arranque de una nueva etapa de su vida. Su artículo se llamó “Rusia en América”:

En la campaña que como mexicano inicio contra el corrompido y absolutista gobierno de México, no me guía más espíritu que el de la lealtad patriótica. Al emprenderla tengo la conciencia de proceder como hombre honrado [...] La filosofía de Porfirio Díaz, como la de Felipe II, es tristemente impenetrable: no revela ninguna emoción cuando se divierte, ni mucho menos cuando fusila. Hay algo en él más impasible que la máscara inerte del viejo Edipo: cuando expidió por telégrafo la orden de los fusilamientos en Veracruz, no se desprendió ni una lágrima de sus pupilas felinas, y eso que tiene una facilidad maravillosa para verterlas [...] Ahora el sufragio es una quimera, en los gobiernos de los Estados ha colocado a todos sus generales y en el Congreso y en la Corte a todos sus amigos; sancionó la deuda inglesa considerada atentatoria para la autonomía nacional; triplicó los impuestos del timbre; restringió la libertad de pensamiento y [...] ahora pretende simplemente prorrogar su periodo. Urge purificar esa atmósfera viciada, apelando al único desinfectante de las descomposiciones morales: el periodismo. Por ese sistema de fumigación intelectual se evita el contagio: una gota de tinta puede hacer más que un grano de pólvora.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Los recortes periodísticos se encuentran en el Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, expedientes P1130297-P1130450.

Y nuevamente en La Habana se le acusará de chantajista. Jorge Tejedor, el director del diario *La Justicia*, alega, en la edición de *El Centinela* del 13 de enero de 1888, que generosamente dio trabajo a Carrillo, debido a “la miseria que le rodeaba”. Pero Carrillo “sorprendió la buena fe del director: descendió al terreno de la vida privada, de las personalidades y del chantaje”. No se aclara del todo el conflicto, pero Tejedor afirma contundente que Carrillo chantajeó a un tal señor Herrera. Su principal objeto, dice Tejedor, era que “por medio del periódico [...] el Sr. Herrera le arrojara un hueso que roer, o un pequeño mendrugo con que saciar el hambre”, pues Carrillo “anda a la caza de honras que mancillar, o vidas privadas que sacar a la superficie”. Furioso, Carrillo responde a Tejedor en *El Pueblo Soberano* del 14 de enero de 1888. Niega las acusaciones y afirma: “Usted es un cobarde y un miserable, no le escupiría a la cara porque se ensuciaría mi saliva en su inmundada máscara”.<sup>30</sup>

Pronto, Carrillo saldrá para España, vivirá en Madrid y escribirá para *El Liberal* sus críticas al régimen de Díaz. Pero no se prolongará mucho su estancia en España por la hostilidad permanente del embajador mexicano, Vicente Riva Palacio. De él dijo en las *Memorias*, en boca de Sebastián:

Riva Palacio es un mestizo de 60 años, un poco jorobado y patizambo [...] desbordado de ingenio, pero ingenio en forma agresiva e insana. Cuando el señor Riva Palacio quiere pelear, coge la pluma, y cuando quiere escribir, coge la espada. Riva Palacio es un hombre que ha derramado más tinta que sangre, porque estoy seguro que en su vida no ha matado ni un mosquito.

Carrillo tuvo que salir muy pronto de España para ir a Francia. En París escribió para el diario *El Intransigente*, pero el embajador Ramón Fernández también le hizo ahí la vida imposible. Hacia noviembre de 1888, Adolfo Rogaciano Carrillo está de regreso en Nueva York. Su tarea —la de difundir en el mundo la verdad sobre el régimen de Porfirio

<sup>30</sup> *Ibid.*

ALONSO LUJAMBIO

Díaz— no ha sido exitosa. Su situación económica es crítica. Viaja a San Francisco a probar suerte. En México, ya ningún periódico admite sus artículos: todos temen enfurecer a Díaz si se le ofrecen espacios a su empeñoso detractor. Y el dictador no lo suelta: su embajador en Washington impulsa que se le detenga en territorio estadounidense por el delito de difamación. “Carrillo —nos dice Olea— fue arrestado en el mes de noviembre de 1888, acusado de difamación al gobierno de Díaz, sujeto a la indignidad de ser conducido maniatado por las calles de San Francisco”.<sup>31</sup> Carrillo será liberado muy pronto, pero con la detención recibía otro mensaje de Díaz: no se le dejará en paz ni un minuto. Poco tiempo después, en abril de 1889, muere Sebastián Lerdo de Tejada y Adolfo Rogaciano empieza, en San Francisco, a escribir las *Memorias* que publicará por entregas en el periódico *El Mundo*.

\*

Hay algo sorprendente en el legado, como escritor, de Adolfo Rogaciano Carrillo: es más conocido por sus cuentos que por las *Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada*. Efectivamente, Carrillo publicó hacia 1922 una compilación de sus *Cuentos californianos*. Venturosamente, la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco reeditó los *Cuentos californianos* en 1993, con un interesante prólogo de Vicente López Rojo, en el que el autor afirma que Carrillo debe ser visto como un “precursor de la literatura chicana”: “Carrillo marca el deslinde entre los periodos de Transición (1848-1910) e Interacción (1910-1942), antecedentes ambos del periodo chicano que va de 1942 hasta el presente”. Gran parte de los relatos de Carrillo se desarrollan en el período previo a la guerra con los Estados Unidos, y “dramatizan el conflicto cultural entre mexicanos y angloamericanos de diferentes clases sociales”. Dice López Rojo:

La colección de *Cuentos californianos* de Adolfo Carrillo encierra una variedad de temas históricos y sociales y de registros artísticos que

<sup>31</sup> Héctor E. Olea, “Semblanza del autor”, *op. cit.*

versan desde lo humorístico y satírico hasta lo trágico y melodramático. Aunque no todos los relatos tienen gran valor artístico, sí merecen estudio como artefactos históricos y culturales que ayudan a contextualizar la literatura chicana de hoy.<sup>32</sup>

Más recientemente, en *La Sátira chicana. Un estudio de cultura literaria*, Guillermo E. Hernández pone los *Cuentos californianos* en el centro de su análisis del modo en que evoluciona el concepto de lo “pocho” en la literatura chicana a lo largo del siglo XIX y XX.<sup>33</sup>

Por otro lado, hacia finales del XIX, Carrillo publica otro libro de memorias, titulado *Memorias del Marqués de San Basilio*. Es propiamente una novela picaresca, llena de humor y –para no variar– de juicios devastadores sobre el personaje central, Jorge Carmona (Camonina en la novela), un sinaloense empeñado en mejorar su condición social que recurre a la astucia, el engaño y la estafa para lograr su objetivo. Carmona compró el título de Marqués de San Basilio y vivió un tiempo en París. El Marqués fue conservador, liberal, imperialista, se casa con una viuda rica y enviuda él para continuar su vida de lujo y excentricidad. Carrillo afirma haber publicado la obra en Barcelona (1890) y en San Francisco (1897), si bien no ha sido posible localizar dichas ediciones. Sólo dos ediciones mexicanas se conocen de este libro de Carrillo: una de Editorial Cajica (Puebla, 1972)<sup>34</sup> y otra de Factoría Ediciones (México, 2004).<sup>35</sup> En la edición de 2004, Bernardo Ortiz de Montellano nos llama a ver en ese “incógnito Marqués de Sinaloa”, una novela de “la picaresca –fecunda en la literatura mexicana”, que debe

<sup>32</sup>Adolfo Carrillo, *Cuentos californianos*, 1993, Guadalajara, Secretaría de Cultura de Jalisco, con un estudio introductorio de Miguel López Rojo.

<sup>33</sup>El libro se publicó en México, en 1991, bajo el sello editorial de Siglo XXI. Vale decir que una lectura actual de los cuentos y ensayos de Carrillo puede identificarlo ora clasista, ora racista, ora sexista. Hay que leerlos sin embargo tomando en cuenta su contexto histórico y cultural.

<sup>34</sup>Adolfo Rogaciano Carrillo, *Memorias del Marqués de San Basilio*, *op. cit.*, con la “Semblanza del autor” de Héctor R. Olea.

<sup>35</sup>Adolfo Carrillo, *Memorias del Marqués de San Basilio*, 2004, México, Factoría Ediciones, con una “Presentación” de Bernardo Ortiz de Montellano. El propio Ortiz de Montellano empieza su ensayo aclarando la peculiar diferencia en el título de ambas ediciones (Basilio en la de 1972, Basilisco en la de 2004).

ALONSO LUJAMBIO

ser vista como parte de “la historia verdadera de nuestra literatura en el siglo XIX”.

Todo indica, por otro lado, que las *Memorias* de Carrillo dejaron su impronta en el mundo periodístico. Poco tiempo antes de la muerte del dictador Victoriano Huerta, aparecieron en 1915 sus *Memorias*. Dice en 1975 Javier Ramos Malzárraga: “Se asegura que no son auténticas y se atribuyen a un periodista, Joaquín Piña, que conoció la psicología y la personalidad de Huerta. Sin embargo, es un libro que parece haber surgido de la mente del frustrado dictador”. Cuarenta años antes, un colaborador de Huerta, Toribio Esquivel Obregón, afirmaba algo que ya nos suena familiar:

Corre por ahí un pequeño libro que se dice contiene las *Memorias* de Huerta: se cree que es apócrifo, y si con ello se quiere decir que Huerta no lo escribió ni dictó, creo que efectivamente no lo hizo. No puedo imaginarme a Huerta sentado media hora cada día en obra continuada y paciente, escribiendo o dictando; pero es evidente que el autor oyó mucho a Huerta y tomó directamente de él frases, opiniones y relatos, porque aquel libro es una exacta psicología de Huerta, es un documento humano, que a los que conocimos a Huerta y leemos el libro nos hace la ilusión de estar oyendo a aquel.<sup>36</sup>

144

Por todo lo expuesto hasta aquí, es claro que la figura de Adolfo Rogaciano Carrillo merece una revisión desde la historia y desde la literatura. Tenemos visiones sobre momentos del personaje, o sobre aspectos del personaje, pero no una aproximación completa a Carrillo. Gracias a Fernández Cué, a Puga y Acal, a Cosío Villegas, a Knapp, a Pasquel, a Gantús, a Ross, a Olea, a López Rojo, a Hernández, a Ortiz de Montellano, a los acervos del Archivo General de la Nación, a la revisión del expediente de Carrillo en el Archivo Histórico de la Canci-

<sup>36</sup> Toribio Esquivel Obregón, *Mi labor en servicio de México*, 1934, México, Ediciones Botas, p. 121. El texto de Ramos se puede consultar en *Yo, Victoriano Huerta*, 1975, México, Editorial Contenido. No he localizado la primera edición del libro de Joaquín Piña, pero hay otra, de Ediciones Vértice, titulada *Memorias de Victoriano Huerta*, 1957, México, reeditada en 2004 por el Senado de la República, con prólogo de Josefina Mac Gregor. Agradezco a José Emilio Pacheco esta valiosa información sobre el paralelismo entre las *Memorias* de Lerdo y las de Huerta, ambas de factura periodística.



llería mexicana, así como a la consulta directa de fuentes hemerográficas, hemos podido aproximarnos al personaje para explicar al lector las vicisitudes de las *Memorias* y de su autor. Un periodista que entrevistó a Adolfo Rogaciano Carrillo en marzo de 1926, poco antes de morir, en la oficina del consulado en Los Ángeles, lo describe como “agrijo personaje cruelmente tratado por la vida”. Lo ve “considerablemente encogido”. Lo pinta “enjuto”, “demacrado”, “marchito”. “Se siente uno entonces —dice el pícaro periodista Baltazar Fernández Cué— como si estuviese en presencia de uno de esos documentos históricos que suelen hallarse en vitrinas de museos”.<sup>37</sup> Carrillo camina con dificultad al final de su vida porque diez años antes, en 1916, ha sido atropellado por un automóvil en San Francisco. Poco antes enviuda. Su prólogo es la carta que él quiere dejar para la posteridad, antes de morir, sobre su persona y su obra. Es, en ese momento, uno de los escribientes del consulado en Los Ángeles. Ahí está Rogaciano de los pies a la cabeza. *Las Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada* escritas por Rogaciano y su prólogo, son —juntas— una pieza de la historia de la política, del periodismo y de la literatura de México.

<sup>37</sup> Baltazar Fernández Cué, “El autor de las *Memorias* de Lerdo”, *Excelsior*, 11 de marzo de 1926. Puga y Acal escribe su crítica a Carrillo como respuesta a la entrevista concedida a Fernández Cué en Los Ángeles.

ALONSO LUJAMBIO

**EDICIONES IDENTIFICADAS DEL LIBRO**  
*MEMORIAS DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA*

Edición	Fecha de publicación
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Laredo, Texas, Tipografía de “El Mundo”.	1890
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Brownsville, Texas, Tipografía de “El Porvenir”.	1895
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Brownsville, Texas, Tipografía de “El Porvenir”.	1898
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . San Diego, California. Tipografía de “La Libertad”.	1905
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias de D. Sebastián Lerdo de Tejada</i> . México, Imprenta Popular.	s/f
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Brownsville, Texas, Tipografía de “El Porvenir”. Novísima edición.	1910-1912
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias del presidente de la República Mexicana, Lic. Sebastián Lerdo de Tejada, juzgando a los hombres de Tuxtepec</i> . México, editorial de El Partido Liberal Rojo.	1911
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . San Antonio, Texas. Imprenta de “El Monitor Democrático”	1911
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . México, Tipografía Mexicana.	1911
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Puebla, José Ernesto Limón, editor.	1911
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Guadalajara, Jalisco, Tipografía de “La Gaceta de Guadalajara”.	1911
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Prólogo de Leonardo Pasquel. México, Editorial Citlaltépetl.	1959
Lerdo de Tejada, Sebastián. <i>Memorias inéditas de don Sebastián Lerdo de Tejada</i> . Prólogo de José Bulnes. México, Consejo Editorial del Gobierno del estado de Tabasco.	1980

## DIÁLOGO DE POETAS

---

### La poesía de una espera activa

La poesía de Marat Ocampo no busca, como casi todos los poetas modernos, llegar a una concreción verbal de una experiencia, sino darle su tiempo propio –que es una manera de darle su lenguaje– para que encuentre la duración que le corresponde. Más que la imagen que fulgura y corre el riesgo de apagarse, busca la que se forma en el ojo conforme avanza la descripción, que más que revelarse visualmente se despliega como descripción y, por lo tanto, como narración. No por ello abandona la búsqueda de síntesis, pues su verso es no tanto contenido, sino exacto. Dicho de otra manera, el tiempo de la poesía de Ocampo se toma su tiempo para suceder y formarse como experiencia. De allí el título del libro al que pertenecen estos poemas: *Una espera infinita*. Lo que se espera, como alguna vez señaló Borges, es el poema mismo, esa inminencia de algo por llegar.

Sin embargo, de manera sintomática, en los poemas esa espera no nos lleva a alcanzar la calma de quien espera, sino la violencia de quien desespera. El autor no le tiene miedo a que aflore en su lenguaje la violencia y la insatisfacción en un mundo que, contra lo que decía Jorge Guillén, no está bien hecho. Y por eso el verso se violenta a sí mismo y se acepta no tanto en su queja –ya no es tiempo de plañir–, sino de expresar la insatisfacción y la rabia. La violencia verbal es de otro signo, distinta a la violencia que el mundo ejerce sobre el hombre (y, precisamente, sobre su lenguaje); la poesía es la construcción del grito, su manera de escandirse en el oído de los lectores.

*José María Espinasa*

MARAT OCAMPO

## UNA ESPERA INFINITA

*Marat Ocampo*

Que el infierno sea una bestia alada,  
tócame suave,  
con dientes fríos y una risita torpe.  
diciendo palabras mal escogidas  
hundiéndose en el ridículo a cada paso.

Vinimos,  
nos tumbamos en el pasto  
dejando que los ojos se cierren,  
dejando al aire por el lodo,  
la piel por los huesos y los gusanos.

Bajo las narices por las que inhalo  
los rastros del siniestro embuste  
trenzan esta vida.

148

este temor a seguir vivo  
Vivir a medias  
toda esta nada  
es cualquier cosa  
Un circo, un infierno,  
una vuelta de tuerca.

MARAT OCAMPO

Creía tener ojos.

El sol ardiendo la piel  
Comenzaba a borrarne

Desaparecer,  
Bajo las uñas,  
Entre los dedos,  
Alrededor de las tripas

La ansiedad que pudre el aire  
Bombea la sangre que hube  
guardado indefinidamente.

El silencio lo he  
Exagerado,  
Y no ha acabado.

Un paso hasta la orilla,  
Un salto,  
Duda enorme  
Sobre esta pluma.

Yo supe antes todo.  
Yo supe que alguna vez me despedazaría.

©ITAM Derechos Reservados.

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



## CIERTO LECTOR DE SCHOLEM

---

*José Mariano Leyva\**

Este relato comienza con una reunión. Tres personas deseaban ayudar a una cuarta. Los últimos días –que ya sumaban meses–, la vida no se había portado muy bien con Luis. Un divorcio. Una hija de por medio. El exilio de su casa y de toda una vida que Luis imaginaba segura, inamovible. Certera.

Para ayudar, Celina, Emilio y Gina aplicaron una máxima bien conocida: los poderes curativos de los viajes. Si es imposible esquivar los lances de la realidad, es permisible curar los moretones de sus golpes. Alejarse de las ofensivas. Entonces, más que proponerle, obligaron a Luis a acompañarlos. El sitio: un minúsculo pueblo en medio de una sierra que ni era místico, ni ofrecía turismo alternativo. El mayor atractivo del poblado tampoco eran sus dimensiones: si un perezoso caminante deseaba recorrer de punta a punta la villa, terminaría su tarea en menos de diez minutos. Pero ese lugar era perfecto para los propósitos del cuarteto. Un viaje que culmina en encerrona para permitir otro tipo de viaje. Tal vez más recóndito, tal vez más punzante. La intensidad que se inventa, no que se espera. Y además, en ese pueblo los padres de Emilio tenían una casa. Eran suficientes incentivos.

A las siete de la mañana de un viernes, los cuatro quedaron de verse en el recién adquirido departamento de Luis. Luis era un escritor en

\* Escritor.

JOSÉ MARIANO LEYVA

ciernes. Cuando la vida era otra, llena de certidumbres, solía aprovechar esas salidas para obtener ideas que luego se transformaban en narrativa, o al menos ésa era la idea. Escapatorias de la rutina que hicieran mella en la creatividad. Deshacerse de los demonios cotidianos. Y ahora que su vida emulaba al caos, la escritura no llegaba. Cualquier intención de ficción era manchada por la realidad inmediata. La ausencia de su hija. La rabia contra su ex-mujer. La tristeza de las voluntades rotas. El caos, concluía Luis, no era el estado ideal para crear.

Salieron en el coche de Celina, con ella al volante. La música respondía a una elección consensuada que tenía sobre todo una directriz: hurgar en el pasado. Música de los ochenta, de los noventa. Todos tenían esa obsesión generacional por recordar con entusiasmo. Por evadir el desastre del presente con la cursilería de sus propias adolescencias. La huída, creía Luis, iba a ser la nota de ese fin de semana. Dentro del coche, el ambiente estaba anegado por la emoción que provoca la incertidumbre. Una temprana mañana que al frío añade la alegría que supone dejar atrás tanto cemento. Dos horas más tarde, el único vestigio de civilización que veían era la carretera por la que transitaban.

154

Luis estaba convencido de que ése era el mejor momento de los viajes. Los planes apenas fraguando, endebles como niños, cuando todo está por venir. Sin decepciones. Cuando aún no se ha vivido un solo minuto de aquello que se planeó. Una vez en el lugar, cuando ya se conoce la habitación del hotel con ese cuadro horrendo, o el baño con esa regadera colmada de fugas, entonces el sortilegio desaparece.

Pero la casa superaba las expectativas de cualquiera. Situada, casi sin remedio, en las afueras del pueblo, estaba rodeada de pinos y de elipsis. Un pequeño río que se podía ver desde el segundo piso. Era una casa con techo de doble agua, tres habitaciones y una sala enorme con una chimenea circular provista de una campana de cobre. La ausencia de actividades significaba que los invitados debían crear su propio programa o morir de aburrición. Pero los tres amigos lo habían planeado justo así. Aquello no sería una evasión, tendría más el sabor de la confrontación. Un “hasta aquí” que le dirían Luis con mucho cariño, pero también con cierta firmeza.

Buena parte de ese día lo gastaron instalándose. Al caer la tarde, los cinco se sentaron en la sala y destaparon algunas botellas. La chimenea se prendió. Las caras se iluminaron. El aquelarre daba inicio. La plática sin sentido, cargada de ironías, fue cediendo terreno. Cuando el tono y semblante parecían los correctos, Gina, aludiendo a la profesión de escritor de Luis, le pidió que contara una historia más concreta. Luis fingió una risa que estaba llena de molestia. Se incorporó, estaba a punto de decir algo.

Viendo que planeaba una huida, Celina lo atajó:

– Sí. Una historia. Hace mucho que no nos concedes una historia.

La incomodidad fue el sentimiento único de Luis. Ellos sabían qué le había pasado. Sabían que le resultaba imposible pensar en algo más que no fuera su hija, su vida y...

– Algo que no tenga que ver contigo –avanzó Celina, como metiéndose en la cabeza de Luis–, que te dé unas vacaciones.

– No me hagan esto –casi suplicó Luis. Era como si le pidieran a un sordo oír–, lo he intentado pero no puedo. Ustedes saben que mi estado de ánimo...

– Entonces no recurras al estado de ánimo –señaló tajante Emilio–, refúgiate en algo más. Reduce tu compasión. Nadie te está pidiendo que hagas una historia de tu realidad: inventa una alterna, que nada tenga que ver contigo.

Luis comenzó a rebuscar en su cabeza algún argumento. Algo distante que, en efecto, nada tuviera que ver con él. Vio las caras de Gina, Celina y Emilio. Éste último lo veía con bravuconería. Fue el detonante. Él les enseñaría. Comenzó a ignorar su drama personal para imaginar uno más grave. Una historia con una calamidad más espinosa. Algo serio y que además estuviera lejos, fuera de su orbe y tiempo. Como escuchar una canción de 1984 en el 2010.

La tarea de narrar no era ociosa. Todo lo contrario. Era como Gershom Scholem lo contaba. Una generación de hombres se sienta alrededor del fuego. Meditan y llegan a las oraciones. Entonces sus plegarias se cumplían. Años después, sus hijos se sientan. No pueden encender el fuego, pero dicen las oraciones. Sus plegarias también se cumplen. Final-

JOSÉ MARIANO LEYVA

mente llegan los nietos. No hay fuego. Las oraciones se han olvidado. Pero pueden contar la historia. Y el acto de narrarla tiene exactamente el mismo efecto. Las plegarias se cumplen una vez más.

Se ahuyenta la miseria. Las palabras nos describen y nos reinventan, a pesar de la realidad. Luis sacó el ánimo que faltaba de esta cadena de pensamientos. Se lanzó a contar la historia. Lejana, ajena, del pasado. Una historia que ocurre alrededor de los años treinta, les dijo a sus amigos. En las faldas de una inmensa montaña nevada. Una historia de tres deportistas: dos mujeres y un hombre. Luis ya imaginaba la tensión entre sus personajes. Ya se iba olvidando de sí mismo

\*

El frío se sentía como una desastrosa presencia. Sutil, pero irremediable. La nieve había rebasado sus límites para llegar hasta los pueblos cercanos. A los pueblos cercanos, por cierto, les tenía sin cuidado. Los tres alpinistas no escucharon consejos. El motor de su aventura funcionaba con la gasolina de la obstinación. Probarse a sí mismos. Y también escabullirse. Pasaron la primera noche en un albergue que poco tiene que ver con esta casa, con esta chimenea. Era bastante más sencillo. Tampoco había ginebra. Lo que sí había era la suspendida sensación de lo inevitable. De arriesgarse sin que haya una verdadera necesidad.

A la mañana siguiente, los tres tomaron su equipo. Nada que ver con ligeras piezas de grafito. Hierro pesado e incluso algunos instrumentos tallados en roble eran el sello del alpinismo de su época. Salieron del albergue y comenzaron a ascender. La nieve sucia, mancillada, comenzó a ser otra. Cada vez menos rastros humanos. Algunas horas más tarde, ya era inmaculada. Demasiado blanca. A pesar de que el sol se encontraba cubierto, la resolana los obligaba a entrecerrar los ojos, a enfocarlos solamente en el compañero que tenían delante.

El líder del grupo, Leonardo, tenía un secreto infalible: sentir dolor. ¿Cómo sabía que en efecto se encontraba en el rumbo correcto, siempre ascendiendo? Por el dolor. En cuanto el dolor de los músculos de sus piernas cedía, significaba que estaba ladeando la montaña. Entonces,

sacaba su brújula y se volvía a orientar. Sabía que con el procedimiento tocaba los acordes de la perversión, pero era infalible. Con eso bastaba.

Después de algunas horas de escalada decidieron hacer un alto. Se sentaron. Comieron. Nadie hablaba. Entre bocado y bocado aprovechaban para recuperar el aliento. Por alguna razón parecía que la huída no estaba funcionando. Era como si los padecimientos no tuvieran su origen en lo que habían dejado atrás. Como si estuvieran ahí acompañándolos, comiendo con ellos. Tal vez creándolos a ellos mismos como si fueran personajes. Inevitables. Crueles. Ellos también como síntoma de una perversión.

Leonardo esperaba que la perversión del dolor físico fuera más vigorosa. Que la huida se pudiera consumir.

Vacaciones de mí misma, pensó una de las mujeres.

Después de haber inspeccionado los alrededores, el hombre dijo:

– Parece que va a haber tormenta–, el anuncio fue hecho con solemnidad. Las mujeres se miraron. Una de ellas, Marcela, preguntó con timidez:

– ¿Regresamos?

Laura, la otra mujer, se sobresaltó. El regreso sería peor que la evasión naufragada. La decisión de estar ahí le había costado la enemistad de su padre. El rechazo de varias amigas. La esperanza quebrada de su madre. También algo mucho más grave. Laura era una de las primeras alpinistas de México. Pero esa actividad sólo formaba parte de una intención mayor. Laura quería reinventar su condición de mujer. La palabra “feminismo” asustaba a demasiados. Aunque también era cierto que bajo ese término se habían realizado ya varios congresos, reuniones. Pero a Laura le gustaba imaginar que lo suyo era más intestino. Más recóndito.

– Yo no regreso por nada.

– Yo tampoco–, secundó convencido el hombre. Su masculinidad estaba en juego. Él lo sabía.

Terminaron de comer. Reanudaron la caminata. El dolor. La perversión bien planeada. Laura volteaba insistentemente al cielo en busca de nubes amenazadoras. El peligro real tenía una ventaja: hacía olvidar

JOSÉ MARIANO LEYVA

el dolor que se siente al abandonar. La íntima elección de Laura llegó cuando su vida como mujer estaba representando su papel más común. Un esposo. Una hija. La decisión fue vigorosa. La hizo cambiar de vida. Dejar al esposo. Dejar a la hija. En la renuncia de la maternidad estaba la resignación de la ternura, pero también de una responsabilidad que ella no había elegido. Que otros habían elegido para ella. Su voluntad cercenó uno de los amores más grandes, pero satisfizo su designio de emancipación. El matrimonio como futuro, la maternidad como garante para que el matrimonio se prolongara. Todas intenciones fallidas, por las que ella no había optado.

Cuando cayó la tarde, eligieron una pequeña meseta para instalarse. Parecía que el sol hubiera caído demasiado pronto, anticipándose a su cita. Las gruesas tiendas de campaña eran la única mancha oscura en medio de aquel albo desierto. Quedaban muy pocos segundos para que esa visión terminara. Para que se convirtiera en completa oscuridad. Ya casi llegamos a la cima, pensó Laura. Sintió orgullo. Las decisiones acertadas le daban cierta jactancia. La sensación de sentirse moderna. Y muchas veces podía llegar a esa sensación. Ser moderna. Sin embargo, aún en momentos como esos, algunas coincidencias la ponían al borde de las lágrimas: algún niño ajeno, pequeño, que se quejaba. Que lloraba como reclamándole algo. A ella. Una promesa rasgada. Pero ese tipo de promesas pertenecían a un pasado retrógrado. Lo suyo era buscar la cima. Y para llegar a ella no había otro camino que la independencia.

El breve campamento quedó en pie. Dos casas de campaña, pegadas una a la otra. Se sentaron frente a ellas. El agotamiento se mezclaba con el mal humor. El dolor del cuerpo reducía la alegría de la proeza. Comieron poco. El sentido del absurdo aparecía de vez en cuando. En medio de los efectos de la droga del cansancio, Marcela se preguntaba algunas cosas. ¿Para qué hacer hazañas como esa? ¿Cuál era el propósito? Crear retos que, en realidad, no benefician a nadie. Que sólo buscan ratificar la supremacía del hombre contra su propia rusticidad. La civilización como un cúmulo de actividades sin mucho sentido. Como el recordatorio del miedo que tenemos a ser primitivos.

— Han aguantado bien—, dijo Leonardo a media voz, pensando en alto.

– Tú también–, regresó Laura con inflexiones belicosas para dejar en claro que en esa expedición todos eran iguales.

– No, de verdad, me enorgullezco de haber aceptado venir con ustedes. Tienen más coraje que muchos de mis compañeros.

A oídos de Laura, Leonardo sonaba genuino. Dejó de dudar. Si así de cercana a la cima era incapaz de sentirse contenta, entonces sus renuncias no tenían sentido. Estaba a punto de reconfortarse a pesar del agotamiento cuando un trazo de evocación manchó su regodeo. El padre con la hija. Su voluntad había sometido, de invariable manera, el destino de aquéllos. Pero tal vez no estaba mal. Era un error imaginar que un género debe tener siempre una virtud específica. Eso no era moderno. Un hombre era capaz de toda la ternura. Una mujer, de toda la fortaleza. Una hija podía crecer con el apego y la afición masculina.

La historia de los tres alpinistas tuvo una breve pausa. En ese momento nada pasó. Sólo tal vez un relámpago de melancolía que no hizo ruido.

Laura ya comenzaba a sentirse mejor cuando un ruido inconfundible obligó a los tres alpinistas a voltear hacia el cielo.

– Va a caer muchísima aguanieve.

– ¿Crees que las carpas resistan?

– Espero.

Marcela volvió al semblante que el absurdo le provocaba. El alpinismo no era más que una guerra del ego, estaba segura. Sin embargo, era una batalla que no afectaba a terceros. Uno frente a la montaña. El alpinismo era muy parecido a su profesión fallida. Escribir. Idear historias. “¿Por qué demonios te quieres dedicar a eso?”, era la auténtica incógnita de un padre consternado. Pero, al final, Marcela había abandonado su pelea contra la hoja en blanco para volverse alpinista. Era más mérito de Laura que suyo. Ella la convenció. Le habló de voluntades y propósitos que dieran ejemplo. Mujeres deportistas en vez de madres, algo así le había dicho. En realidad, para Marcela, la presión de su padre había sido menor que la de su amiga. Por alguna razón, la voluntad más impositiva la sentía en Laura. Como si en su amiga se sintetizara el *geist* de toda una época.

JOSÉ MARIANO LEYVA

Marcela quería muchas cosas, pero las deseaba en silencio. Marcela sí quería tener hijos. Quería escribir porque le gustaba, no por dar un ejemplo. Pero parecía que no era suficiente. Parecía que era necesario dar ejemplos y subir montañas. Cuando la lluvia comenzó a caer, se dio cuenta de que no se parecía en nada a la de la ciudad. Las gotas eran heladas. Agujas que dolían con su impacto. Los tres alpinistas se refugiaron en las casas de campaña, las mujeres de un lado y Leonardo del otro. La modernidad tenía el poder de hacer subir a las mujeres por montañas, pero no aún el de juntarlas con hombres solteros.

Nadie durmió esa noche. Ni un minuto. El aguanieve no se detuvo nunca. El ruido que hacía era como un recordatorio de la imbecilidad. Primero, la resistencia de las tiendas cedió. El techo empezó a arquearse hasta formar barrigas que tocaban las cabezas de las mujeres. Luego fueron las esquinas de tela. Comenzaron a desaparecer ante el peso de la nieve que ya sepultaba la tienda. Por dentro, la tenue luz de una lámpara, alumbraba la cara de preocupación de las dos mujeres.

– Laura, te dije que mejor regresáramos –amonestó Marcela desde el fondo de su arrepentimiento. Con aquello no se ganaba nada. Se perdía todo.

– No pasa nada, las tiendas aguantan–, fue la endeble respuesta de Laura. A esas alturas, ceder después de haber mantenido su voluntad durante tanto tiempo hubiera sido perderlo todo. Por alguna razón se imaginó la cara de su padre. De su ex-esposo. De su ex-hija. La presencia de la desgracia como un examen de la voluntad. No extrañó a nadie. Se hizo fuerte. Ella tenía la razón. La modernidad.

Pocos minutos después oyeron un ruido precipitado. Luego llegaron las pisadas afuera de su tienda. Cuando Laura abrió la puerta de tela, Leonardo entró y con él fragmentos de nieve. Un viento coagulado casi apaga la lámpara.

– La nieve derribó mi tienda–, les anunció. Su voz logró combinar la turbación y la desesperanza.

Los tres rodearon la lámpara de gasolina prendida. La lluvia regresó implacable, se dedicó a achicar el espacio dentro de la casa. Los tres cuerpos también reducían el espacio. Paradójicamente, el calor comenzaba a ser insoportable. Minutos después sintieron cómo el viento



arrojaba más nieve. La pared de la tienda que daba hacia la montaña comenzó a sepultarse por completo. La nieve se estaba desprendiendo y faltaban pocos minutos para que la tienda quedara aprisionada en un alud. Leonardo no atinaba a decir nada. Era el más experimentado de los tres. Sabía lo que iba a ocurrir. A Laura le regresaron las caras de su otra vida. Era curioso, ya no las sentía como jueces que deseaban examinarla. Laura comenzó a extrañar gente.

– ¿Nos salimos?–, preguntó Marcela.

– No podemos, nos moriríamos de frío en menos tiempo del que creemos–, contestó Leonardo sin levantar la vista.

– ¿Y si nos lanzamos carrera abajo?–, insistió Marcela.

– Si nos lanzamos carrera abajo perderíamos el rumbo, nos tropezaríamos y no nos podríamos levantar–, fue la dura respuesta. Marcela se calló, pero sus mejillas se comenzaron a empapar. Esa actividad no era la suya. Aquello era soberbia pura. Imbecilidad clara. Y ella no la había elegido.

El peso de la nieve ya estaba en la espalda de Leonardo. Era imposible recorrerse: ya no había más espacio. Poco tiempo después uno de los tubos que sostenía el techo cedió ante el peso y cayó.

– ¡Rápido!, ¡paguen la lámpara antes de que queme la tela!–, dijo Laura.

– ¡Por dios santo!, ¿qué demonios vamos a hacer?–, dijo finalmente Leonardo, olvidando ya toda serenidad. Laura también comenzó a llorar. Era el jugo de un limón partido que se llamaba voluntad. Pero lloraba en silencio. Sofocando tantos años de intenciones. Dejándose llevar finalmente. Permitiéndose extrañar. Lloró por la ternura confinada. Por el cariño desterrado.

Los tres ya tenían buena parte del cuerpo mojado.

Marcela comenzó a pensar. No en la nieve. No en el peso. No en la oscuridad que era completa, tanto, que poco importaba tener los ojos abiertos o cerrados. Marcela pensó en algo más. No lo planeó. Le llegó como el acto perentorio de un instinto.

– Les voy a contar una historia–, dijo como si fuera la gran idea que los salvaría.

JOSÉ MARIANO LEYVA

Laura le hubiera reprochado todo. La imbecilidad de la idea. Que siguiera obsesionada con profesiones que difícilmente cambiarán la condición de las mujeres. Pero no lo hizo. Laura estaba muy ocupada en llorar y extrañar.

Leonardo no entendió. Para él, la propuesta le parecía la primera voz de la locura. De alguien que, desesperado por su escenario, comienza a perder la razón.

Laura tenía el camino libre. Nadie se había opuesto. Sin embargo, el silencio de sus amigos, aunado a los espeluznantes sonidos del exterior, la hicieron dudar por un instante. Luego reaccionó: ya estaba bueno de dudas. De que otros llegaran a indicarle qué debía hacer. Se dio valor con una frase que parecía todavía más absurda:

– Sí, para que nos distraigamos un poco.

Luego se dio cuenta que no había nada de absurdo en esa frase. Nada ilógico en la intención de contar una historia a pesar de todo. Sentía que coincidía con alguien más. Alguien que estaba ahí sin estarlo.

Entonces, Laura respiró. Logró cierta solemnidad en medio de aquellas condiciones y comenzó su relato. Un relato que tendría fin, como los anteriores. Laura comenzó a contar la historia de dos viejos amigos, Carlos y Alfredo, que un buen día decidieron ir al norte de la ciudad de México, pues ellos vivían en Coyoacán. Una amistad de finales del siglo XIX.

\*

Tenían el dinero suficiente para hacerse trajes de casimir inglés con el sastre que estaba al lado del Hotel Casino. Así que, con un pretexto acordado, ese sábado Carlos y Alfredo salieron temprano de Coyoacán en el tranvía que iba a la ciudad de México. A los costados, los árboles crecían en tierra apisonada. La promesa del futuro animaba a Alfredo. No sólo del futuro inmediato: el traje, la compra acompañado de su amigo de toda la vida. El futuro de su país lo entusiasmaba, el arribo de la modernidad. ¡Poder ir de Coyoacán a la ciudad en menos de dos horas! Su abuelo lo hubiera considerado obra de nigromantes. Alfredo

esbozó una sonrisa satisfecha. Carlos, por el contrario, sólo esperaba el momento de saldar el negocio con la sastrería para luego poder lanzarse al bar más cercano.

– ¿Has oído hablar del último gran invento? –preguntó Alfredo todavía entusiasta.

– ¿Cuál de todos?–, respondió distraído Carlos.

– ¿Cómo cuál de todos?

– ¿A cuál te refieres? ¿A los rascacielos en Nueva York? ¿A la metralleta? ¿Al motor Diesel? ¿A la cocina eléctrica?

– No, no, no. Yo me refiero al *Gran Invento* –contestó con énfasis Alfredo–: el automóvil.

– Ah, ése –, contestó Carlos.

Alfredo creyó escuchar rastros de apatía en la respuesta. Intentó ilusionar a su amigo:

– ¡Ese sí que es un gran invento! Los otros podrán ser relevantes, pero no tienen la importancia del automóvil.

A Carlos le hastiaba un poco tener la misma discusión una y otra vez. Alfredo se dejaba impactar con facilidad por los hombres *sport* y por los inventos del progreso. Era un positivista encarnecido. Confiaba en la técnica sin tener rastro de duda. Carlos prefería otro tipo de innovaciones.

Llegaron a la Gran Ciudad por la calzada de Tlalpan. Bajaron cerca del Zócalo y caminaron hacia El Corte Inglés. Los edificios de hasta tres pisos dejaban escapar un barullo especial. La modernidad en la ciudad sabía a entusiasmo. Al entusiasmo que Alfredo mostraba. Alfredo estaba en sintonía con su tiempo y miraba expectante hacia el futuro. Carlos tenía preocupaciones más inmediatas: necesitaba aquel traje lo antes posible para asistir a la fiesta de gala de *El Imparcial*. Estaba decidido a obtener trabajo la noche de ese día. Iniciar su carrera como periodista. Estaba ansioso por conocer a Ignacio Ramírez, a Manuel Payno.

Mientras ambos amigos se dejaban medir por un sastre de bigote retorcido, Alfredo comenzó de nuevo.

– Deberíamos ir al bar del Casino español, ahí están siempre las mujeres más bellas.

JOSÉ MARIANO LEYVA

– Perfecto. Pero me voy a reservar un poco estos días para estar en óptimas condiciones el día de la fiesta del...

– ¡Otra vez con lo mismo! Esa fiesta estará llena de gente engreída y soberbia. Nada de acción, pura palabrería de filósofos anticuados.

Carlos, sabiendo que era imposible evitar lo de siempre, comenzó él mismo la confrontación:

– ¿Crees que los inventos son todo lo que existe?

– Es lo más importante, al menos.

– ¿Sabes qué te caería muy bien a ti? Una incursión en los textos de John Stuart Mill y Alexander Bain. ¿No has oído hablar de la antropología psicológica?

– Bla, bla, bla—, contestó Alfredo hastiado y elevando los ojos hacia el techo.

En ese momento, Laura comenzó a contagiarse de los sentimientos de su historia. Alfredo le provocó una punzada de irritación. Las personas que siempre van tan seguras de sus decisiones, que tienen todo un andamiaje para justificar sus actos, sus fanatismos.

– No tienes idea del peligro que significa tanta tecnología sin humanismo —, soltó Carlos recordando varias de las posturas filosóficas del momento.

– ¿Peligro en la tecnología? Eres un retrógrada, el progreso te llena de temor.

No. El progreso también le gustaba. Pero hasta cierto punto Alfredo tenía razón. La suficiencia de varios científicos insertaba severas dudas en su cabeza. ¿Por qué no poder ser como Alessandro Volta? Inventar la pila eléctrica lo mismo que tener la humildad como para evitar todo tipo de soberbia.

Prefirió callar. El que estaba a destiempo era él. Siempre acogiendo a escenografías del pasado. Porque su presente le parecía demasiado. Poco humanista. Poco fraterno. Poco sentimental, incluso. Ante aquella elipsis, Alfredo insistió.

– *Rerum novus nascitur ordo*. Un nuevo orden de cosas acaba de nacer, amigo. Es estúpido que no lo veas.

La discusión cesó porque las últimas medidas fueron tomadas. El sastre prometió tener los trajes dos días después, en un acto de extraor-

dinaria eficacia. Los amigos salieron del local y se dirigieron al Casino español.

Adentro todo fulguraba. La luz eléctrica parecía más efectiva que la natural. El tono, se dio cuenta Carlos, era el mismo: alegría que comulga con civilización. Las promesas hechas con determinación para evitar suspicacias. Brillantes como esa luz, como ese gran invento del siglo. La melancolía llegó de nuevo. Pero no como una reacción ante el efecto público o histórico. Como algo más intrínseco. Como si en ese momento de lucidez (crítica, no entusiasta), Carlos se diera cuenta de que tanta civilización y modernidad iban a tener efectos en la conducta de la gente. Más máquinas, pensó. Más desprendimiento. Menos ternura, temió. Más ironía, menos sentimentalismo. Menos capacidad para decir lo que sentimos sin sentir, además, vergüenza.

Ambos bebieron más de la cuenta. Uno para acompañar su entusiasmo; el otro para tranquilizar su angustia. Los whiskys ingleses salían carísimos, y Carlos comenzó a imaginar que Alfredo lo hacía todo a propósito, que era capaz de hacerle gastar todo su dinero esa tarde para que no pudiera regresar a la ciudad el día planeado. En algún momento de la tarde se perdió el decoro.

Los amigos siguieron discutiendo sobre sus diferencias. Pero el tono, empapado en alcohol, salía a veces con humor, a veces con torpe irritación.

Llegó la noche. Para terminar de provocar a su amigo, en algún momento Alfredo gritó a todo pulmón:

– ¡¡Vamos a ver ese dichoso automóvil!!

La gente volteó a verlo, desaprobando el gesto alcohólico.

– ¡Calla ya, Alfredo! Y vámonos que es tarde.

– ¡No me voy! Me quedo. Esperaré en la calle hasta ver el maravilloso artefacto.

Una mujer que los escuchaba –era casi imposible no hacerlo–, se acercó y dijo:

– Ese invento es obra del demonio.

– ¿Ves? Otra como tú –le dijo Alfredo a su amigo, luego dio media vuelta y encaró a la mujer con gestos de caricatura–, señora, permítame que le diga: la gente que le teme al progreso es corta de entendimientos.

JOSÉ MARIANO LEYVA

Mientras se tambaleaba un poco, Alfredo llevó su dedo índice hasta la sien y se dio varios golpecitos.

– ¡Que insolencia!–, dijo la mujer tocándose el pecho alarmada. Dos hombres se acercaron de inmediato. Buena parte del local no quitaba los ojos de aquella escena. Tan poco civilizada, tan humana. Alfredo presintió el grave problema en el que estaban metidos.

– Joven, le exijo que pida disculpas a esta dama–, dijo uno de los caballeros, más por galantería que por auténtica cólera.

– ¡Nada! A la gente que no entiende el progreso no hay que pedirle disculpas, hay que darle cárcel.

La mujer fingió con exageración un síncope.

– Lo conmino a que salga a la calle. Estoy dispuesto a defender el honor mancillado de esta dama–, en la nueva proposición no había rastro de simulación. La rabia de aquel segundo hombre era innegable.

Carlos vio lo peor: Alfredo aceptaba la propuesta y salía decidido.

– Alfredo: detente.

– ¡Nada de eso! ¡Ahora es mi honor el que se encuentra manchado! Eso no lo permitiré.

– ¡El honor es algo estúpido, Alfredo!

– ¡El honor y el progreso! Los dos bastiones de mi vida.

No ceder. No someter un poco el orgullo para que las cosas salgan mejor. No rectificar porque se teme que eso vulnere. Ideas concisas de muchos políticos científicos. De muchos amantes de la ejemplificación. De miembros de matrimonios desarticulados. Ahí si había una constante de la modernidad. La interiorización de la civilizada soberbia, pensaron varias personas a las que les gustaba contar historias. Honor y progreso.

El retador y el retado salieron acompañados de una decena de curiosos. Carlos se quedó. No pensaba ver actos estúpidos de gente estúpida. Era suficiente civilización para él. Desde dentro pudo escuchar la alharaca. Escuchó golpes y gritos. De pronto un ruido infernal. Un ruido que no era humano. Que sobresalía de todos los demás con potencia. Carlos supo de qué se trataba. El famoso automóvil se acercaba al lugar. Se incorporó y salió a la calle. Entonces se dio cuenta de que estaba equivo-

cado: hasta ese momento la modernidad le otorgó una verdadera visión dolorosa.

Alfredo, su amigo, recibió un empujón en medio del fragor de la batalla. Salió despedido y llegó a media calle. El conductor del coche apenas se dio cuenta cuando le pasó por encima. Todo el mundo se quedó mudo. El chofer del auto frenó algunos metros adelante. Se bajó del vehículo. Iba vestido de la manera más elegante. Levita y chistera blancas. Anteojos de protección. Honor y progreso. Fue hacia el atropellado, mientras se quitaba su casco de cuero.

Carlos también corrió hacia Alfredo. Cuando llegó a su lado descubrió sus piernas seccionadas. Un poco más arriba de las rodillas aparecía una línea simétrica que las separaba. Una llanta. El peso del automóvil. La velocidad que alcanzaba. Alfredo estaba despedazado en dos.

– Eso... Ese es el automóvil ¿verdad?–, dijo con mucho esfuerzo.

– Sí, ese es el automóvil–, contestó Alfredo veloz, mientras se hincaba al lado de su amigo. Quería hacer algo aunque estaba seguro de que no se podía hacer nada.

– Es... soberbio, ¿verdad?

Carlos le sostuvo la cabeza con las manos y la puso en sus piernas.

– El progreso... El progreso no se debe negar... Es algo... es...

– Guarda silencio –respondió Carlos, aunque poco importaba ya lo que sucediera.

Alfredo se miró las piernas, la sangre salía sin parar. Descubrió que no le quedaba mucho tiempo de vida.

– El... traje me va a quedar ahora demasiado largo –trató de bromear–, habrá... habrá que achicarlo un poco.

Carlos ensayó una torpe sonrisa.

– Dime algo, Carlos. No me dejes caer en el silencio–, la petición parecía demasiado dramática en boca de su amigo. La desesperanza demasiado real en alguien tan optimista.

Carlos pensó entonces que la república de las letras nunca podría detener la imbecilidad humana. Sin embargo sí podía, al menos, narrarla. Pensó con rapidez. No había mucho tiempo. Su historia sólo tendría un personaje.

JOSÉ MARIANO LEYVA

– Te contaré una historia del futuro. Del futuro que tanto te emociona. Del progreso y la técnica. Es la historia de una persona que vive en un edificio moderno.

– ¿Uno...? ¿Un edificio qué tan moderno?

\*

Muy moderno. Tiene más de cuatro pisos. Es blanco y está lleno de ventanales. La arquitectura del futuro, querido amigo, es más plana que la de ahora. Las esculturas, las cornisas y las columnas salomónicas ya dejaron de usarse. Es más funcional. En ese futuro casi todo es más funcional.

– Me gusta ese futuro–, contestó sonriendo Alfredo.

Es, además, un edificio en donde los cuartos son muy pequeños. En este futuro hay mucha gente. Pero a veces es como si no hubiera nadie. La gente se ha dado cuenta de que las relaciones se pueden reducir en favor de la eficiencia. Todo va de acuerdo con esa pauta. Adentro del edificio hay un hombre. Está escribiendo. Los hombres del futuro escriben con modernas máquinas. Efectivas. Multitareas. Son prodigiosos aparatos que, aparte de escribir, reproducen música como el fonógrafo.

Así que nuestro personaje se encuentra escribiendo en su aparato. En la casa no hay muebles. Sólo está ese aparato. Los muebles desaparecieron hace algunas horas. No es que alguien los haya robado. Tampoco es que los hombres del futuro prescindan de las camas o los sillones. Una mudanza se los llevó hace unos minutos. El hombre del futuro ha estado un rato largo abstraído. Levanta la cara y se da cuenta que ya es de noche. El pequeño espacio, entonces, le resulta inmenso.

– ¿Y entonces por qué se queda?–, preguntó Alfredo, preocupado de pronto por otra cosa que no fueran sus piernas.

Porque quiere prolongar su idealismo. Su mundo es tan funcional, tan moderno, tan civilizado, tan independiente que se ha quedado solo. No mucho tiempo antes, su vida era otra. Más anticuada: una mujer. Una



hija. Pero el mundo del futuro insistió en que eso puede ser contraproducente. Además de innecesario. En el futuro, la vida en pareja puede depurarse de vez en cuando. Sin embargo, a nuestro hombre eso le duele. Y eso lo convierte en idealista. Entonces, se siente un poco acorralado y hace otra cosa.

– ¿Qué hace?

Escribe historias. Sabe que no van a solucionar nada, pero justamente en la ausencia de funcionalidad encuentra la esperanza.

– ¿Se puede saber de qué tratan esas historias?

Le gusta el tiempo pasado, así que imagina cómo serían ciertas cosas hace cien años. Cómo un automóvil era un evento extraordinario, y no la cabina en la que habitan solos, durante demasiado tiempo, los individuos. Quiere creer que hace años, todavía era posible enmendar el camino. Un idealista. Un cursi.

– Entonces imagina a un periodista del siglo XIX–, completó Carlos.

– Y también traza al primer atropellado por coche de la ciudad de México–, avanzó Laura.

– Y a una mujer progresista, que se encuentra atrapada en medio de la tormenta–, dijo Luis.

– Y a un escritor, acompañado de sus amigos en medio de un minúsculo pueblo.

Muchos personajes. Muchos problemas.

Y conflictos más grandes que apenas se perciben, aunque sean constantes. Un hombre que, a pesar de tanto futuro, recurre a Gershom Scholem, a leyendas judías para justificar el acto de narrar. Para obtener un poco de mística en medio de tanto desencanto. Tanto pragmatismo. Tanta eficiencia que arruina querencias.

– Y, ¿cómo empieza ese relato?

– Si de verdad quieren saberlo, se los voy a decir:

Este relato comienza con una reunión. Tres personas deseaban ayudar a una cuarta. Los últimos días –que ya sumaban meses–, la vida no se había portado muy bien con Luis. Un divorcio. Una hija de por medio. El exilio de su casa y de toda una vida que Luis imaginaba segura, inamovible. Certera.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## NOTAS

### LA ÉTICA EN EL HORIZONTE DE LA CRISIS DEL HUMANISMO

---

*Jorge Issa\**

**RESUMEN:** El sustrato antropológico del humanismo moderno manifiesta hoy su carácter aporético; el texto se concentra en el destino de la ética, intentando identificar las condiciones de su viabilidad en un horizonte transformado y proponiéndolas a manera de criterios de adecuación de la teoría ética actual.

**PALABRAS CLAVE:** humanismo, ética, racionalidad tecnológica, medio ambiente.

**ABSTRACT:** The anthropological bases of modern humanism are revealing their aporetic nature. This article focuses on the future of ethics attempting to find those conditions that could transform the current ethical theory in order to make it feasible in the future.

**KEYWORDS:** humanism, ethics, technological rationality, environment.

171

RECEPCIÓN: 04 de enero de 2011.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

\*Universidad Autónoma Metropolitana, UAM.

## LA ÉTICA EN EL HORIZONTE DE LA CRISIS DEL HUMANISMO

172

**I**  
No he de abundar aquí en la ya excesivamente citada “crisis del humanismo”. Consignaré únicamente que la frase no tiene un significado unívoco. Para unos, remite a una decadencia antropológica caracterizada por el entredicho en que el egoísmo y la razón instrumental han colocado la dignidad y la autonomía que constituyen –según se alega– la esencia del individuo. De acuerdo con este punto de vista, la técnica y el interés utilitario han convertido a los seres humanos en simples medios para fines que les son ajenos o que no comprenden. Las coordenadas de la decadencia se revelan en casi cualquier descripción de las sociedades desa-

rolladas: cosificación, masificación, competencia salvaje por los recursos, miseria y opresión. Cualquier novela *cyberpunk* de William Gibson o Bruce Sterling dibujaría inmejorablemente el cuadro de la “deshumanización”: individuos cada vez más solitarios pululando en sociedades distópicas, acaso totalitarias, en un entorno de informatización ubicua y donde el cuerpo humano es objeto de toda clase intervenciones. El remedio consistiría en revivir los antiguos ideales humanistas; especialmente, en rescatar a la subjetividad humana del lugar cada vez más subordinado a que lo han arrojado los mecanismos impersonales de la objetividad científica y la productividad tecnológica, y volver a colocarlo en el puesto que le corres-

ponde como centro y fin del universo –un puesto que le había conferido precisamente el humanismo renacentista.

Desde la perspectiva de Heidegger, sin embargo, la anterior definición de “crisis” –en gran medida deudora tanto del existencialismo como de la teoría crítica, y aun de cierta literatura del pasado siglo–, al concebir el problema como el de la restitución de la primacía del sujeto, es decir, como el de la reversión del desarraigo que la Modernidad le ha impuesto al hombre del lugar central que por derecho le corresponde, pierde de vista, en primer término, la esencial historicidad del modo de estar en el mundo de ese sujeto, cuyo retorno anhela para complacerse en la evidencia del sujeto ideal de la ciencia, así como la primordial diferencia entre el Ser y el ente, todo lo cual nos veda la verdad de nuestra posición en el mundo; pero olvida –en segundo lugar y sobre todo– que sólo por referencia a una trascendencia que lo afirma como señor del Ser, es decir –para ponerlo en palabras de Vattimo–, que “sólo enmascarándose en las apariencias ‘imaginarias’ del fundamento”<sup>1</sup> puede el hombre arrogarse la posición de centro de la realidad. Lo anterior significaría que la imposibilidad –hoy para muchos evidente– de apelar a un principio

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la Modernidad*, 1990, Barcelona, Gedisa, p. 34.

último, a una verdad incondicionada, a un fundamento trascendente constituye el rostro genuino de la “crisis del humanismo”.

Extraigo de lo anterior la consecuencia, relativamente modesta o débil, de que la antropología filosófica moderna, básicamente subjetivista y humanista, está siendo llamada seriamente a un ajuste de cuentas ante la necesidad –tradicionalmente sentida en el pensamiento occidental– de clarificar lo que el hombre *es* y de discernir, asimismo, cuál es el puesto que le corresponde en el cosmos. Pero añado una idea en la que ahora me interesa detenerme: que nos apremia, cuando menos en igual medida, la definición de lo que el hombre de nuestro días *debe ser*. Es éste un problema al que me referiré como el del destino que nuestro mundo presente reserva para la ética.

## II

Mucho se ha dicho que, en los tiempos que corren, la ética pasa por serias dificultades. Existen quienes piensan que tal situación se debe principalmente a una acusada falta de dedicación moral por parte de los hombres de hoy. Tal diagnóstico admite cierto desorden moral, pero no lo achaca a un conjunto de preceptos putativamente equivocados, sino al hecho de que

## NOTAS

sólo una exigua minoría de personas ha decidido aplicarlos. Están también, por otro lado, aquellos que piensan que más bien enfrentamos un cuadro caracterizado por una patente expansión de la inmoralidad, tanto en el ámbito público como en el privado; un ascenso del nihilismo en la forma de narcisismo inmediateista y de indiferencia por el bienestar del mundo exterior (natural y social); en fin, un descrédito general de la ética. Para los primeros, la ética tradicional goza de buena salud, no así el mundo en que ella debería aplicarse. Para los segundos, en cambio, impera una crisis en ambas esferas, la cual exige, como primera reacción, una revisión crítica de la situación en que se encuentra la teoría ética, revisión que debería llevar a reencauzarla y a ponerla en condiciones de responder satisfactoriamente a los desafíos de la vida práctica contemporánea.

Me interesa abordar la situación de la ética en el mundo actual partiendo del examen de la postura que el filósofo español Ramón Queralto expone en un artículo suyo, más o menos reciente.<sup>2</sup> Frente a las dos opiniones antes enunciadas, la de Queralto no está impregnada en absoluto de un sentimiento de crisis; de hecho, augura buenas perspectivas a la ética, a condición de que se renueve en

<sup>2</sup> Ramón Queralto, "Mutaciones de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana", en *Ludus Vitalis*, vol. XVI, núm. 30, 2008, pp. 165-96.

consonancia con las exigencias de la evolución del mundo, es decir, que se adecue a la mentalidad de individuos que, como ocurre en nuestro tiempo, pertenecen a sociedades dominadas por una racionalidad técnica.

Según él, el criterio constituyente de una racionalidad tecnológica es el de eficacia operativa, es decir, que los objetos, las acciones, etcétera, produzcan resultados inmediatos con los menores costos. Esto significa, desde ahora, que la dimensión tecnológica por excelencia es la dimensión pragmática y que, por tanto, ha quedado en el pasado la importancia central que revestía a la dimensión teórica. Como criterio fundacional de racionalidad, la pregunta esencialista ("¿qué es esto?") se habría tornado obsoleta y habría dado paso a la pregunta pragmática ("¿para qué sirve esto?"). No es que se haya eclipsado por completo el interés (científico) por describir y explicar las estructuras de lo real; pero sí ha quedado subordinado a criterios de utilidad y aplicabilidad. Además, tal racionalidad, acicateada por la demanda social, pero, sobre todo por su propia naturaleza, tiende a expandirse, a abarcar toda la realidad y entenderla de acuerdo con sus patrones de eficacia, a crear respecto del mundo una visión *more technologico*. Finalmente, su estructura interna le impone expresarse en la transformación de la realidad y no

de otra manera: es voluntad de poder que no podría, sin negar su modo de ser, posponer su aplicación al universo fáctico.

Queraltó admite que en las sociedades actuales todavía se negocia a veces con valores epistémicos, religiosos, morales, etcétera; que no todo se realiza, pues, según las pautas de la racionalidad tecnológica; pero insiste en que es referencia permanente de la racionalidad social, que el mundo gira ya alrededor de ella. Y tal preeminencia nos revela un rasgo central de la mentalidad individual y social contemporánea: una actitud generalmente pragmática, una arraigada convicción de que el criterio fundamental para valorar la acción es su eficacia en la producción de los resultados esperados.

A partir de esta premisa, se derivan algunos contrastes entre el hoy y el ayer que tocan el núcleo mismo de la ética. En la visión heredada, lo valioso era evidente en sí o bien se justificaba por su relación con principios últimos que no requerían ulterior fundamentación. En tanto, el valor de una acción, para un punto de vista pragmático, se manifiesta como utilidad, como capacidad para resolver problemas, para superar un obstáculo. El hombre de hoy no se someterá a lo ético por su valor intrínseco, sino porque haya constatado que sirve de alguna manera a su bienestar.

En segundo lugar, la estructura tradicional de la ética se expresaba en una jerarquía axiológica rígida: la posición de los valores solía ser invariable y dependía de su relación más o menos próxima con la esfera de los principios últimos e incondicionados. Pero esto no puede seguir vigente cuando lo que vale es solamente lo que sirve; así, que algo tenga valor o no, dependerá de su eficacia para resolver un problema. Y, dado que los problemas morales cambian en forma continua, sólo un sistema de valores dinámico y flexible tiene perspectivas de ser de utilidad. Por añadidura, en sociedades altamente complejas, pluralistas y multiculturales, por lo general son muchos los valores que inciden en las situaciones morales, de modo que no es posible pensar en soluciones eternas para las cosas humanas; por el contrario, un buen sistema será aquel que pueda maximizar en cada decisión la presencia de todos los valores involucrados.

Por último, “el cambio estructural de la ética en el actual momento histórico se puede representar por el paso de una ética en forma de pirámide a una ética en forma de retícula”.<sup>3</sup> Mientras que la estructura de las éticas tradicionales, con el propósito de evidenciar la jerarquía axiológica, ponía los principios fundamentales en la cúspide y descendía por estratos

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 179.

## NOTAS

hasta las normas más particulares, en una estructura a modo de red cada valor se presenta compartiendo líneas de interconexión con los otros y, en particular, sin depender de instancias “superiores” que le den un fundamento. Afirmo Queraltó que “el grado de flexibilidad y de adaptación de los sistemas reticulares axiológicos a las diferentes situaciones de la vida humana sería mucho mayor que en la ética en forma de pirámide”.<sup>4</sup>

En suma, de acuerdo con esta visión, no asistimos ni a una simple pérdida de valores ni a una disolución de la esfera de la moral. Antes bien, el fenómeno que a veces percibimos como un dislocamiento de la ética no es más que esta mutación profunda de su estructura interna. De hecho, los valores, lejos de desaparecer, se multiplican, y esto hace necesario un juicio ético más complejo en cada caso, pues ahora debemos atender a las condiciones pragmáticas de la realización de los valores, así como a su eficacia posible y a la maximización de su presencia en la acción moral. Pero tal complejidad no implica en modo alguno un declive de la ética, sino únicamente nuevos condicionamientos para su viabilidad.

La conclusión general de Queraltó es que, a los ojos del hombre contemporáneo, pragmático, indivi-

dualista y siempre atento a reivindicar su autonomía, el valor ético sólo puede presentarse como dotado de interés y conveniencia para la vida humana. En pocas palabras: en una sociedad dominada por la racionalidad tecnológica, la ética será pragmática o no será. Si le resulta útil al individuo (para resolver conflictos y ayudarlo a avanzar en su proyecto existencial), sobrevivirá: sus valores se presentarán como de interés social. De lo contrario, se condenará a desempeñar un papel decorativo, a no representar más que la posibilidad de una “conversación interesante”.

La “nueva” ética pragmática, en contraste con el estilo de la filosofía tradicional, no desea excluir otras visiones: sólo espera servir al hombre y contribuir al logro de su felicidad. No obstante, siendo más flexible y adaptable que las éticas que invocan valores trascendentes o suprahistóricos, ayudará al ser humano a lograr un mejor ajuste existencial con la realidad. Al emerger del interior de su propia racionalidad –en vez de tratar de imponerse como instancia externa que lo pone en conflicto con sus propias inclinaciones–, le da siempre una poderosa razón para cultivar una existencia ética, a saber: que le sirve para su vida.

<sup>4</sup>*Ibidem.*



### III

Cabe preguntar, por supuesto, si una ética que tiende siempre a plegarse a los deseos de un universo de seres individualistas, virtualmente incapaces de cuestionar sus fines y sólo atentos a descubrir los medios más eficaces y económicos para alcanzarlos, indiferentes a las cuestiones que trascienden su pequeño ego y aún inconscientes de ellas, autoindulgentes y, por tanto, conformistas, y, en fin, recludos casi siempre en un relativismo acomodaticio que inmuniza su proyecto de autorrealización frente a cualquier género de crítica; cabe preguntar —decía— si una ética que sólo busca complacer al individuo moldeado por la racionalidad técnica merece sobrevivir. Pero sospecho que, incluso, debe dudarse de que pueda llamarse propiamente ética.

Sin embargo, en este momento no quiero explorar más esta cuestión, ni otras que emergen de la revisión de la postura de Queraltó tales como: ¿es verdad que en el mundo actual no está más a discusión el predominio de la técnica, incluyendo implicaciones tuyas como el tipo de racionalidad que ha impuesto en la sociedad? Y el sentimiento de crisis que a tantos aqueja en relación con la situación actual de la ética, ¿qué tanto se explica por el hecho de que las teorías heredadas no han sido capaces de ajustarse a criterios pragmáticos? O

bien, ¿debe rescatarse a cualquier precio el ideal clásico de llevar una existencia ética, vale decir: incluso al precio de deformarlo a tal punto que se torne casi imposible de reconocer?

Aunque sin duda estas cuestiones ameritan mayor consideración, me concentraré, más bien, en rescatar el enfoque general que adopta Queraltó respecto del tema; un enfoque que se puede exponer en la forma de una importante pregunta: ¿cuáles son los desafíos que hoy enfrenta la ética a los que debería dar una respuesta satisfactoria para generar las condiciones de su propia viabilidad? Porque —sin prejuzgar acerca de si éstos son buenos o malos tiempos para la moral— una vez que se entiende que la ética se halla en un punto de inflexión, en un momento en que debe asumir definiciones importantes, se hace indispensable identificar los factores determinantes de la situación. Queraltó parte de esta pregunta y propone una respuesta que refleja un diagnóstico meramente parcial: si el destino de la ética ha de decidirse, hoy, de cara a las profundas mutaciones que acarreará para la ética el predominio social de una racionalidad técnica, es menester reconocer que la situación se configura también por la incidencia de otros factores cuya importancia no va a la zaga del que se ha estado exponiendo. A mi juicio hay otros dos, por lo menos, que requieren una atención similar y ellos

## NOTAS

son:<sup>5</sup> la necesidad de mirar a través del cristal de la ética la muy mal avenida relación entre hombre y naturaleza, por una parte, y el declive del ideal ilustrado de hallar una única forma de vida válida para todos los hombres y que sea conforme con los dictados de la Razón.

Si bien no es ya tan inusitado el fenómeno de que una mala conducta ambiental concite la indignación moral de quienes la atestiguan, está claro que la reacción mayoritaria de la población mundial –indiferente en el mejor de los casos, pero en general complaciente o, inclusive, de plena aquiescencia– hacia los abusos que se cometen contra la naturaleza, cuenta todavía con el respaldo teórico de las diversas teorías éticas heredadas. En todas ellas se concede absoluta legitimidad a las acciones que abonan los intereses de los seres humanos y sólo se reconocen límites que tienen que ver con los derechos de sus semejantes. En su misma enunciación, las éticas tradicionales guardan un silencio ominoso acerca de los demás integrantes de la comunidad de la Tierra.

<sup>5</sup> Digo “por lo menos”, pues aún es necesario evaluar en qué medida ha de considerarse como elementos estructurantes, es decir, necesarios (y no meramente contingentes o subordinados) en el trazado del panorama actual, a rasgos tan sintomáticamente característicos de la mentalidad del hombre contemporáneo tales como su acendido y casi omnipresente individualismo (vid. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, 1994, Barcelona, Paidós) o su muy acusada propensión al emotivismo ético (vid. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, 2001, Barcelona, Crítica).

Están hechas por hombres y, ante todo, *para* los hombres: son, por ello, incapaces de modular, o siquiera moderar, el trato que los seres humanos dispensan a las otras entidades de la naturaleza. No hay duda de que la ética jamás se ha hecho cargo de la lección primordial que arroja la moderna ciencia de la ecología, la cual representa a la totalidad de las formas de vida del planeta como miembros iguales de una comunidad unitaria y no puede menos que enfatizar la necesaria interdependencia de todas las partes involucradas: plantas, animales, especies, ecosistemas e, inclusive, aire, suelos y aguas. Mientras la ética no asuma plenamente la obligación de normar el trato que da el hombre al universo natural (comenzando, quizá, por ensanchar el espacio de la considerabilidad moral, es decir, extendiendo sus fronteras para dar cabida a las entidades naturales no humanas; o bien, por lo menos, reservando en sus reflexiones un lugar primordial a nociones atinentes a una relación más sana con el medio ambiente tales como las de respeto, conservación, integridad, etcétera), seguirá siendo inviable como recurso para contender con los problemas morales del presente y del futuro.

Por otra parte, el giro que haya de dar la ética debe responder también a la decadencia probablemente irreversible del universalismo característico de la filosofía moderna, en particular,

al derrumbe de “la concepción de una única forma de vida que, una vez introducida en el universo, podría fijarse eternamente, sin requerir alteración, porque era perfecta, satisfaciendo los intereses y deseos permanentes del hombre”.<sup>6</sup> No parece haber ya un freno posible a la culminación del proceso de secularización que la Modernidad ha llevado adelante en la forma de desmitificación de todo absoluto y de toda verdad última, incondicionada y universal. Tampoco cabe cerrar los ojos al hecho de que “el pluralismo es la ideología de nuestro tiempo [al punto de que] el pluralismo político define al Estado liberal democrático de nuestras sociedades”.<sup>7</sup> Es preciso, además, reconocer “la parcialidad de aquello que durante tantos siglos la filosofía europea había considerado como la esencia de la *humanitas*”<sup>8</sup> a la luz de la afirmación del multiculturalismo, que penetra cada vez más en el mundo globalizado. En fin, que la moraleja que la ética ha de derivar de todas estas observaciones es que, en adelante, le estará vedado perseguir el espejismo de los primeros principios y que sólo podrá volver a aspirar a la universalidad por medio del diálogo en el contexto de una multiplicidad de

<sup>6</sup> Isaiah Berlin, *Las raíces del Romanticismo*, 2000, Madrid, Taurus, p. 55.

<sup>7</sup> J. M. Bermudo, “El pluralismo razonable de John Rawls”, en *Convivium*, núm. 19, 2006, p. 117-44.

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, 2003, Milano, Garzanti, p. 50.

interpretaciones que en muchos casos se revelará, en última instancia, como verdaderamente irreductible.

Me parece que la centralidad de estos elementos en el panorama que presentan en general las sociedades de nuestro tiempo (sin menoscabo —como antes se dijo— de la posibilidad de alargar pero seguramente *no* de abreviar la lista) nos permite hablar, inclusive, de que todos ellos conforman la base teórica en la que puede asentarse un conjunto de criterios de adecuación, al cual se ha de recurrir en la evaluación de toda ética futura. Diríase que, en principio, la ética sólo podrá subsistir en el mundo de hoy si es capaz de constituirse auténticamente como respuesta a varios y diversos desafíos: 1) a la necesaria consideración moral del interés por la conservación de la integridad de la naturaleza (si no es que a la franca apertura de un espacio a los “derechos” o los “intereses” que, con algún fundamento crítico, pudieren eventualmente atribuirse a las entidades naturales no humanas); 2) a la conciencia inevitable de que su “verdad” no podrá sino nacer del diálogo entre perspectivas diversas y expresarse sólo en la forma de consenso; y, 3) al dato insoslayable de que la racionalidad técnica que se ha impuesto en las sociedades modernas ha esculpido también, en el hombre de hoy, un perfil pragmático que amenaza

## NOTAS

con volver por completo prescindibles los valores morales que se acuñaron sin tener en cuenta estas nuevas realidades.

No hay duda de que no es viable limitarse sencillamente a insistir en un nuevo “rearme moral”<sup>9</sup> de la humanidad, vale decir: en la sola importancia de “una adhesión más generalizada a una ética [que no tiene que ser nueva, sino a una que nos es ya] perfectamente conocida”.<sup>10</sup> Me parece que esto queda claro por el hecho de que los criterios de adecuación recién enunciados se derivan precisamente del análisis de las deficiencias que presentan las teorías éticas asentadas en los supuestos tradicionales: antropocéntricas todas ellas, asimismo rígidas y jerárquicas, fundadas en una putativa trascendencia o en principios “incondicionados”, y en general, inconscientes del dominio avasallador y perverso de la razón instrumental en la mentalidad de sus destinatarios.

En suma, necesitamos una nueva ética, pero no una que asuma que, para garantizar su sobrevivencia, simplemente se ha de acomodar a la racionalidad imperante, abdicando de este modo de su esencia crítica sin la cual no tiene razón de ser. Precisamos de una ética ambiental que nos rescate de la miopía homocéntrica y que oxigene la atmósfera, combatiendo nuestra contaminación mental. Necesitamos una ética de la responsabilidad que dé la cara al malestar y a la descomposición culturales y que, evitando efectivamente el esencialismo tradicional y rechazando también todo absoluto (incluido el tecnológico), procure la ampliación de nuestros horizontes deliberativos mediante una franca y bien dispuesta apertura al diálogo. Requerimos, en fin, una ética, no sólo para la búsqueda egoísta de nuestra felicidad, sino para la convivencia con el otro y para el enriquecimiento personal.

<sup>9</sup> Vid. W. K. Frankena, “Ethics and the Environment”, en K.E. Goodpaster y K.M. Sayre (comps.), *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*, 1979, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 3.

<sup>10</sup> John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 1974, New York, Charles Scribner's Sons, p. 187.

## NATURALEZA Y PRODUCCIÓN: HACIA LA SUSTANCIALIDAD DE LA OBRA DE ARTE EN ARISTÓTELES

---

*Cecilia Sabido\**

**RESUMEN:** El presente artículo parte de la posibilidad de considerar la tragedia como un ejemplo general del proceso artístico, para comparar las relaciones básicas entre arte y naturaleza en la filosofía aristotélica. El objetivo central es probar que hay un principio de sustancialidad en la producción artística. La intención que subyace a esta investigación es encontrar fundamentos para explicar a qué puede referirse Aristóteles al decir que la tragedia y el arte tienen algo semejante a un principio vital, un alma.

**PALABRAS CLAVE:** Aristóteles, arte, naturaleza, producción, generación.

**ABSTRACT:** This article starts with the premise of conceiving tragedy as a general example of the artistic process in order to compare the fundamental relationship between art and nature in Aristotelian philosophy. Our main goal is to prove that substantiality exists in all artistic creations. The underlying purpose of this research is to discover the bases of Aristotle's argument that explain why both tragedy and art have something close to a vital principle, a soul.

**KEYWORDS:** Aristotle, art, nature, production, creation.

## NATURALEZA Y PRODUCCIÓN: HACIA LA SUSTANCIALIDAD DE LA OBRA DE ARTE EN ARISTÓTELES

Ἄρχῃ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχῇ ὁ  
μῦθος τῆς τραγωδίας<sup>1</sup>

182

Cuando Aristóteles dice en el libro *a* de la *Metafísica* que la verdad es fácil de encontrar, como cualquiera acierta a dar en una puerta, está aplicando una comparación claramente accidental. Nadie investigaría la naturaleza o la magnitud de las puertas para conocer qué es la verdad. Así, podría resultar absurdo estudiar en qué sentido puede Aristóteles hablar del alma en el contexto de la *Poética*, puesto que es obvio que la obra no es un ser animado y que el texto simplemente formula una comparación.

<sup>1</sup> Arist., *Poética*, 6, 1450a 38. La versión original del artículo presenta los textos escritos griego. He preferido transliterarlos aquí para facilitar su edición. Sigo para ello el modelo *ALA-LC* publicado por R. K. Barry, *Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts*. Library of Congress, 1997.

Sin embargo, la comparación que Aristóteles realiza entre el mito y el alma es mucho más radical que un mero ejemplo comparativo. Corresponde a una analogía que subraya los valores metafísicos propios de la *Poética*, según se puede comprobar en diversos textos de la obra aristotélica que señalan la primacía metafísica del *mythos*. Es el más importante de los elementos que conforman la naturaleza de la obra;<sup>2</sup> es, junto con los hechos, el fin de la misma;<sup>3</sup> sus partes constitutivas son las que actualizan la virtualidad de la poética;<sup>4</sup> y los criterios más sólidos que Aristóteles orienta hacia

<sup>2</sup> *Po*, 6, 1450a 15 y 1450a 33.

<sup>3</sup> *Po*, 6, 1450a 23.

<sup>4</sup> *Po*, 6, 1450a 34 y 1450b 19-20.

la existencia de la obra son los relativos al *mythos*.<sup>5</sup>

Aristóteles no se refiere a que los *mitos culturales* sean el alma de las obras, como si éstas debieran construirse sobre las leyendas y el legado mítico de una sociedad concreta; a lo que aluden estos textos es a un valor intrínseco al hacer poético-mimético de acciones. En inglés, la palabra que traduce el concepto *mythos* es “*plot*”, que hace referencia al argumento. Aristóteles dedica varias distinciones a la estructuración de acciones (*systasis*) y el mito a lo largo de los capítulos 6 al 14 de la *Poética*, como he señalado en otro lugar.<sup>6</sup> La diferencia es sutil y consiste básicamente en las diferencias que hay entre la suma de las partes estructuradas entre sí (*systasis*) y el todo (*mythos*).<sup>7</sup> Una forma clara de ejemplificar la diferencia está en la óptica con la que un artista se acerca a la obra, poniendo atención en los elementos que la conforman, la técnica, el estilo, los colores, el entramado en general: eso corresponde al principio como estructuración o *systasis*.<sup>8</sup> En cambio,

<sup>5</sup> *Po*, 7, 1450b 25, 33; 1451a 10; 8, 1451a 25, 30.

<sup>6</sup> C. Sabido, “Mito y estructuración en la *Poética* de Aristóteles”, *Iztapalapa* n. 58, 2005, UAM, México, pp. 63-87.

<sup>7</sup> *Po*, 8, 1451<sup>a</sup> 33-36. Ver también R. Bittner, “One Action” en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle Poetics*, pp. 97-110.

<sup>8</sup> Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, 1987, Madrid, Cristiandad, pp. 85-6 y 102.

el espectador se aproxima a la obra como un todo: no pone atención en la técnica de los actores (tratándose del cine, por señalar un género), la fotografía y la música. Simplemente deja que la obra sea y vive, convive con ella. Eso es propiamente el *mythos*.

El objetivo de este artículo es considerar la importancia metafísica del *mythos* y señalar una posible lectura metafísica del texto aristotélico en el que se encuentran algunas claves para comprender *el ser de lo poético*. Propongo en este trabajo que la afirmación “el *mythos* es como el alma” equivale a decir que corresponde a un sentido metafísico de la *sustancia* de la obra de arte.

Para desarrollar esta idea, el punto de partida es considerar al *mythos* desde la analogía entre la generación y la producción, con el fin de mostrar que es, en cierto modo, análogo a la *physis* o naturaleza. Profundizaré para ello en las analogías y comparaciones que Aristóteles desarrolla en los textos de *Metafísica* VII-7 y *Física* II. El carácter de principio de la *physis*, las diferentes instancias del proceso y el proyecto teleológico deben dar la clave para fundamentar la base de la analogía y considerar si es, efectivamente, aplicable a la *mimesis* como un tipo de producción.

A partir de estos razonamientos, será posible considerar la analogía

## NOTAS

del *mythos* con la sustancia. Su característica de fin, principio de unidad y acto del *ser* de la obra otorgan, además, validez a su carácter inteligible, de esencia y verosimilitud, como principio revelador de la realidad y verdad prácticas. De modo que se podrá afirmar que el *mythos* es el cumplimiento de la vocación poética y de su compromiso con la verdad práctica.

### Naturaleza y producción

Antes de afirmar si, en efecto, el *mythos* conlleva en cierto modo la *naturaleza* de la obra, es necesario entender a qué sentido de naturaleza o *physis* se refiere esta conjetura. En la *Física* de Aristóteles se pueden hallar al menos unos diez significados distintos para el término *physis*.<sup>9</sup> Estos se relacionan de una u otra manera, pero todos coinciden en que la naturaleza es un cierto modo de *principio* (*archē*).<sup>10</sup>

<sup>9</sup>Cf. R. Paniker, *El concepto de naturaleza*, 1951, Madrid, CSIC, p. 78.

<sup>10</sup>Aristóteles define “principio” (*archē*) en el libro V de la *Metafísica* como: “a) el punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; b) desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; c) aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; d) aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento del principio y el cambio; e) aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian; y, f) el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible. Cf. *Metaph.*, V-1, 1012b 34-1013a 17.

A todos los principios les es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la sustancia y la causa final, pues el principio de conocimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.<sup>11</sup>

De este texto se siguen tres modos generales de decir principio: “aquello desde lo cual algo *es*, o *se hace* o *se conoce*”. El sentido que interesa particularmente aquí es el relativo a lo que *se hace*<sup>12</sup> y que equivale al “principio de eficiencia” tanto en la *génesis* como en la *poiēsis*.<sup>13</sup> Ahora bien, Aristóteles considera la *physis* como lo que “se hace” en dos aspectos: uno absoluto, que se aplica al paso del *no ser* al *ser*, al que se refieren los sentidos de “nacimiento”, “principio engendrante” y “principio intrínseco de actividad”.<sup>14</sup> Otro en sentido relativo que se aplica de no

<sup>11</sup>*Ibid.*, V-1, 1013a 17-23.

<sup>12</sup>El verbo griego γίγνομαι, nacer, tiene en el contexto de la *Física* dos significados, según indica el traductor J. L. Calvo Martínez: (a) generarse, originarse, llegar al ser en sentido absoluto (*aplōs*); y, (b) convertirse en, tornarse, llegar a ser *algo*. Por ello se utiliza el sustantivo *génesis* en ambos sentidos. (*Ph.*, I, n. 59). Cf. H. G. Liddell, y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. γένεσις, γίγνομαι.

<sup>13</sup>Cf. A. González Álvarez, *Tratado de metafísica, ontología*, p. 415.

<sup>14</sup>Cf. W. D. Ross, *Aristóteles*, 1981, Buenos Aires, Charcas, trad. de D. F. Pró, pp. 98-9.



ser a ser *algo* —que es propiamente el movimiento o cambio—, y se considera respecto de seres ya existentes que sufren alguna alteración.<sup>15</sup>

La *physis*, como aquello “desde lo que algo se hace”, implica un sentido de actividad (que destaca el sufijo *-sis*) y de dinamismo. En el movimiento se manifiestan todos los sentidos de naturaleza. Por eso, Aristóteles advierte que toda consideración de “naturaleza”, como principio, requiere, por un lado, analizar la relación entre las cuatro causas y, por otro, la relación entre la potencia y el acto. Cuando el análisis reduce los sentidos de la naturaleza a uno primero o más “general”, Aristóteles concluye que *physis* puede tomarse ante todo como “forma”, según el orden de las cosas, y como un “principio de operaciones”, porque es por las operaciones como la generación y el nacimiento que conocemos la naturaleza.<sup>16</sup> Esto implica un com-

<sup>15</sup>D. Bostock, “Aristotle on the Principles of Change in *Physics* I”, *Language and Logos*, M. Schofield and M. Nussbaum (ed.), 1982, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 180-1.

<sup>16</sup>“Hay que tener en cuenta que la reducción de dos modos a uno puede hacerse de dos maneras. Una, según el orden de las cosas; otro, según el orden que se refiere a la imposición del nombre, pues nosotros ponemos los nombres según entendemos, porque los nombres son signo de lo inteligido. De ahí que, para nosotros, primero surja el nombre, el cual le compete a la cosa, sólo secundariamente, y así sucede en las decisiones, y porque las formas y las virtudes de las cosas se conocen por sus actividades, primero son la generación y el nacimiento los que reciben el nombre de natura-

lejo de forma dinámica y agente intrínseco del movimiento, es decir que la naturaleza, desde la perspectiva del ser es “forma sustancial” y ante la perspectiva del cambio es “eficiencia”.<sup>17</sup>

Los sentidos más propios de *physis* se aplican a lo que tiene este principio de operaciones de modo intrínseco.<sup>18</sup> Su contraste con el “arte” (*téknē*), que se desarrolla con constantes ejemplos en el libro segundo de la *Física*, consiste precisamente en la calidad intrínseca o extrínseca del principio del movimiento, es decir, si el objeto se mueve “por sí mismo” o “por otro”.<sup>19</sup> Aristóteles recurre a numerosos ejemplos de procesos técnicos para mostrar cómo opera la *physis*, de modo que él mismo considera la analogía entre arte y natura-

leza y, después, la forma. Pero según el orden de las cosas, primero le compete a la forma el nombre de naturaleza porque, como se ha dicho, de nada se dice que tenga naturaleza si no es por la forma”, *Comentario al libro V de la Metafísica*, trad. de Jorge Morán, nota 24.

<sup>17</sup>Cf. A. Ross, “La defensa aristotélica del uso de explicaciones teleológicas en *Física* II-8”, *Tópicos*, 30bis, 2006, p. 139

<sup>18</sup>Cf. J. M. Cooper, “Aristotle on Natural Teleology”, *Language and Logos*, en *op. cit.*, pp. 198-9.

<sup>19</sup>“Lo esencial es que el principio *a quo* del movimiento resida en el ser moviente—aquí engendrante— aunque el término *ad quem* recaiga en otro. Mis actos y acciones son naturales cuando surgen de mí mismo aunque recaigan en otro. Naturaleza implica principio intrínseco de acción, aunque ésta sea transeúnte. *Principio intrínseco no implica acción inmanente.*” R. Paniker, *op. cit.*, pp. 46-9.

## NOTAS

leza como “principio de operaciones” cuando no se trata de poner el acento en el origen de tal principio, sino en *su modo de estar presente en la cosa*, o, en este caso, en la realidad móvil.<sup>20</sup>

Este modo de estar presente del principio de operaciones en la realidad es el modo de la *forma*, que visto desde cierto punto es intrínseco. En aquello que “cambia o se mueve”, la *forma* no es un modo estático, sino dinámico.<sup>21</sup> Es decir, que al considerar la naturaleza, hay una cierta relación formal *en movimiento*, que no pertenece a las formas accidentales *o por concurrencia*,<sup>22</sup> sino a la forma

<sup>20</sup> Sobre este problema, se hace necesaria la distinción de lo que se hace “por naturaleza” y “según la naturaleza”, según se tome en cuenta el origen del movimiento o el modo de proceder. En un caso, la diferencia se establece entre lo intrínseco y lo extrínseco. En el otro caso, según lo necesario o lo contingente. Lo natural en sentido estricto será entonces lo intrínseco y necesario, pero esta reducción no agota los sentidos de *naturaleza*. Cf. R. Paniker, *ibid.*, pp. 52-5.

<sup>21</sup> “The form of any natural living kind consists of an interlocking and mutually supportive set of capacities, so that to explain the exercise of any one of these capacities by reference to the form is to link it to the further exercise of some other capacity for which it provides a supporting condition”, J. M. Cooper, “Aristotle on Natural Teleology”, p. 200.

<sup>22</sup> La traducción de la *Física* de Jose Luis Calvo, que cito con más frecuencia, traduce *katá symbebēkós* como “por concurrencia”. Toma en cuenta que proviene del verbo *symbainō* y elige la traducción que significa “concurrir”, “coincidir”, “incidir”. Conuerdo con Calvo en que “la traducción del latín *per accidens* llevada al castellano da inevitablemente una connotación de “azaroso” o

*sustancial*.<sup>23</sup> Esta razón de forma sustancial es una de las claves para comprender los tipos de cambio en Aristóteles y, entre ellos, la generación. Tanto la generación como la producción son un proceso en “camino hacia la naturaleza”, es decir, hacia la presencia de esta forma sustancial.<sup>24</sup>

Aquello que nace, en tanto que nace, se dirige *desde algo hacia* algo. Ahora bien, ¿hacia qué nace? No hacia aquello “desde lo cual” sino “hacia lo cual”. Por consiguiente, la naturaleza es la forma.<sup>25</sup>

Así pues, si bien puede decirse que lo producido se distingue de lo natural en que no tiene el principio por el cual llega a ser de modo “intrínseco”, no puede decirse por ello que lo producido carezca de un *principio de operaciones* que, aunque tiene su

“casual” y que la palabra “accidente” tiene un significado *un tanto luctuoso*, que resulta negativo en la apreciación de los lectores”. En cambio, la concurrencia hace referencia a una relación de elementos en realidades compuestas sin que su significado sea negativo o menos “puro” metafísicamente. Cf. J. L. Calvo, “Notas a la *Física*” núm. 20 y 34, pp. 8 y 13. Cf. H. G. Liddell, y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. s.v. συμβαίνω.

<sup>23</sup> Cf. M. Artigas y J. J. Sanguineti, *Filosofía de la Naturaleza*, pp. 78-80. Hago notar que con frecuencia se llama a esta forma “propia de la sustancia” *forma sustancial*, aunque Aristóteles no se refiera explícitamente a ella. Le corresponde, sin embargo, lo que en *Metafísica* VII trata como *especie*.

<sup>24</sup> *Ph.*, II, 193b 12-14.

<sup>25</sup> *Ph.*, II, 193b 16-18. Cf. W. D. Ross, “Commentary”, *Metaphysics*, 1997, Oxford, Oxford University Press, p. 294.

origen en un agente extrínseco —el artista—, integra la obra con una “formalidad sustancial” existencial, que es principio de todas sus restantes concurrencias o “accidentes”.<sup>26</sup>

Por eso distingue Aristóteles en la *Física* los términos “naturaleza”, “por naturaleza” y “según la naturaleza”. *Naturaleza* es un “cierto principio y causa del moverse o estar en reposo en aquello en que se da primariamente, por sí mismo”.<sup>27</sup> Todo lo que tiene “naturaleza”, afirma Aristóteles, es “entidad, pues es algo que subyace y la naturaleza siempre reside en algo que subyace”.<sup>28</sup> El origen de la naturaleza, es decir, el modo como ese principio llega a estar presente en la entidad puede ser exterior a sí mismo o estar en sí mismo pero no por sí mismo.<sup>29</sup>

Y lo mismo cada uno de los demás objetos que son fabricados: ninguno tiene en sí mismo el princi-

<sup>26</sup> “La forma sustancial es la raíz de donde emana la estructura accidental de la sustancia. En este sentido, la forma es principio organizativo de la complejidad física del ente material, así como también principio dinámico, pues de ella brotan todas las actividades de la sustancia, todo lo que ésta *hace* en el ámbito material en que se mueva”. M. Artigas y J. J. Sanguineti, *Filosofía de la Naturaleza*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ph.*, II, 192b 20.

<sup>28</sup> *Ph.*, II, 192b 31-34.

<sup>29</sup> Este último es el que podría explicar una “naturaleza” presente en un artefacto o una obra de arte, que está presente en sí mismo, pero no por sí mismo. El artista es causa de su principio. Aristóteles trata con mayor detenimiento esta relación en *Metaph.*, VII-9, 1034a 19-21.

pio de la fabricación, sino que unas veces reside en otros y es exterior, como una casa y cada uno de los objetos manufacturados; otras veces, en cambio, *está en ellos mismos* aunque *no por sí mismos*, como cuantos podrían ser causas para sí mismos por concurrencia.<sup>30</sup>

De este principio —que es la *esencia* según la forma propia de la sustancia— se tiene conocimiento por sus operaciones.<sup>31</sup> Aristóteles llama por eso a la naturaleza como *principio de operaciones* y distingue dos diferencias:<sup>32</sup> *por naturaleza (physei dè)* significa aquello que tiene en sí mismo

<sup>30</sup> *Ph.*, II, 192b 27-31. Aristóteles refiere aquí el famoso ejemplo del médico que se cura a sí mismo: “Un hombre, siendo médico, podría ser causante de salud para sí mismo; y sin embargo, no posee el arte de curar en tanto que se cura a sí mismo, sino que concurre incidentalmente el que la misma persona sea médico y se cure”, *Ph.*, II, 192b 22-26. Así, un paciente tiene en sí el principio de la salud en cuanto a que puede mejorar y ser curado. De este modo, el médico que se cura a sí mismo lo hace, por un lado, gracias a su ciencia y por otro lado, porque naturalmente puede ser curado. El principio intrínseco de salud es éste que tiene “por ser hombre”. El principio *por concurrencia* es el que tiene por ser médico. Por eso afirma Aristóteles que ambas cosas pueden darse por separado (192b 26), como ocurre entre el paciente que no sabe de medicina y el médico que no padece la enfermedad.

<sup>31</sup> Es una esencia *dinámica*, ya que le corresponde propiamente ser causa del movimiento en el *ente móvil*.

<sup>32</sup> “En cambio, por naturaleza son estas y cuantas se dan en éstas por sí mismas, como el dirigirse hacia arriba se da en el fuego: esto no es “naturaleza”, ni “tiene naturaleza”, pero “es por naturaleza” y “conforme a naturaleza”, *Ph.*, II, 192b 33-35.

## NOTAS

o en algo idéntico a sí mismo el agente del movimiento: “es todo cuanto, moviéndose desde un cierto principio, *que tiene en sí mismo*, alcanza un cierto fin”.<sup>33</sup> En cambio, *según la naturaleza (katà physin)* se refiere a aquello que tiene un principio *según el cual opera*, sea su procedencia intrínseca o extrínseca, con miras a una *finalidad*.<sup>34</sup>

Por ejemplo, si una casa fuera de las cosas que se producen por naturaleza, se produciría igual que ahora con la intervención del arte. Y si las cosas debidas a la Naturaleza no se originaran sólo por Naturaleza, sino también por arte, se originarían de la misma forma en que son por naturaleza. Luego una cosa es para la otra. En general, el arte en unos casos lleva a término lo que la Naturaleza es incapaz de completar y en otros la imita. Por consiguiente, si los objetos del arte son *para algo*, es evidente que también lo son los de la Naturaleza.<sup>35</sup>

Principalmente, en este aspecto se puede basar la analogía entre arte y naturaleza, como un *proceso eficiente con miras a una finalidad*. Aristóteles recurre a los ejemplos del arte para distinguir las causas extrínsecas de las intrínsecas porque

<sup>33</sup> *Ph.*, II, 199b 15-17.

<sup>34</sup> J. M. Cooper, “Aristotle on Natural Teleology”, p. 206.

<sup>35</sup> *Ph.*, II, 199a 12-20.

en las cosas naturales, que tienen el principio de “naturaleza” en sí mismas y actúan “por naturaleza”, esta diferencia es más difícil de ver.<sup>36</sup> Sin embargo, si Aristóteles recurre a este ejemplo es porque en ambos casos el proceso tiene una semejanza en su orden formal dinámico, en cuanto a la relación entre la naturaleza como causa eficiente y la finalidad, como aquello “hacia lo cual” se tiende con la actividad.<sup>37</sup>

Cuando se plantea la posibilidad de que haya una “naturaleza” en la obra de arte, ésta debe corresponder, por lo tanto, al principio de operaciones intrínseco a ella, aunque ciertamente no sea apropiado hablar de *naturaleza* en cuanto al “origen” de tal

<sup>36</sup> Las causas que en el análisis pueden separarse, en la realidad se asimilan. Ver también J. Morán, “Evidencia de la naturaleza en Aristóteles”, *Tópicos* 6 (1994), pp. 76-7. Cabe destacar que, al conocer el proceso de producción de la obra, de algún modo se conoce mejor su estructura, por connaturalidad. En el proceso que va del conocer lo más evidente a nosotros a lo más evidente en sí mismo, la connaturalidad que implica el conocimiento del proceso productivo es relevante.

<sup>37</sup> “La forma es el plan de una estructura considerada como informando un producto particular de la naturaleza o el arte. La causa final es el mismo plan, considerado como no todavía realizado en la cosa particular, sino hacia lo que se dirige la naturaleza o el arte [...] La causa final en el arte es, así, en sentido estricto, una cierta estructura que el artista se esfuerza conscientemente por incorporar a una materia particular. La causa final en la naturaleza es la estructura común a toda una *infima species*, a la cual tienden todos los miembros individuales de una especie, sin ningún propósito consciente de renovar su estructura individual”. W. D. Ross, *op. cit.*, pp. 110-111.

principio.<sup>38</sup> Por eso conviene entender cómo se establece la relación entre la causa eficiente y la final, en general, para todas las realidades móviles (que admiten cambio). Ello implica reflexionar sobre las teorías de Aristóteles acerca del cambio (*metabolē*) y, en particular, lo que se refiere a la generación y la producción.<sup>39</sup>

### Metabolē y producción

Ahora es necesario estudiar qué tipo de proceso es la generación para Aristóteles; sólo a partir de las características específicas de la generación como cambio (*metabolē*) se puede fundamentar una analogía en el proceso de la producción. Si esta analogía fuese posible, podría decirse también que el principio que causa la producción es análogo a la naturaleza.<sup>40</sup> Así, habría un principio *según la naturaleza* que opera en la producción de

un modo semejante a cómo opera la naturaleza en la generación.<sup>41</sup> Se trata entonces de pensar en “dos naturalezas”: por un lado, la que opera en el llegar a ser de la obra y por otro, de un modo análogo, la que constituye forma sustancial de la obra. En última instancia, lo que se quiere demostrar es que la *mímēsis* como actividad del poeta equivale a la naturaleza del engendrante y el *mythos* a la esencia de la obra de arte.

Dice Aristóteles en el libro III de la *Física*, que la *physis* es un principio de movimiento (*kínēsis*) y de cambio (*metabolē*).<sup>42</sup> Aunque Aristóteles utiliza los términos *kínēsis* y *metabolē* indistintamente en ciertos contextos de la *Física*, es indispensable precisar la diferencia entre uno y otro. En sentido amplio, ambas palabras con respecto a la *physis* implican una “modificación”.<sup>43</sup> Sin embargo, *metabolē* responde a un sentido amplio del que la *kínēsis* es sólo un modo. *Metabolē* es la modificación propia de los cambios “intrínsecos”, y *kínēsis* se aplica de modo especial a modificaciones “extrínsecas” que ocurren a la sustancia sin corromperla, como el cambio de lugar, tamaño y cualidad. Las distintas *kínēseis* también son *metabolē* en cierto senti-

<sup>38</sup> Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, p. 190-1. También puede considerarse la “causa formal extrínseca”, como en el caso de la casa que está en la mente del arquitecto cuando la construye. El problema de la “causa ejemplar” de la que se ha hablado ya al hablar de la *mímēsis* es precisamente que la causa formal (el proyecto en la mente del arquitecto) y la causa eficiente (el arquitecto en cuanto tal) se relacionan de un modo peculiar cuando se pone la potencia operativa poética en acto y constituye su *téknē*. Así, la *téknē* en el pasaje de la *Metafísica* corresponde a la causa formal *extrínseca* que corresponde también a la *causa eficiente*.

<sup>39</sup> Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, p. 192.

<sup>40</sup> En este caso, la naturaleza del engendrante.

<sup>41</sup> Cf. *Ph.*, II-8, 199a 15-19.

<sup>42</sup> *Ph.*, III-1, 200b 12.

<sup>43</sup> Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, pp. 121-2 y núm. 67.

## NOTAS

do, de modo que todo movimiento implica un tipo de cambio, pero no todo cambio es propiamente un movimiento.<sup>44</sup>

En este sentido amplio de “modificación” (*metabolē*) define Aristóteles el movimiento como “actualización de lo que está en potencia en tanto que está en potencia”.<sup>45</sup> El *impasse* entre la potencia y su actualización en el devenir permite pensar en la acción constante del principio durante el proceso.<sup>46</sup> Por otro lado, es importante señalar la distinción que apunta Ross entre movimiento y actividad en este sentido: el movimiento es la actividad incompleta y la actividad (*enérgeia*) es el movimiento comple-

tado.<sup>47</sup> Lo que está en juego en este contexto es la posibilidad de fundamentar una relación que vaya desde el agente del movimiento (la actividad del poeta) hasta la constitución de un principio sustancial del producto (la actualidad de la obra de arte).

El movimiento, como actualización de una potencia, requiere siempre de un agente que ponga en acto dicha capacidad o potencia.<sup>48</sup>

También es evidente esto que produce perplejidad: que el movimiento se da en lo que es movable, pues es la actualización de esto, pero *por agencia* de aquello que es capaz de mover. Sin embargo, la actualización de lo que mueve no es diferen-

<sup>44</sup> Como señala Bostock, el tratado de la Física, que se plantea primero como una investigación sobre los objetos de la realidad natural, deriva en la pregunta por sus *principios*. Del mismo modo, no sólo se pregunta por los principios del cambio natural (animado, inanimado, natural o artificial) sino por los principios de *todo cambio*. Cf. D. Bostock, “Aristotle on the Principles of Change in *Physics I*”, pp. 182-3.

<sup>45</sup> *Ph.*, III-1, 201b 5. Tomás de Aquino parafrasea esta definición como “modo medio entre la potencia y el acto”, ya que el solo acto es el término del movimiento y la potencia es anterior al movimiento. Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, II-2, n. 194.

<sup>46</sup> “Sólo cuando la construcción está haciéndose, lo edificable como tal se está actualizando, y la construcción es precisamente su actualización. [...] Así, forma parte de la naturaleza del movimiento el hecho de que lo potencial no haya perdido todavía completamente su potencialidad y se haya convertido en devenir actual; esa es la diferencia entre movimiento y actividad”. W. D. Ross, *op. cit.*, p. 121.

<sup>47</sup> Esta diferencia señala un dato importante cuando se tiene en cuenta la dimensión de la *mimēsis* como actividad, así como el desarrollo de la *poiēsis*. No queda del todo clara la diferencia entre ambas actividades cuando se trata del proceso, si bien es cierto que la *mimēsis* como tal permanece en todo el proceso y fundamenta el *mythos* como la *entelékeia* o la realización final de la *enérgeia*, mientras la *poiēsis* parece responder más bien a la *kinēsis*, al proceso en movimiento. Cf. R. Paniker, *op. cit.*, p. 270.

<sup>48</sup> El agente del movimiento corresponde a la “causa que mueve”. Tradicionalmente se le denomina causa eficiente y suele considerarse una causa extrínseca *per se*. No obstante, Aristóteles admite que existen entre las realidades móviles aquellas cuya causa agente es intrínseca, como en el caso de los vivientes, y operan por “automoción”. (Aún así, en el orden interno de sus partes, una parte mueve a la otra). En el caso de la naturaleza como principio de operaciones, puede ser la propia naturaleza el principio agente del movimiento; esto ocurre de modo especial en los procesos naturales, como la generación. Cf. J. M. Cooper, “Aristotle on Natural Teleology”, pp. 201-2.

te, pues tiene que ser la actualización de ambos: ello es capaz de mover en virtud de la potencia, pero mueve de hecho en virtud de la actualización. Con que es actualizador de lo movable de modo que la actualización de ambos es una y la misma.<sup>49</sup>

En el problema de los tipos de cambio es importante distinguir los cambios cuya causa agente es intrínseca o extrínseca, debido a la relación de actualidad que hay entre el *acto* del agente del movimiento y el *acto* de lo movido.<sup>50</sup> Esta diferencia es importante porque, vista desde un cierto aspecto, al ser el poeta un agente externo, puede pensarse que no hay propiamente una relación de actualidad con lo producido. Sin embargo, hay que ver si el principio del cambio en la producción da lugar a una cierta “forma” o principio de operaciones, aun cuando no se trate de un proceso de automoción, donde el acto agente es intrínseco, sino un proceso productivo con un agente extrínseco —el poeta— y con una naturaleza distinta del acto intrínseco en la obra producida. La naturaleza de la obra no es idéntica a la naturaleza

<sup>49</sup> *Ph.*, III-3, 202a 13-18.

<sup>50</sup> Es decir, entre el acto que da lugar al movimiento y la actualización de lo movido, la *enérgeia*. Cf. R. Paniker, *op. cit.*, pp. 272-3. Este tipo de unidad es semejante al que se expone en *De Anima* III-2, 425b 27, concerniente a la unión entre el sensible y el sentido en acto.

del poeta.<sup>51</sup> Lo importante, en todo caso, es reconocer qué tipo de relación hay entre la actividad del poeta y el acto de la obra que ha producido.

Para Aristóteles hay dos tipos de cambio: el cambio sustancial y el cambio accidental.<sup>52</sup> Esta división surge a partir de los cuatro géneros de *metabolē*: la alteración, el aumento y la disminución, la traslación y la generación y corrupción.<sup>53</sup> Son movimientos (*kinēsis*), propiamente, los tres primeros géneros que corresponden a los accidentes de cualidad, cantidad y lugar.<sup>54</sup> El *cambio sustancial* es en el cual el resultado de la modificación es que la sustancia deja de ser la que era y se transforma en otra sustancia distinta, o que del no ser

<sup>51</sup> El problema puede plantearse así: ¿la unidad entre el acto del agente y el acto de lo movido puede dar lugar a un acto intrínseco en lo movido? Por ejemplo, el que yo lea un libro no implica que, una vez realizada la actividad, a partir de la correspondencia de mi acto con su potencialidad de ser leído, dé como resultado que el libro pueda leerse a sí mismo. Cf. M. Artigas y J. J. Sanguineti, *Filosofía de la Naturaleza*, pp. 159-60. En todo caso, este problema se resuelve con el concepto de potencia activa.

<sup>52</sup> La división entre cambio sustancial y accidental no es explícitamente aristotélico, pero no deja de ser una síntesis congruente. La razón es complicada y se expone en diversos libros de la *Física* (III, V y VIII-3), de la *Metafísica* (VII, X y XI) y en el *Tratado acerca de la Generación y la Corrupción* (I-4). El problema consiste en que aun compartiendo los principios básicos del proceso de *metabolē*, la generación y producción no son estrictamente un movimiento o *kinēsis*. Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, p. 122.

<sup>53</sup> Cf. *Ph.*, III-1, 201a 11 a 16, esp. 14-15.

<sup>54</sup> Cf. *Metaph.*, XI-12, 1068b 16-20.

## NOTAS

llega a ser, o que de ser, llega al no ser: en este caso se encuentran la generación y la corrupción. El *cambio accidental* es el que sufre una sustancia que, permaneciendo, padece ciertas modificaciones cualitativas, cuantitativas o locales, como los desplazamientos, los cambios de color, el crecimiento o la disminución. Así, por ejemplo, la adquisición de un hábito es un cambio accidental, y la muerte es un cambio sustancial.

Si, en efecto, hay una analogía entre la generación y la producción (en general y poética en particular), entonces producir debe ser también un cambio sustancial, cuyo agente productor es extrínseco, pero al actualizar el principio del movimiento imprime la forma sustancial en una materia, produce un cambio intrínseco y mueve hacia la existencia de una sustancia individual, en cierto modo puede decirse que *nueva*, cuyo principio, una vez existente, será también un cierto *modo de naturaleza*.<sup>55</sup>

### El proceso de generación

La generación es una *metabolē*, un proceso de cambio que implica tiempo, lugar y magnitud. Involucra la interacción de las cuatro causas y la

<sup>55</sup>Cf. W. D. Ross, "Commentary" *Metaphysics*, pp. 182-183.

perfección de la potencia en acto. Lo que en la *Física* reúne a la naturaleza con la generación y la producción es, ante todo, el esquema del proceso teleológico, donde se equiparan naturaleza, arte y pensamiento.<sup>56</sup> En el libro VII de la *Metafísica* Aristóteles afirma:

De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente. Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo.<sup>57</sup>

En esta cita se incluye, dentro de la generación, lo que tiene como causa la naturaleza en el sentido de *principio eficiente intrínseco*; el arte, en el sentido de *causa eficiente extrínseca* y lo espontáneo, en el sentido de lo *casual* (ya porque se desconozca la causa o porque no exista en ella una *relación* entre la causa eficiente y la final).<sup>58</sup> Esta inclusión general de naturaleza, arte y azar dentro de las causas de la generación responde a que Aristóteles estudia en este libro el proceso de la generación desde una perspectiva abierta. Responde, como se ha dicho, al planteamiento teleológico, donde lo que más interesa es el

<sup>56</sup>Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I-13, n. 78 y III-2, nn. 194-195.

<sup>57</sup>*Metaph.*, VII-7, 1032a 12-14.

<sup>58</sup>Cf. Tomás de Aquino, *ibid.*, VIII-7, n. 791



vínculo entre la forma que imprime el agente y el fin del proceso.<sup>59</sup>

Lo que se genera llega a ser “por obra de algo”, es decir, de una acción eficiente, “desde algo” que es el sustrato del cambio, y “algo” que es el ser que resulta al final del proceso. En las realidades naturales hay una cierta “homonimia” entre la forma y la eficiencia. Digo homonimia y no identidad por la distancia real que hay entre la forma del engendrante y el engendrado.<sup>60</sup> La forma que pasa del engendrante al engendrado es igual en cuanto a su esencia, pero no es la misma y no se destruye el engendrante al engendrar, de modo que es, en cierto modo, una actividad transitiva.

Si el agente es la naturaleza, (por un orden dado o por automoción en el caso de un ser vivo, guiado por una tendencia necesaria) o el pensamiento (por la deliberación ante lo contingente), o el arte, lo que importa en este caso es que el agente *imprime una forma*.<sup>61</sup> Por eso incluye Aristóteles al azar y lo espontáneo en esta consideración. Si fuera del orden de la naturaleza o del que establece la razón, algo modifica o imprime una forma en la materia (y puede

sucedir debido a la condición potencial de la materia como sustrato del cambio), ese algo indeterminado es también, en cierto modo, un agente.<sup>62</sup>

De hecho, la condición de agente del azar queda reafirmada por la figura de la *tychē* o fortuna, porque una vez acaecido lo espontáneo, el “pensamiento” puede asimilarlo y apropiarse del curso que imprime. Así, es afortunado lo que ocurre espontáneamente, pero tal como se hubiese querido, y desafortunado lo que espontáneamente sucede y resulta contrario a lo que se podría querer.<sup>63</sup> Lo que sucede entonces es que lo azaroso es integrado al orden por la razón. No sobra esta precisión aristotélica en el tema de la actividad artística, porque la relación de la actividad poética con la materia sensible es inevitable. Con frecuencia, un suceso afortunado contribuye a la perfección de la obra: una veta, una sombra, un color, una palabra. No resta la labor del pensamiento, que da orden a la realidad, antes bien subraya la flexibilidad con que opera la actividad poética.

<sup>59</sup> Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-10 n. 156.

<sup>60</sup> Es curioso que Aristóteles explique de un modo tan confuso un asunto tan cotidiano. La redacción del ejemplo siempre es complicada aunque el suceso es simple: hallarse a alguien de camino hacia otro lado; alguien que te debe dinero justo cuando vas a cobrar. Este tipo de acontecimientos, con mayor o menor trascendencia, se suceden en la vida diaria. Cf. *Ph.*, II-6, 197b 14-35.

<sup>59</sup> Cf. J. M. Cooper, *op. cit.*, pp. 200-1.

<sup>60</sup> Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, pp. 191-2.

<sup>61</sup> Y no una forma cualquiera, sino una “forma sustancial”. Es decir, aquel acto que *da el ser* al compuesto. Cf. M. Artigas y J. J. Sanguinetti, *op. cit.*, p. 88.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## POESÍA, EROTISMO Y RELIGIÓN

*Gilberto Castrejón\**

RESUMEN: Georges Bataille desarrolló una teoría del erotismo que lo vinculaba con la religión, ya que distinguió tres tipos de erotismo: de los cuerpos; de los corazones; y de lo sagrado. Su obra no deja de ser una fuente precisa para indagar cómo el erotismo resulta ser un “cuestionamiento del ser”, una experiencia vinculada con otras como la poética o la religiosa. Este artículo presenta las relaciones entre poesía, erotismo y religión, desde la óptica filosófica de Bataille, haciendo ver cómo tales experiencias constituyen lo que el autor llamó “voluntad de lo imposible.”

PALABRAS CLAVE: Poesía, erotismo, religión, experiencia soberana, voluntad de lo imposible.

ABSTRACT: Georges Bataille developed a theory of eroticism closely tied to religion by distinguishing three different types: that of bodies, hearts, and spiritual. His work continues to be invaluable demonstrating how eroticism is self-questioning and tied to other experiences, poetic and religious. This article highlights the relationships between poetry, eroticism, and religion from Bataille's philosophical perspective, giving us insight into why such experiences constitute what he refers to as “the impossible”.

KEYWORDS: Poetry, eroticism, religion, sovereignty, the impossible.

## POESÍA, EROTISMO Y RELIGIÓN

*La poesía es una metafísica instantánea.  
En un breve poema, debe dar una visión del universo  
y el secreto de un alma, un ser y unos objetos,  
todo al mismo tiempo.*

Gaston Bachelard

*El alma y el cuerpo son una y misma cosa.  
Pero nadie, hasta ahora,  
ha determinado lo que puede el cuerpo.*

Baruch Spinoza

196

Existen experiencias que enfrentan al ser humano con algo que nunca termina por comprender, ¿será acaso posible acceder a un conocimiento fecundo y completo sobre experiencias como la poesía o la religión?

Hablar sobre la poesía, y aun la poesía misma, consisten también en hablar de algo que no se comprende. No es posible definir la poesía, como tampoco es posible definir la realidad. ¿Acaso lo es definir la vida, el amor, la muerte, la música, el dolor, el sueño? ¿Acaso es posible definir algo? ¿O todo se trata nada más que de una pequeña aproximación a lo inasible, nada más que el sueño de una formulación de lo inabarcable?<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Roberto Juarroz, *Poesía y realidad*, 2000, Valencia, Pre-Textos, p. 14.

Tratar de definir a la poesía como a la religión quizá sea una empresa *fallida*, pues ambas experiencias no quedan exentas de ese hábito metafísico e inconmensurable, que las acerca y *emparenta* a una experiencia fundamental humana: el erotismo. Georges Bataille es uno de los pensadores que más llamaron la atención sobre los vínculos implícitos entre estas tres experiencias humanas. Su obra analiza ciertos intersticios vinculados al cuerpo y al alma, sin tratarlos por separado, ya que según una tradición que se remonta desde Spinoza: “lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente

pasión en el alma”.<sup>2</sup> Así, es menester afirmar con Bataille, que todo aquello que se ha dicho sobre el cuerpo no agota lo que éste es, pues el cuerpo supera todo conocimiento que se tiene de él, por algo la experiencia fundamental que es el erotismo, y que constituye una especie de “configuración” del cuerpo, constituye a su vez una experiencia análoga a la poética o religiosa. El erotismo libera de cierta forma al cuerpo, y a su vez, libera al espíritu, como lo hace la misma poesía. “Más real que los otros, el mundo de la poesía es la otra alternativa de salvación que nos queda, el último recurso de nuestra misteriosa necesidad de ser”.<sup>3</sup> Así, poesía y religión son una vía a la salvación, pero la salvación lleva la necesidad de ser, en donde cuerpo y espíritu convergen, y la poesía como la religión imprimen a su vez la necesidad de autoafirmación, que en la experiencia que es el erotismo también se observa. Novalis bien lo supo: “La poesía es la religión originaria de la humanidad”, por algo forma parte de esas experiencias humanas fundamentales como la religión y el erotismo. Es cierto que las religiones arcaicas se fundaron a partir de ciertas experiencias que el hombre primitivo conce-

bía como *sobrenaturales*, pues “la actitud que el hombre primitivo mantiene ante los fenómenos explica la forma creadora de mitos de su pensamiento”.<sup>4</sup> A su vez, muestran por qué la fundación de las primeras religiones guarda una relación estrecha con prácticas, ritos, etc., pues “la religión se deriva de la hechicería, de los rituales con los que se intentaba aplacar o hacer propicios a los elementos”.<sup>5</sup> De aquí que, si para el hombre primitivo la naturaleza no era algo impersonal, es decir, la veía no como un “ello”, sino como un “tú”, el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, dígame en este caso concreto: el sexo, y por ello, tales ritos primitivos, que corresponden finalmente a una hierofanía,<sup>6</sup> muestran algunas categorías esenciales del fenómeno religioso, lo que finalmente no queda exento también del ámbito poético.

Bataille siempre afirmó que las palabras estremecen, y lo hacen porque están *ligadas al cuerpo*, ¿habrá acaso

<sup>4</sup> H. y H. A. Frankfort, *et. al*, *El pensamiento prefilosófico*, 1986, México, FCE, trad. Eli de Gortari, p. 22.

<sup>5</sup> Camille Paglia, *Sexual Personae*, 2006, Valde-mar, Madrid, trad. Pilar Vázquez Álvarez, p. 23.

<sup>6</sup> “(algo que manifiesta lo sagrado)”, vid. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 1997, México, Ediciones Era, trad. Tomás Segovia.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, 2009, Barcelona, Tusquets Editores, trad. Antonio Escototado, p. 28.

<sup>3</sup> Roberto Juarroz, *op. cit.*, p. 32.

## NOTAS

algunas otras experiencias soberanas<sup>7</sup> tan exorbitantes como la religiosa, la erótica o la poética? Su obra da cuenta de cómo el erotismo no puede revelarse enteramente sin un halo poético, pues las imágenes eróticas, religiosas y poéticas estremecen; la poesía es una admonición a participar de cierto espectáculo exorbitante, de cierta experiencia soberana, pues incluso: “el instante poético tiene perspectiva metafísica”.<sup>8</sup> Y como tal, corresponde a una experiencia metafísica análoga a la religiosa, lo que seguramente no le fue indiferente a Bataille en su teoría sobre el erotismo.<sup>9</sup>

La experiencia interior del erotismo requiere, en el que la vive, una

<sup>7</sup> Bataille llama momentos soberanos (contenidos de experiencia) a “aquellas experiencias” que tanto que verifican la discontinuidad del hombre, como producen ciertas rupturas de pensamiento, y además: tales conductas son efusiones que implican un desgaste de energía, y cuyo efecto es una especie de iluminación interior. En este sentido, experiencias como la religión, el erotismo y la poesía corresponden a experiencias soberanas.

<sup>8</sup> Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, 2002, México, FCE, trad. Jorge Ferreiro, p. 94.

<sup>9</sup> Para Georges Bataille lo sagrado en los sacrificios es análogo al sentimiento de lo divino en las religiones, pues como menciona: “La experiencia mística se da, me parece, a partir de la experiencia universal que es el sacrificio religioso”, *El erotismo*, 1997, Tusquets editores, Barcelona, trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, p. 38. De esta forma, se logra identificar que los arrebatos, el éxtasis implícito en la experiencia mística de las religiones, en cierto sentido también la cristiana, forman o se reconocen en una unidad que la vida erótica conlleva. La teoría del erotismo de Bataille distingue tres clases de erotismo: erotismo de los cuerpos; erotismo de los corazones; y erotismo de lo sagrado.

sensibilidad no menos grande para la angustia, que funda el interdicto, que para el deseo que conduce a infringirlo. Es la sensibilidad religiosa, que liga siempre al deseo y al pavor, al placer intenso y a la angustia.<sup>10</sup>

Erotismo, poesía y religión convergen en una dimensión básica del ser humano. Así, los momentos soberanos que son la religión, el erotismo y la poesía, instauran un sentimiento de estremecimiento y de revelación, implican un cierto delirio del ser, ya que, si tanto la religión como el erotismo justifican un juego alternativo: el del interdicto y la transgresión (la Ley y su ruptura),<sup>11</sup> la poesía no queda

<sup>10</sup> Georges Bataille, *ibid.*, p. 56.

<sup>11</sup> Cfr. “Si el terreno de lo sagrado tiene, de manera fundamental, una vinculación directa con el interdicto, entonces aquello que es el objeto de un interdicto llega a ser sagrado, parábola meramente cristiana, mas en ciertas religiones, en ritos como la fiesta, el sacrificio, la orgía, etc., se alcanza el punto culminante de la actividad religiosa, dando a estas realidades un sentido donde se “confunden” el interdicto y la transgresión. La religión cristiana habría de atacar la transgresión, pero de una manera tan brutal, que con ésta el apego a la ley no sólo sería un acto voluntario, sino impuesto, aunque la ley no sea precisamente una virtud de la naturaleza humana”, Gilberto Castrejón, “El erotismo como experiencia vinculada al orden de lo sagrado”, 2003, *Dikaosyne*, año VI, núm. 11, Venezuela, pp. 11-22. Existe una especie de dialéctica del interdicto y la transgresión, en la cual siempre concurren fuerzas o elementos de atracción y de repulsión, y que en determinadas circunstancias ese elemento de atracción puede convertirse en elemento de repulsión y viceversa, ya que el hombre se enfrenta, en la experiencia de lo sagrado, a algo que le fascina, que le atrae, pero que a su vez le atemo-

exenta de ello, pues “la poesía está fuera de la ley”.<sup>12</sup>

Para Bataille “la poesía es la voluntad de lo imposible”; él mismo tuvo que emprender un viaje sobre el cuerpo para descubrir el hilo conductor que une a la poesía con el erotismo, y a su vez, con la religión. Porque de cualquier manera toda poesía es erótica: “poesía es, sí, lucha con la carne, trato y comercio con ella, que desde el pecado –“la locura del cuerpo”– lleva a la caridad. Caridad, amor a la carne propia y a la ajena”.<sup>13</sup> Surge aquí un concepto que conduce a una reflexión sobre las posibilidades de expresión, sobre las posibilidades que lo erótico y lo religioso le brindan a la poesía: el amor como delirio y catalizador de la experiencia poética, así como de la experiencia erótica y religiosa, es decir, voluntad de lo imposible, como lo es todo amor. Así, en el vínculo entre poesía, erotismo y religión, aquél es sólo es una dispersión corporal, una “cópula espiritual”:

Le vi en las manos como un dardo de oro largo, y en la punta

---

riza, y que además concibe como algo exorbitante, inconmensurable. ¿No es acaso el tipo de experiencia soberana análoga a la experiencia de la poesía o del erotismo?

<sup>12</sup>Georges Bataille, “La voluntad de lo imposible” en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 2004, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, trad. Silvio Mattoni, p. 21.

<sup>13</sup>María Zambrano, *Filosofía y poesía*, 2006, México, FCE, p. 62.

parecía tener un poco de fuego. Sentí que se metía varias veces por mi corazón, y que me llegaba hasta las entrañas. Al sentirla fuera de mí, y otra vez entrar, sentía que me llevaba consigo, dejándome extasiada por un amor grande hacia Dios. Era tan grande el dolor, pero más el deleite, que me hacía dar aquellos quejidos; era tan excesiva la suavidad, que aunque sintiera un grandísimo dolor, el deseo de seguir sintiéndolo no podía quitármeme [...] No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar en algo el cuerpo, yo diría que mucho.<sup>14</sup>

Incluso en los cánticos de San Juan de la Cruz,<sup>15</sup> como en los relatos míticos, el erotismo y la religión están presentes, y son tales que no dejan de ser poesía. Pues la religión, el erotismo y la poesía constituyen una posibilidad, una vía de acceso a lo imposible, aunque precisamente lo imposible siempre “huya”; la religión busca a Dios, el erotismo al deseo permaneciendo deseo, la poesía no es más que la posibilidad de mirar a

<sup>14</sup>Adaptación del relato de una experiencia mística de Santa Teresa de Ávila.

<sup>15</sup>*Tras de un amoroso lance, / y no de esperanza faltar, / volé tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance.*

1. Para que yo alcance diese / a aqueste lance divino, / tanto volar me convino / que de vista me perdiese; / y, con todo, en este trance / en el vuelo quedé faltar; / mas el amor fue tan alto / que le di a la caza alcance. San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual* (fragmento).

## NOTAS

la “morada del ser”, como la llamara Heidegger. De esta manera: poesía, erotismo y religión son, por tanto, “voluntad de lo imposible.”

Como la religión, la poesía parte de la condición humana original —el estar ahí, el sabernos arrojados en ese ahí que es el mundo hostil o indiferente— y del hecho que la hace precaria entre todos: su temporalidad, su finitud. Por una vía que, a su manera, es también negativa, el poeta llega al borde del lenguaje.<sup>16</sup>

¿Acaso no en ese borde del lenguaje, la experiencia soberana que es la poesía que hace estremecer, se fundamenta una condición humana exorbitante, original en cierta medida? La poesía, como mencionó alguna vez Bataille, “parte de lo conocido y conduce a lo desconocido”, pues, como ya se dijo, la poesía es lo imposible o el acceso a éste, y por algo se refiere, como lo religioso, a una experiencia original y soberana. “La poesía produce penumbras, introduce el equívoco, aleja al mismo tiempo de la noche y el día —tanto del cuestionamiento como de la puesta en acción del mundo”.<sup>17</sup> Por ello:

Mientras todas las demás experiencias metafísicas se preparan en

<sup>16</sup>Octavio Paz, *El arco y la lira*, 2006, México, FCE, p. 142.

<sup>17</sup>Georges Bataille, “La voluntad de lo imposible”, *op. cit.*, p. 21.

prólogos interminables, la poesía se niega a los preámbulos, a los principios, a los métodos y a las pruebas. Se niega a la duda. Cuando mucho necesita un preludio de silencio.<sup>18</sup>

La experiencia de la poesía es una experiencia soberana, hace estremecer a quien se enfrenta a ella; excede siempre lo ya dado; va más allá; se encuentra ligada a una dimensión de cambio, pero ahí mismo se dispersa. Si la poesía, como hubo de identificar Bataille, se encuentra ligada también a la carne, toda poesía es erótica, y la religión, al tener un vínculo fundamental con el erotismo, proporciona elementos para fundamentar que existe una estrecha conexión entre el mundo sagrado, el erotismo y la poesía. Basta señalar que: “sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis”.<sup>19</sup> Por ello, poesía, erotismo y religión constituyen experiencias soberanas. “La poesía está cerrada para quien no se vea afectado por una emoción *soberana*, donde nada queda en reserva”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup>Gaston Bachelard, “Instante poético e instante metafísico” en *La intuición del instante*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>19</sup>Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 1997, Barcelona, Tusquets Editores, trad. David Fernández, p. 91.

<sup>20</sup>Georges Bataille, “De la edad de piedra a Jacques Prévert” en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 2004, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, trad. Silvio Mattoni, p. 33.



Esa emoción soberana no es más ni menos que la emoción religiosa, que la emoción erótica. La poesía, el erotismo y la religión comparten un principio motor y un fin; son experiencias interiores y revelan siempre algo que no es ni nunca será lo mismo. La poesía corresponde a un modo –lo más seguro natural– de expresión del erotismo y de la religión; es un espejo milenario que relata los intersticios del ser en su búsqueda de lo imposible.

Y aún suponiendo que un ángel me estrechara súbitamente contra su pecho: mi ser quedaría extinguido por su existencia más fuerte. Pues lo hermoso no es más que el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar, y lo admiramos tan sólo en la medida en que, indiferente, rehúsa destruirnos. Todo ángel es terrible.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Rainer Maria Rilke, *Elegías Duinesas* en *Nueva antología poética*, 2002, Espasa Calpe, Biblioteca Austral, trad. Jaime Ferreiro Alemparte, p. 215.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## DIME CÓMO HABLAS Y TE DIRÉ QUIÉN ERES

---

*Claudia Albarrán\**

RESUMEN: El texto examina cuáles son las características y rasgos del habla tanto de las mujeres como de los hombres; hace una valoración a partir de algunas de sus causas y concluye con una invitación a hacerlos conscientes de la forma de expresarnos.

PALABRAS CLAVE: lenguaje, mujer, estudios lingüísticos, conducta comunicativa.

ABSTRACT: This article examines the distinctive characteristics and features of how both women and men speak. Based on this analysis, the author will make an assessment, and then invite the reader to become aware of their manner of speaking.

KEYWORDS: language, woman, linguistic studies, communicative behavior.

## DIME CÓMO HABLAS Y TE DIRÉ QUIÉN ERES\*

*Para mi madre, Consuelo Ampudia, quien desde hace siete años  
no puede hablar ni moverse, pero que desde su mutismo  
sigue enseñándome a valorar las palabras.*

204

Confieso desde ahora dos de las dudas que me han hecho titubear más de una vez durante la redacción de estas páginas: la primera es si tiene sentido tratar de definir cómo hablamos las mexicanas cuando, en este preciso momento, hay cientos de mujeres discriminadas, golpeadas, explotadas, violadas o asesinadas, sin que podamos vislumbrar todavía soluciones efectivas para ellas; la segunda es si podré aportar alguna idea original en estas páginas. Porque en México, y esto también debo decirlo de una buena vez, además de una profunda apatía por este tema, hay todavía

una ausencia de estudios dedicados a analizar este asunto que, hasta donde creo entender, está íntimamente relacionado con un problema que no parece ser prioritario para nuestros gobernantes, pero que tiene que ver directamente con la ineficacia de nuestro sistema educativo.

Todos hemos escuchado alguna vez la frase “una imagen dice más que mil palabras”, y estoy segura de que ninguno se atrevería a dudar de su contundencia. Sin embargo, aunque pueda resultar un simple juego de palabras, quisiera darle una vuelta de tuerca y afirmar, también contundentemente, que una palabra puede decir más que mil imágenes; esto es, que el lenguaje que tanto mujeres como hombres utilizamos para expresarnos

\*Texto leído en la mesa redonda titulada “El lenguaje de la mujer mexicana”, el lunes 8 de marzo de 2010, en el ITAM, con motivo de la celebración del Día Internacional de la Mujer.

cotidianamente le transmite al otro una multiplicidad de facetas de lo que somos, pero también de lo que *no* somos o *no podemos* ser.

Como lo demuestra la cantidad de publicaciones que hay sobre el lenguaje y el género de los hablantes –en especial, en países como España, Rusia, Francia, Estados Unidos e Inglaterra, que tienen una amplia tradición en estudios lingüísticos–, hoy es imposible negar que las palabras que empleamos para relacionarnos le comunican a nuestros interlocutores una enorme cantidad de información, una diversidad de datos y de significados que están implícitos en el propio mensaje, aunque los hablantes no sean necesariamente conscientes de ello. De allí que se afirme que el decir de una persona no es sólo un vehículo para transmitir pensamientos y sentimientos, sino un espejo que refleja los rasgos distintivos de su identidad, como la edad, el nivel educativo, el estrato sociocultural, los usos y costumbres de la región que habita, la profesión, la ideología, la nacionalidad y, desde luego, el género.

A lo largo de más de cinco décadas, etnolingüistas, psicolingüistas y sociólogos de varias regiones del mundo, que se han dedicado a reflexionar sobre este fenómeno, parecen haber llegado a ciertos acuerdos sobre el conjunto de características que “actúan en el habla femenina y en la mascu-

lina, (y) que funcionan como estereotipo de lo que la mayoría entiende o intuye como estilos asociados al género del que habla”.<sup>1</sup> Muchas de estas características se desprenden de nuestra fisiología –como el timbre, el tono o la potencia de voz–, mientras que otras se aprenden desde la infancia y se desarrollan o se atrofian a lo largo de la vida de cada individuo, de acuerdo con una serie de factores que van desde la educación recibida hasta el papel que cada uno está desempeñando en el momento en que interactúa con los demás.

Se dice que los primeros en estandarizar estos rasgos y en representar de una manera sistemática las tendencias del habla femenina fueron Ángel López García y Ricardo Morant, quienes, en su *Gramática femenina*,<sup>2</sup> dedicaron sendos apartados a documentar el uso específico que las mujeres hacían de los pronombres o de las interjecciones, por ejemplo, así como a analizar por qué y cómo logramos imprimir en las palabras que pronunciamos esa supuesta carga afectiva que suele considerarse propia del habla femenina. De entonces a la fecha, las investigaciones, clasificaciones y cuadros comparativos entre el habla de las mujeres y los hombres han prolife-

<sup>1</sup> Cito el artículo de Ana Gisela Yépez Peñalver, “El habla de hombres y mujeres en el trabajo”, en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/dlaboral.html>, p. 1 (consultado el 12 de febrero de 2010).

<sup>2</sup> Publicado en España, Editorial Catedra, 1991.

## NOTAS

rado, con variantes, aunque cabe aclarar que varios de los artículos y libros que hoy podemos encontrar en librerías, periódicos y revistas, tanto impresas como en Internet, tienden a exagerar esas diferencias, ya sea estigmatizando, extrapolando o privilegiando unas de otras, de una manera simplista, maniquea e incluso tendenciosa.

Mercedes Bengoechea,<sup>3</sup> fuerte representante de esta corriente (que llamaré “clasificatoria”) y autora de varios artículos, como “Mujeres/hombres: el conflicto entre dos culturas” y “Lenguaje público y voz femenina”, es una de las investigadoras que se ha dado a la tarea de reflexionar sobre aquellos rasgos estilísticos que, desde su punto de vista, son verdaderamente representativos del habla de cada género. En términos generales, afirma que el estilo que suele particularizar el decir de la mayoría de las mujeres occidentales (y, en concreto, las de clase media) es, primeramente, el deseo de incluir a las personas con las que conversamos, enfatizando la cercanía que tenemos con el interlocutor, lo que se traduce en el hecho de que las mujeres parecemos requerir de un preámbulo o de una suerte de antesala para iniciar el diálogo, y tendemos a hacerlo más amable

(menos hostil) mediante el empleo de fórmulas de cortesía, introduciendo preguntas o exclamaciones en el discurso, disculpándonos por nuestra poca habilidad para realizar tal o cual tarea o, simplemente, intercalando sonrisas como señal de que el canal de comunicación con nuestro interlocutor permanece abierto.

En segundo lugar, explica que solemos poner mucha atención a las palabras con las que nos expresamos y que somos más respetuosas de las normas gramaticales, porque nos preocupa el efecto que nuestro lenguaje tendrá sobre los demás. Esto, dice Bengoechea, se percibe en nuestra preferencia a utilizar un vocabulario estándar para evitar palabras vulgares, groserías o registros demasiado coloquiales.

Un tercer rasgo sería la multiplicidad de cambios que damos a la entonación y a la voz para indicar la proximidad que tenemos con nuestro escucha y para hacerle saber que no ocupamos un lugar privilegiado o superior a él. Esto explicaría la utilización de timbres de voz más o menos agudos, el empleo frecuente de sonidos, comentarios, diminutivos, expresiones “aññadas” y exclamaciones del tipo *mmm, ajá, claro, sí, por supuesto*, que intercalamos constantemente en el discurso del otro, así como los “altibajos” y giros “emocionales” que damos a la plática para demostrar interés o cercanía.

<sup>3</sup> Es profesora titular de sociolingüística en la Universidad de Alcalá e integrante del Grupo NOMBRA (Comisión Asesora del Lenguaje del Instituto de la Mujer) desde 1994.

El cuarto puesto lo ocupa lo que la investigadora llama “búsqueda de intimidad”, que se traduce en la necesidad que tenemos de narrar experiencias vitales y de abordar los asuntos desde una perspectiva más personal y afectiva, entre otros aspectos. Por último, añade que a las mujeres nos gusta desarrollar las temas de forma “cooperativa”, por lo que generalmente interrumpimos a quien habla, sin espaciar nuestras intervenciones, hilvanando, aquí y allá, detalles, matices, recuerdos u otros aspectos paralelos, o incluso opuestos o fuera de tema, como si giráramos alrededor del asunto principal a lo largo de toda la conversación.<sup>4</sup> Tal vez por esto se nos ha hecho la mala fama de ser parlanchinas, verborreicas y boquiblandas.

Respecto a los rasgos propios del estilo masculino, me limito simplemente a enumerar algunas de las características que ésta y otras especialistas sugieren, como el deseo constante de autoafirmación que los hombres suelen mostrar cuando sostienen un diálogo con las personas que participan en su conversación; la búsqueda permanente de objetividad en sus discursos y el distanciamiento que suelen establecer frente a sus inter-

locutores; el desarrollo de temas de forma individualista (no colaborativa), sin importarles las reacciones de sus escuchas, así como el empleo de expresiones francas y directas que, ante los oídos de las mujeres, suelen sonar demasiado secas e incluso hostiles, pero que, según Bengoechea, son recursos frecuentemente empleados por los varones para evitar esa “solidaridad masculina” que tanto les disgusta, porque puede prestarse a malas interpretaciones, entre otros factores.<sup>5</sup>

Como dije, esta breve lista clasificatoria de estilos que la investigadora desarrolla en los ensayos citados<sup>6</sup> no es sino una de las tantas propuestas que otros investigadores han elaborado de manera similar a ésta para tratar de establecer un patrón del habla tanto de mujeres como de hombres. Me refiero a autores reconocidos, cuyos títulos se han convertido en *best sellers*, como *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*, de John Gray; *Así hablan las mujeres* y *Cómo hablan las mujeres*, de Pilar García Mouton; o *Superando la soledad. Cómo vivir con ella y vencerla*, de Ángeles Rubio Gil.

En términos generales, si bien han intentado fijar un canon definitorio de las conductas comunicativas

<sup>4</sup>Para elaborar una breve descripción, me he basado en el artículo de Mercedes Bengoechea, titulado “La comunicación femenina. Claves, desde la perspectiva de género, para entender qué pasa cuando hablamos”, publicado en el número monográfico *Las mujeres y el lenguaje*, revista *Emakunde*, septiembre, 2003, pp. 1-33.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 9.

<sup>6</sup>Especialmente el referido en la nota 4.

## NOTAS

de hombres y mujeres, es posible afirmar que no se cansan de advertir que incluso sus propias clasificaciones deben tomarse con cautela, porque los cánones femeninos y masculinos respecto al uso de la lengua no son universales ni se valoran de forma idéntica en todas las culturas, tiempos, contextos, edades, clases sociales, profesiones o grupos políticos. Y es que un elemento de estilo que suele atribuirse al género masculino puede ser denigrante en determinado país o en determinado grupo social, mientras que, en otro, ese mismo comportamiento puede ser alabado en mujeres que voluntaria o involuntariamente han asumido como propio un rasgo que se creía típicamente “masculino” (como, por ejemplo, la franqueza).

208

Ni siquiera la misma mujer se comunica de igual forma a lo largo de todos los momentos de su vida, sino que varía sus tácticas verbales según las personas con las que se relaciona, el lugar en que se produzca la interacción, la tarea que lleve a cabo y la función que cumpla el habla en determinado momento [...] Lo que sí existe es un conjunto de variaciones discursivas que actúan como marcas en el habla femenina y en la masculina que se actualizan en textos concretos.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>Cfr. Ana Gisela Yépez Peñalver, *op. cit.*, p. 2.

La idea no es nueva. Ya desde 1990, Robert Bly, en su libro *Iron John. A book about men*,<sup>8</sup> anunciaba un cambio de estilos, de papeles y de paradigmas sociales, al postular que el varón norteamericano comenzaba a dejar de ser el “iron John” que había sido hasta entonces, para convertirse en una suerte de “sweet John”, es decir, un hombre más dulce, más comprensivo, más tierno, más débil y sensible, que al fin dejaba de ostentar su protagonismo patriarcal, para asumir con dignidad muchas de las expresiones y funciones que por tradición habían sido consideradas exclusivamente femeninas.

Recorriendo un camino opuesto, pero similar al del Bly de los años noventa, en años recientes ha surgido un nuevo grupo de pseudosicólogos y pseudoespecialistas en análisis lingüísticos, que ofrecen cursos y servicios en publicaciones de baja monta –como en muchas de las bien llamadas “revistas del corazón”, en varios libros de autoayuda y en infinidad de páginas de Internet– para “masculinizar” el discurso de aquellas mujeres que, al dudar de sus capacidades, desean incorporarse al mundo empresarial o gubernamental, entrenándolas en el dominio de prácticas “varoniles” del habla, con la promesa de que sobrevivirán e incluso descollarán

<sup>8</sup>Se publicó en Estados Unidos, en la editorial Addison-Wesley Publishing Company, Inc, 1990.



en medio de la terrible vorágine hombruna.

Sea como fuere, no cabe duda que, si bien las manifestaciones del decir parecen responder a patrones sociales de conducta y están condicionadas por el papel que cada uno desempeña en la sociedad, no son fijas ni existen en forma pura. Hay infinidad de matices y variantes que no nos permiten llegar a conclusiones únicas y definitivas sobre los rasgos definitorios del habla de las personas en general, ni sobre el habla de las mujeres, ni sobre el habla de “la mujer mexicana”, ni sobre el nivel de asertividad que tiene un particular estilo de decir. Y mucho menos hoy, que, gracias a infinidad de factores—como el movimiento feminista, los métodos anticonceptivos, los avances científicos, la incorporación de la mujer al mundo del trabajo y las nuevas tecnologías, entre otros—nuestros horizontes se han ensanchado.

Una buena parte de mujeres mexicanas privilegiadas no estamos reducidas al mundo del hogar y de los hijos, ni fincamos nuestras metas personales en una anhelada promesa de matrimonio. Hemos comenzado a desarrollar y a fortalecer, de manera racional y consciente, una serie de destrezas para insertarnos plenamente en un mundo profesional que se antoja cada vez más exigente y

competitivo, en el que requerimos echar mano de distintos recursos de expresión, de diversos registros y aptitudes para alcanzar nuestros objetivos. Hemos, pues, desbordado el estereotipo de lo exclusivamente “femenino”, y nuestras formas de hablar y de escribir se han vuelto cada vez más neutras, más estandarizadas, más homogéneas o unisex, por decirlo de manera fácil.

Lamentablemente, aún hay millones de mexicanas que están excluidas de este discurso y sus funciones siguen restringidas en varios rincones de nuestro país. Muchas siguen mal alimentadas, ignorantes o deficientemente educadas; marginadas, enclaustradas entre cuatro paredes, explotadas tanto por los hijos como por el marido, sometidas al capricho de servidores públicos corruptos, sin tener todavía herramientas ni valor para salir de allí. ¿Podríamos analizar su lenguaje, su forma de hablar, su comportamiento estilístico bajo estándares similares a los que he descrito, cuando sabemos que la abnegación y el silencio son sus principales rasgos de identidad?

Lo que sí es imperdonable para las mujeres y los hombres que hemos tenido la oportunidad de hacer tres comidas al día, de dormir en una cama limpia, de bañarnos con agua caliente, de vestir ropa adecuada y hasta

## NOTAS

de marca, de llegar a la universidad, de saber otros idiomas, de viajar incluso, es expresarnos tan mal como lo hacemos, desconocer las palabras, desperdiciarlas con tanta facilidad, transmitir ideas empobrecidas, escribir y hablar por inercia (como si se tratara de un acto reflejo), mentir descaradamente y rehuir los compromisos adquiridos con la palabra dada, considerar el lenguaje como morralla insignificante de cambio, cuando es, precisamente, lo que constituye y define al sujeto que lo enuncia.

Porque, no obstante que el castellano tiene entre 300 mil y 400 mil palabras, la gran mayoría de los jóvenes mexicanos sólo utiliza en promedio 200 palabras al día, entre las que se encuentran “idiolectos”, como *güey*, *neta*, *onda* o *chido*,<sup>9</sup> que repiten una y otra vez sin percatarse de las implicaciones que esto conlleva tanto para su futuro como para el de nuestro país. Entiendo que el *chat*, los mensajes de texto y los correos electrónicos han modificado las formas de escritura y han generado un nuevo lenguaje (escueto, simple, rápido y directo), que prescinde de los acentos, de la ortografía, de los signos de puntuación, que no distingue el empleo de

mayúsculas y minúsculas, que viola, en fin, casi todas las normas gramaticales. Y está bien que así sea. Pero la repetición constante de un mismo acto se hace costumbre, y una mala costumbre, reiterada a lo largo de los años, sin conciencia ni preocupación, lleva a que estas prácticas se vuelvan vicios irreversibles.

Al empobrecimiento y a la poca importancia que las mexicanas y los mexicanos solemos darle a las palabras, debemos sumarle otros problemas más, como la ineptitud de nuestros gobernantes, el rezago que hay en los programas académicos, el lugar preponderante que nuestro sistema educativo otorga a la memoria, la carencia de recursos económicos y humanos que padecen las escuelas, la desmotivación y la falta de preparación de los maestros, el poco interés con el que los alumnos asumen sus tareas, por mencionar sólo algunos. Quienes hoy asisten a la escuela no sólo no aprenden, sino que desaprenden los pocos conocimientos que han adquirido a lo largo de su educación básica, hasta llegar a la universidad, y más tarde, al trabajo. Una vez allí, ya sea en puestos de menor compromiso, ya sea en cargos con mayor alcance empresarial, social o político, comienzan a transmitir, irresponsablemente, desde sus respectivas tribunas, con sus escasas palabras y una nula preparación, toda su ignorancia, sus errores,

<sup>9</sup> Cfr. Ramón Sevilla T., “Mexicanos utilizan sólo 200 palabras para comunicarse”, periódico *Reforma* (sección noticias), publicado el 20 de febrero de 2008, p. 4.

sus vicios, sus discapacidades, que seguramente tendrán serias repercusiones en las generaciones subsiguientes, sin que haya nadie que levante la voz para detenerlos.

No quisiera terminar estas notas sin ofrecer un ejemplo de lo que he dicho hasta aquí para que cada

quien saque sus propias conclusiones sobre este tema. Se trata de un video de *youtube*, en el que se muestran los errores que cometió una poderosa mujer mexicana en la lectura original de su discurso frente al presidente Felipe Calderón el viernes 15 de mayo del 2009, día del maestro.<sup>10</sup>

<sup>10</sup>Véase video titulado “Elba Esther Gordillo. El remix epidem”, en <http://www.youtube.com/watch?v=Odk2oZJWCnI&NR=1#watch-main-area>, (consultado el 28 de febrero de 2010).

©ITAM Derechos Reservados.

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

Manuel Pereira, *Un viejo viaje*, 2010, México, Textofilia Ediciones, colección Lumía, número 6, 333 pp.

RECEPCIÓN: 19 de mayo de 2011.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

### **Largo viaje de un paramecio**

La novela de Manuel Pereira trata, como lo advierte el título, de viajes. Por esto voy a recordar un verso de Fernando Pessoa que, a su vez, evoca un verso glorioso de navegantes antiguos: “navegar es preciso, vivir no es preciso”.

Como navegar es un arte y un oficio casi olvidado (no se navega en un crucero, donde sus ocupantes van de espaldas al mar, ni en una lancha para hacer fotografías de caletas, caletillas y caletones), voy a cambiar la voz navegar por otra, que la ha reemplazado: volar, aunque realmente no se vuela cuando se atraviesan los océanos en esos incómodos aparatos que transportan hordas de turistas dispuestos a pisotear monumentos y museos a lo largo del ancho mundo. Se navega, y es una manera inesperada de volver al oficio, para escapar del “zoocialismo” tropical, en lanchas improvisadas que a veces no llegan a puerto. Y se vuela en realidad para tratar de huir del Gulag tropical, como ocurre en el caso de Lucio Gaitán, el protagonista de esta novela. Pero, ¿hacia dónde se dirige este candidato a fugitivo de la jaula zoocialista? No viaja engañado porque no vuela rumbo al enigmático Paradiso de Lezama Lima, que ya es un miltoniano paraíso perdido, sino en dirección a la jungla capitalista, en donde se plantea un dilema de corte shakesperiano: ¿volver o no volver al zoológico zoocialista?

En el madrileño aeropuerto de Barajas, Lucio Gaitán se pone a pensar que todas las utopías tienen como escenario islas, y que la puesta en práctica de esas utopías las convirtió en cárceles, como ocurre en el caso de la llamada “Perla de las Antillas”, Cuba, cuyo capataz, un dictador apodado “el Caballo”,

## RESEÑAS

administra su zoológico de fieras amaestradas mediante inquisitoriales instrumentos, tan variados como eficaces: la policía política, militar y revolucionaria (los CDR o Comités de Defensa de la Revolución), la mentira, el miedo, la delación, las falsas promesas y el hambre.

Al igual que todos sus pares, este peculiar zoológico zoocialista es visitado por turistas de izquierda, que de regreso a la jungla capitalista de origen cuentan que en la isla las fieras viven felices en total libertad. Hago una digresión para confesar que yo fui uno de esos turistas. Invitado por los administradores del zoocialismo tropical estuve en Cuba en diciembre de 1966. Fui recibido como si fuera Alí Pásha, o al menos eso sentí. Me hospedaron en el hotel Habana Hilton, que había sido rebautizado como Habana Libre, pero que no dejaba de ser un Hilton, aunque empezaba a dar muestras de deterioro, impropias de estos hoteles en la jungla capitalista. En la habitación me recibieron cajas de habanos Partagás, cigarrillos H. Upmann, botellas de un ron que ya no llevaba la etiqueta Bacardí, flores y una caja de chocolates. Asistí a una recepción oficial en el Palacio de la revolución. Por entonces no caí en cuenta del oxímoron palacio-revolución, pero resulta lógico si sigo a Lucio Gaitán cuando razona que el comunismo es una prolongación de la Edad Media, y por lo mismo, no es incongruente que el lugar de las celebraciones revolucionarias sea un palacio, en donde el Caballero hablante del Zoo recibe a sus invitados. (Este Caballero, que no es andante, fue célebre por improvisar discursos de hasta ocho o nueve horas sin pausa ni respiro.) Fuera de los recintos oficiales, en las calles de La Habana, Santiago, Holguín y Camagüey la gente bailaba, cantaba, bebía, reía, hacía una acertada gala de su sensualidad. Estúpidamente me dije: “si esto es producto del socialismo, me apunto”. Estúpidamente, porque la alegría es consustancial al cubano, y se manifiesta pese al zoocialismo de la miseria al que se halla condenado. Mis primeras reservas se produjeron cuando en la calle quise comprar H. Upmann y me dijeron que esos cigarrillos sólo se podían adquirir en los hoteles para “invitados”, a los que no tenía acceso la población. Sólo más tarde comprendí que en Cuba no era lo mismo ser funcionario del gobierno o invitado de éste, que ser simplemente cubano, pues los zoocializados tienen prohibida la entrada a los hoteles y restaurantes exclusivos para funcionarios y turistas de izquierda —y ahora de cualquier otro signo. El único requisito es que, cuando no son funcionarios, sean extranjeros que dejen sus dólares o euros ahí. De otra manera, esto ocurre también en la jungla capitalista, en donde no es lo mismo ser el señor Calderón o invitado del señor Calderón a una fiestecita en Palacio Nacional (otro oxímoron) que ser

sencillamente mexicano. El mexicano tiene derecho a entrar en cualquier hotel o restaurante, pero la mayoría no lo puede hacer porque carece de recursos para disfrutar de ese derecho.

Vuelvo al personaje de Manuel Pereira. Lucio Gaitán viaja, y gracias a sus viajes, se le presenta la oportunidad de huir del zoocialismo, pero piensa que para poder dar ese paso necesita olvidar todo, borrar la memoria de su pasado. Sin pensarlo, de esta manera se impone una condición que lo homologa con los fabricantes del hombre nuevo (ya viejo), que pretenden hacer tabla rasa del pasado. La negación de Lucio Gaitán es Cabrera Infante, que huyó del zoocialismo tropical, pero jamás se alejó de su pasado, recreado con cruel ironía en novelas como *La Habana para un infante difunto*. Otra negación es Manuel Pereira con esta novela.

Hay muchos elementos en *Un viejo viaje* que me han entusiasmado. Uno de los que más me han llamado la atención es que su personaje es muy distinto a los disidentes de la URSS y de los países centroeuropeos, convencidos de que el verdadero paraíso está en la jungla desarrollada de Occidente, pero que una vez que lograban escapar de su Gulag zoocialista y se instalaban en la “libertad duradera” vivían profundamente decepcionados. Este fue el caso de Alexandr Soljenitzin, que en su discurso de Harvard (*Un mundo dividido*) hizo una dura crítica de Occidente.

De entrada a Lucio Gaitán lo mandan a viajar como representante oficial por los países pobres del llamado tercer mundo. Luego lo despachan a los zoocialistas. Y finalmente a los de Europa occidental. A los primeros lo envían para que vea la miseria. A los segundos para admirar las conquistas zoocialistas. Y a los terceros para mantener o aumentar el interés de intelectuales y artistas en la zoología fantástica cubana. Lo importante aquí es que Lucio Gaitán no se engaña: la miseria en América Latina no supera la miseria zoocializada en Cuba; las conquistas zoocialistas en los zoológicos hermanos son tan inexistentes como en Cuba; comer hamburguesas (que es lo único para lo que le alcanzan sus miserables viáticos) no es un símbolo de libertad. Su isla es el horror, pero Occidente no es precisamente la bienaventuranza. Allá es imposible la libertad; acá es muy difícil vivirla. Occidente no es, pues, el mejor de los mundos posibles. Me recuerda un personaje de Milan Kundera, Sabina, que en *La insoportable levedad del ser* se burla del kitsch norteamericano cuando un magnate *made in USA* le señala unos niños que juegan en un parque y le dice algo así como: “mire qué maravilla. Esta es la libertad”. Sin lugar a dudas, los norteamericanos del *Tee Party* creen lo mismo.

## RESEÑAS

El sentido del humor de Manuel Pereira es otro de los rasgos atractivos de su novela. Está un poco por todas partes, pero adquiere una particular tonalidad cuando conocemos al funcionario de la cultura al que Lucio Gaitán apoda “Codito”, porque en lugar de dar la mano da el codo. Me recuerda a un poeta-burócrata que conocí en Casa de las Américas mientras Bola de Nieve entonaba *Monsieur Julian*.

¿Por qué titulé esta reseña *Largo viaje del paramecio*? Además de que los paramecios son protozoos ciliados en forma de zapatilla, hay una anécdota que recorre la novela de manera intermitente y que sólo hacia el final, como lo espera el lector, se encuentra con el protagonista. El viaje del paramecio es otro viaje, pero a la vez es el mismo viaje que el de Lucio Gaitán. Es como si al paramecio le asaltaran la mismas dudas y estuviera sometido a los mismos vaivenes del personaje. Como Gaitán, el paramecio navega, o vuela, propulsado por las dudas.

Un capítulo que me llamó poderosamente la atención es aquel donde se retrata el delirio de grandeza del director del zoológico zoocialista. Pero no creo que esta peculiar forma del delirio sea exclusiva de “el Caballo” que administra las nueva granja de los animales. Todos los que han gobernado México la han padecido por igual. Baste con recordar la fiestecita del 15 de septiembre pasado, que fue un fracaso tan grande y tan costoso como el de la zafra de los diez millones en Cuba.

216 Hay un pasaje que me remite a las experiencias vividas en el pasado por algunos emigrados rusos en Europa.

“Marcharse de Cuba —escribe Pereira en la página 282— era salir de una olla de grillos para caer en otra. La diferencia era que en la segunda olla al menos había algo que comer. Muchos expatriados parecían esperar que los advenedizos pidieran disculpas por haber esperado “tanto” en abandonar la isla. ¿Quién les había dado la facultad sacerdotal de otorgar perdones? Salvo raras excepciones, aquella burguesía cubana era tan inculta y recalcitrante que primero había puesto a Batista y luego a Fidel”.

Una de las más grandes poetas rusas del siglo XX, Marina Tsvietáieva, tardó en abandonar el país del zoovietismo porque estaba casada con un ruso blanco que se hallaba en el frente de guerra contra los bolcheviques. Cuando éste emigró, Marina salió de las URSS y se asentó en París, en donde no sólo en la olla casi no había que comer, sino que fue víctima del desprecio y la sospecha de los emigrantes de la primera hora. Pero esto no era lo peor. En alguno de sus cuadernos, escribe la poeta que en la URSS no la publican porque su poesía



no es revolucionaria, y en París tampoco porque sus poemas no son contrarrevolucionarios. La burguesía rusa emigrada era tan inculta y recalcitrante como sus enemigos y, por supuesto, como la cubana.

Hay una cita de Voltaire en la página 320 de la novela de Manuel Pereira:

“Se ha pretendido en varios países que no le estaba permitido a un ciudadano salir de una nación en la que el azar le había hecho nacer; visiblemente el sentido de la ley es: este país es tan malo y está tan mal gobernado que prohibimos a cada individuo que salga, por miedo a que se vayan todos”.

Esto es terriblemente verdadero para la Cuba de hoy, pero hay que añadir el complemento directo: en el mundo actual no sólo es difícil salir de un país mal gobernado; también es difícil ser admitido en el país que se elige como destino. Los cubanos no son admitidos en México, los mexicanos no son admitidos en los USA, los latinoamericanos, musulmanes y africanos no son admitidos en Europa. El mundo es malo y está muy mal gobernado. Eso pensaban Marina Tsvietáieva, Alexandr Soljenitzin y, no creo equivocarme, Manuel Pereira, y precisamente por esto, más que nunca, navegar es preciso, pues navegar es vivir, mientras que sólo vivir es vegetar.

JULIÁN MEZA

*ESTUDIOS historia filosofía letras*

217

RESEÑAS

Jacques Derrida y Maurizio Ferraris, *El gusto del secreto*, 2009, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 251 pp.

RECEPCIÓN: 09 de febrero de 2011.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

218

En este libro fascinante nos encontramos dos pensadores en diálogo. Extraña forma de calificar lo que no tiene un sentido claro, porque en el diálogo se supone que dos personas intercambian puntos de vista, argumentos, para llegar a una conclusión, o al menos un punto de vista común, aunque sea provisional. Pero aquí se trata de Maurizio Ferraris preguntando a Jacques Derrida con el afán de aclarar los conceptos. Y lo propiamente derridiano es que esa claridad de conceptos no llega nunca. En realidad, se trata de una serie de “respuestas” donde el propio Derrida se esconde, pero deja entrever el sentido de su pensamiento. Se van explicando ideas como *differance*, huella, espectro, sistema, gramatología o deconstrucción, y muchas otras en la línea de tiempo, espacio y escritura. Cuando uno lee tiene la impresión de que algo ha comprendido; y que otra parte se ha diseminado, está perdida, como si el significado fuera una cuestión propia del misterio.

En este libro, de huellas que se insinúan de otros filósofos, Ferraris conduce al propio Derrida a admitir su oscuridad, su historia como pensador dentro de los grandes sistemas de pensamiento. Es la primera parte. En la segunda encontramos a un Gianni Vattimo agudo, tenaz, pugnando por hacer pensar a Derrida como filósofo. La acusación de Vattimo pretende ir en el sentido de que todo el trabajo derridiano no es ni riguroso ni serio, pero sí en cambio de gran importancia. Termina siendo una forma sencilla de decirle que lo admira. El contexto es un congreso donde por casualidad coincidieron estos tres pensadores.

En medio, un texto de Maurice Blanchot, cuya importancia es enorme y que parecería que no viene al caso. Derrida cuenta que ese verano, el 20 de

julio, recibió una carta de Blanchot cuyas dos primeras líneas decían: “20 de julio. Hace cincuenta años tuve el honor de ser casi fusilado”, y dice que el texto de Blanchot (cuya historia es larga y omito), contiene esta frase: “Recuerdo a un joven—un hombre todavía joven—privado de morir por la muerte misma”, que da pie a pensar en morir dos veces, tema blanchotiano tratado en *La Escritura del desastre*, que siempre nos aguarda; y entonces abre la idea del acontecimiento, de lo monstruoso. Y claro, le cuenta a Ferraris, sabiendo que eso será transcrito. Desnudar esa confidencia para decir: lo que comienza está comenzado, la muerte me libra de la muerte, lo escrito se describe. Y continuar la entrevista.

Algunas de las preguntas de Ferraris son fundamentales; resumo lo más importante. En una parte Ferraris pregunta a Derrida sobre la impresión que Kierkegaard y Sartre dejaron en él. La respuesta es generosa. Dice Derrida que el sentido existencial da paso a un *pathos* ético de gran importancia, donde la singularidad elude los conceptos. No hay forma filosófica ni literaria de dar sentido de la existencia singular. Tampoco lo consigue la autobiografía, a menos que nos fijemos en los detalles de una vida que llamen la atención y que tienen que ver con el vínculo que se tiene consigo mismo, de uno con uno mismo. Más allá de eso no hay forma de dar cuenta del *autós* que justamente es intraducible. Uno sabe que está consigo mismo, pero eso no es traducible; no se puede poner en palabras. En todo caso, todo lo que hacemos se supone que es responsabilidad de alguien. Lo que importa es la pregunta de Kierkegaard o de Maurice Blanchot en torno a *¿Quién? ¿Quién formula la pregunta “¿quién?”? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Cuándo?* Precisamente ese quién es el que se escapa y es una cuestión abierta. Si doy un nombre no estoy realmente diciendo nada de la existencia de un singular.

Uno de los conceptos centrales es el de *différance* o diferencia, donde la letra *a* se filtra como una falta de respeto a la gramática. Es diferencia de una cosa respecto de otra: una no es la otra. Entonces, ¿cómo entender la *a* en esa palabra? Derrida dice: “Detesto los errores gramaticales, aun cuando me tomo libertades, que algunos encuentran provocadoras, con las reglas. Lo hago con el sentimiento, justificado o no, de conocer reglas que sigo cumpliendo y honrando. Una transgresión siempre debe conocer aquello que está transgrediendo, lo cual torna siempre impura la transgresión, preventivamente comprometida con aquello que transgrede” (p. 63). Ahí se ve el estilo derridiano en su mejor expresión; se sabe lo que se transgrede de forma que el transgresor está comprometido con lo transgredido; y eso lo convierte en

## RESEÑAS

un respetuoso de la gramática que justamente está violentando. El uso de la *a* entonces remite a la *e*. Hay diferencia por la diferencia. Entonces, antes de explicar más, Derrida cuenta su herencia de Husserl de ir a las cosas mismas, la génesis de los objetos matemáticos, de la objetividad y de la ciencia. Su tránsito hacia Merleau-Ponty y la importancia de las lecturas meticulosas que Martial Guérout obligó a hacer a sus estudiantes. Esos dos pensadores lo hicieron respetar la gramática profundamente. De modo que el uso de la letra es gramaticalmente exacto. Después de un largo rodeo por otras cuestiones, afirma Derrida que la naturaleza ama esconderse como si fuera celosa de guardar su secreto. De la misma forma, hay secretos políticos, policía secreta, secreto profesional, secreto en las novelas. La distinción entre público y privado da la pista de la idea de *différance*; no es simplemente que el amigo se oponga al enemigo como diferentes, sino que el amigo es amigo porque difiere de sí al enemigo, remite a ese otro. La idea de un diferimiento que remite al otro es diferencia. Todo texto apunta a otro, como cada proposición expresa otra cosa. Es una aproximación.

Derrida sostiene que no sabemos realmente adónde vamos. Cada vez que escribe algo tiene la impresión de volver al punto de partida, pues se escribe para volver a escribir. Una escritura se expone a otro texto, otra persona, otra palabra y otra lengua. “Todo aparece como lo mismo y lo otro, como algo *nuevo*: similar y distinto, esto es, a la vez nuevo y repetido” (p. 68). Porque mientras pienso que hago esta reseña estoy haciendo otra cosa, para otro lector, en palabras que darán paso a otras. Es reseña y es a la vez otra cosa. Platón remite a Heidegger o a Kant, pues lo que vale para uno vale para el otro. Cuando dice eso, no está diciendo que digan lo mismo; sus problemas empujan a un pensador en la línea de otro y las líneas de cruce se nos pierden. No es una cronología simple como lo pretende la historia de la filosofía de los “académicos normados”. Cuando se dice que todo otro es radicalmente otro, *tout autre est tout autre*, lo que se dice es que en verdad nada se dice del otro; lo que escribe de otro es siempre otra cosa. Y el otro es radicalmente otro de lo que digo. Se escapa siempre, y otro apunta a otro. Que también es *différance*.

Desde *La gramatología* sabemos que formamos parte de marcas institucionales. Si uno dice que es “filósofo”, entonces pertenece a las instituciones filosóficas. Y si dice que es profesor, a las “universitarias”. Pero, ¿qué quiere decir eso en realidad? Que estamos dentro y a la vez no, abriendo paso a nuevas instituciones. Mientras uno da clase está dentro de una institución

pero no institucionalizado pues, desde el momento en que pretende cambiar algo, ya apunta a otra institución. Esa idea de burocracia o marca determina a la persona. Y no se trata de buscar contra instituciones o meta instituciones, sino comprender que uno está atrapado queriendo salir de las instituciones, se está y no se quiere estar. Y esa es la tarea de la filosofía a la que llama Derrida “deconstrucción”: lo que está es a la vez otra cosa. Es como el rechazo de la “fotografía” que fija una imagen en tiempo, pero que difiere en el tiempo y espacio de lo que realmente somos; congela lo que fluye. Plasmar el rostro en la escritura de la foto es querer dar la impresión de algo irreal. La foto del escritor rodeado de libros para que se piense que es un pensador jovial o erudito falsea lo que uno es. Un retrato de autor o de jefe es siempre un rostro de fábrica. Una foto espontánea capta algo, pero no es ciertamente lo que está en la foto, ni su pasado, ni sus dolores, ni su singularidad intencional.

Si se pregunta cuál es la diferencia entre filosofía y literatura, bajo el supuesto de que la literatura no argumenta nada, obviamente hay un error. La literatura es “un discurso organizado que entabla un intercambio con el otro, requiere respuesta del otro, es discursivo y por ende está mediado por una temporalidad. Esta argumentación no se ajusta a las normas de la filosofía, aun suponiendo –y se trata de otro presupuesto– que en el seno de la filosofía hay tan solo un tipo de argumentación” (p. 76). Hegel critica a Kant que critica a... y cada uno argumenta de modo ejemplar. ¿Cómo hemos de argumentar? El mito de un método filosófico es un dogma más; lo que interesa es el discurso que apela a otro, espera respuesta, deja pensar y da qué pensar. Los textos filosóficos están plagados de metáforas ellos mismos. Son poéticos. La filosofía es un discurso que tiene su límite; de hecho, se cuestiona a sí misma. La idea del lugar del filósofo o de la filosofía remite a “lugar”, y eso a “acontecimiento”, pues los acontecimientos ocurren en algún lugar. Pero todo lugar ha de ser socavado, desplazado. La filosofía tiene un lugar que consiste en no estar en sí misma. El *double bind* se refiere a una liga que está en otra liga; como el amarre en otro amarre. Uno se toma en serio como filósofo, pero si se toma demasiado en serio y se amarra a ello, entonces no cambia el discurso por otro que lo haga flexible, donde ya no se toma tan en serio, y ese es otro amarre. O sea: Derrida toma en serio la filosofía justo porque no la toma tan al pie de la letra; como quien dice que sabe lo que dijo Platón y se dice platónico. No hay cosa más absurda.

En el libro de *Espectros de Marx* hay una idea sobre el fantasma que parafrasea la del *Manifiesto del partido comunista*; y si se hablaba de que un

## RESEÑAS

fantasma recorre Europa, y Hamlet habla del fantasma de su padre, aunque sin rostro, el fantasma es que la justicia está fuera de quicio o sitio. Literalmente, dice Derrida “Y, según los términos de Hamlet [...] la justicia está *out of join, aus den Fugen*. De ellos surge el debate con Heidegger en su enérgico texto acerca de la sentencia de Anaximandro, donde –con todo– *dike* está del lado de *Fuge*, el empalme, el ajuste, la conjunción. La disyunción, que puede ser el mal es también la condición de la justicia. La deconstrucción es la justicia, en la desproporción entre el otro y yo, entre yo y yo como otro” (p. 78). Idea constante: siempre el otro me rebasa, atropella, va a otra velocidad; nunca está en proporción conmigo. Todos vamos disyuntos y por eso existe el mal. Lo que se deconstruye es la conjunción de uno y otro. Esa vieja idea de amigos, fraternidad, paz perpetua, contrato. La violencia es la marca de una separación donde los goznes están rotos. Sí, uno y otro van, pero el ir juntos está desproporcionado. Uno u otro habrán de chocar irremediamente. Y volviendo al tema del secreto, para que yo diga algo, tematice algo, comunique algo al otro, debo callarme lo no compatible, lo no tematizable. Nunca decimos todo. Por eso hay consenso. Si dijéramos todo, ninguna forma de contrato sería posible. Guardo secretos para poder estar contigo: ésa es la idea. El secreto de los secretos es la muerte, sí; silenciada, indecible, no comunicable, como experiencia de lo inefable que solamente se imagina desde la propia experiencia del secreto. La motivación para hacer todo lo que hacemos descansa en ese secreto, piensa Derrida. Finalmente, presionado por Ferraris, argumenta que la tolerancia es un concepto fanático. El tolerante supone que tiene la verdad respecto del otro al que tolera. No es un concepto democrático, sino autoritario. Todo lo que ocurre nos acontece, queramos o no; azar, casualidad, alteridad acontecen sin que podamos hacer nada al respecto. Por eso, decir “sí” al acontecimiento es un *se debe* como reconocimiento de lo que es más fuerte que uno mismo. Una llamada, un desencuentro, una mujer que se enamora, una ruptura, una muerte. Lo inesperado ahí nos obliga a decir “el se debe” *se debe*. La filosofía de la historia es un performativo que nos dice algo de lo que pasó, y pasa para adelantar lo que será. Pero el acontecimiento no responde a esa lógica. Además, los discursos siempre hacen algo, comandan algo, son performativos. Intentan normar la vida, que excede todo lenguaje. Los nombres propios son intraducibles en la lengua, designan existencias singulares que son la ley pues tras esos nombres hay obras, hechos, procesos, vidas que ocurrieron. Decir “Sócrates” es designar el acontecimiento de su vida, ante el que solamente cabe la reverencia. La firma es el sello del viviente.

Empero, los nombres comunes tienen que ver con la *iterabilidad*, que significa que el nombre de algo apunta a la posibilidad de repetir lo mismo, para nombrar otra cosa que se vuelve a repetir para nombrar otra. Con el nombre designo la misma cosa de otro modo. La nominación apunta a algo que se repite y bajo el mismo nombre es designado de manera diversa cada vez. Por eso todo lo que está por comenzar *está ya comenzado* y la vida re-itera todo (el genio de Freud se deja atisbar).

El libro termina en la segunda parte con las preguntas de Vattimo. Sus perplejidades son dos, solamente dos. La primera indaga, por curiosidad, en el estilo literario de Derrida, al que acusa de poco serio en el sentido clásico de “filósofo”. Derrida no reniega de su amor al estilo, pero tampoco de su rigor. En realidad, todo lo que escribimos todos es metafórico y tiene que ver con la situación. Ahí, desde donde se escribe se abre el estilo poético. La falsa idea de rigor puro supone una abstracción verdaderamente absurda. Dice Derrida: “Tengo preocupaciones que podrían llamarse “estéticas” [...] presto atención a la composición, a la forma: eso no es sólo de origen estético. Ante la singularidad del acontecimiento mundial es necesario que responda de manera singular, con mi firma, a mi modo, no como fetiche estético, sino para asumir una responsabilidad” (p. 140). Es decir, el rigor es que lo que ocurre se exprese por medio del lenguaje singular, y eso demanda un estilo y una construcción donde las metáforas las usamos todos todo el tiempo. Ante la pregunta por la “deconstrucción”, Derrida responde a Vattimo: “Debería haber especificado que cuanto acontece, acontece reconstruyéndose. No soy yo quien deconstruye: lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que le ocurre algo que denomino “deconstrucción”. Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando, descoyuntando, desajustando, y empiezo a darme cuenta de eso [...] hoy en día, el lenguaje no es más una región particular, ocupa la totalidad del espacio, hay una suerte de extensión sin límites de su imperio; y, a la vez, se vuelve escritura, con una invasión de la estructura gráfica de la experiencia [...] no puede escribirse ya una gran maquinaria filosófica” (p. 142). La respuesta es clara: algo se convulsiona sin darnos cuenta, da el salto, aparece como otro, desajustado, descoyuntado, en el mundo; de pronto millones toman las calles y revolucionan Egipto, como la mujer indiferente se da cuenta de que el otro no está, no hay un ante quién de esa indiferencia. Se deconstruye la indiferencia en la diferencia y se rompe el control en la revuelta. Todo es lenguaje; todo es escritura. Toda escritura se escinde ella misma. Porque si la gran

## RESEÑAS

maquinaria filosófica es imposible, lo es porque los sistemas se desarreglan desde sí mismos, gestan su propia anulación. La historia de la filosofía... ¿Qué es eso ahora? Derrida dijo de sí mismo: “toda mi obra es sólo cenizas”.

Hay que leerlo, oponer resistencia, dejarse persuadir disintiendo, y al mismo tiempo, compartiendo; uno es huella, borradura, espacio-tiempo de escrituras, autobiografía en puntos suspensivos, de pronto ceniza. Lápida, inscripción en piedra.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY  
Departamento Académico de Estudios Generales,  
Instituto Tecnológico Autónomo de México



Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal (editores), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, 2008, Madrid, Trotta, 190 pp.

RECEPCIÓN: 19 de noviembre de 2009.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

Sin duda, Benjamin y Heidegger son dos pensadores clave para comprender el desarrollo del pensamiento occidental en el siglo XX. Dos pensadores que, al interpretar su época, propusieron modos distintos, quizás opuestos, de enfrentarla. Se podría decir que cada uno inicia una corriente de pensamiento. Cada uno desde contextos muy diferentes. Heidegger, desde el seno de la academia filosófica, en la discusión que intenta superar el atolladero nietszschiano, el aparente agotamiento de la metafísica occidental, en la búsqueda de un nuevo inicio, retomando lo que considera el modo de pensamiento originario del primer inicio griego. Benjamin, desde un ambiente cosmopolita que rebasa las barreras de la filosofía, en el que se interesa tanto por las manifestaciones culturales más vanguardistas, como por las formas de memoria que intentan recuperar aquello que ha quedado fuera de la historiografía moderna, comprometida con el progreso positivo de las expresiones de la racionalidad dominante.

A pesar de las notables diferencias entre ambos pensadores, tanto en el terreno de la especulación como en el de la política, ambos comparten, sin embargo, algo más que haber sido contemporáneos en una época de crisis: su preocupación por la continuidad de la tradición occidental. Este es justo el aspecto que se aborda en el libro aquí reseñado, desde variadas perspectivas, en seis ensayos de seis reconocidos especialistas españoles (tres dedicados a Benjamin, tres a Heidegger).

¿Qué se entiende, pues, por tradición, en un texto dedicado a dos figuras intelectuales tan disímiles? En principio, solemos vincular el término con la conservación de lo que fue creado por los antepasados con quienes nos

## RESEÑAS

identificamos y cuyos proyectos pretendemos continuar. Pero, evidentemente, dicha conservación implica una transmisión de ciertos contenidos, los cuales han de ser actualizados en los diversos contextos en que se intente aplicarlos. Con ello, el cuestionamiento sobre la tradición no trata sólo de la conservación de lo pasado y heredado, sino del cambio, las transformaciones que ello debe sufrir a favor de su continuidad. Se trata, pues, de enfrentar la tensión constante entre fidelidad e innovación, asumiendo una postura al respecto. Una postura cuyas consecuencias no se limitan a la teoría o a la discusión en las aulas, sino que afecta también la acción política, nuestras relaciones sociales y las creaciones culturales en general.

Desde la introducción, el texto parte del supuesto de que ambos pensadores tuvieron que enfrentarse a una crisis de la tradición occidental, por las más diversas causas –secularización de la cultura, desarrollo del individualismo, separación de las dimensiones moral y política, tecnificación de los sistemas sociales, desarrollo de los sistemas de producción, inmediatez de las gratificaciones, atrofia de la experiencia–, que culminan en la disolución de un sujeto capaz de asimilar los desarrollos de la tradición, con la consecuencia de que los individuos pierden autonomía frente a una creciente arbitrariedad de poderes fácticos que basan su dominio, más que en sus competencias culturales e intelectuales, en sus capacidades de producción y reproducción de los recursos económico-materiales; en su capacidad de hacer valer la tradición en abstracto y no por la vigencia que ella tenga al ser efectivamente vivida.

226

En el ensayo de Gabriel Amengual, “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, el autor aborda el problema siguiendo el desarrollo del concepto de experiencia en Benjamin, desde sus escritos juveniles, hasta los más maduros y representativos. Se analizan las relaciones que el filósofo establece entre el empobrecimiento de la experiencia, la crisis de la metafísica y la religión, la guerra, los desarrollos de la técnica, las transformaciones del mundo perceptivo, la evolución de los modos de transmisión, las nuevas formas de creatividad y el surgimiento de la barbarie.

En el texto de Mateu Cabot, “Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de ‘experiencia’ pensado desde la estética”, se retoman algunos de los conceptos del ensayo anterior, pero esta vez para enfatizar, más que el empobrecimiento de la experiencia a raíz de la ruptura con la tradición, las posibilidades de la experiencia estética para

crear y mantenerla en movimiento. El tema del arte y las modificaciones a las que está sujeto en el uso de técnicas de reproducción es el eje de una discusión que lo enfrenta a la moda, a la degradación de la tradición en patrimonio cultural y a la posible realización de aquellos elementos que permanecen en el pasado como promesas y esperanzas de continuidad.

El ensayo de José A. Zamora, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, aborda la tradición desde la concepción de la historia de Benjamin, la cual se opone a la idea moderna de progreso y es más afín a una perspectiva de tipo apocalíptica. Entendida así, la historia, más que referir a hechos, ha de referir a anhelos no realizados, cuyo reconocimiento agudiza nuestra conciencia de las injusticias y catástrofes. En este tenor, el texto pretende darnos una comprensión de las nociones de tiempo que maneja Benjamin a lo largo de su obra, las cuales oscilan entre las estructuras temporales que la modernidad y el capitalismo introducen en nuestras vidas para acelerar el acontecer de todo tipo de eventos, las reacciones conservadoras ante el progreso y la irrupción de momentos mesiánicos que posibilitan la conciencia de nuestra temporalidad y de la transformación.

Sobre Heidegger, Félix Duque escribe el ensayo “El corazón del ser (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)”, en el que se cuestiona acerca del nihilismo, la posibilidad de reconocerlo en nuestra época y la búsqueda del sentido, en una reflexión que parte del análisis de la noción de lo sagrado en Heidegger y de la influencia decisiva que tuvo Hölderlin en ella. Así, se plantea el problema de la posibilidad de reflexionar sobre un origen indiviso; sobre cómo pensar aquello que no se puede concebir como un ente ni, en nuestra época, a través de la mediación de los dioses, sin caer, tampoco, en lo inefable. La propuesta es un tipo de pensamiento en el que el hombre asume su finitud y su radical distancia respecto al origen, renunciando al dominio en el concepto y abriéndose al decir poético en el que, supuestamente, se manifiesta lo sagrado.

Arturo Leyte, por su parte, es autor del texto “Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía”, en el que se cuestiona, a partir de Heidegger, los supuestos de la conciencia moderna y sus modos de actualidad, basados en una noción de temporalidad continua, potencialmente infinita, que posibilita el conocimiento absoluto en virtud del desarrollo de las ciencias. El pensamiento de Heidegger, en contra, plantea una temporalidad finita, en la que el origen del pensamiento se da en la ruptura más que en la continuidad; en lo negativo, en una especie de desistir al control y dominio característicos de

## RESEÑAS

la conciencia moderna, ante la comprensión del ocultamiento del fundamento en la aparición de cada cosa.

Finalmente, Juan Luis Vermal presenta el texto “Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura. Acerca de Heidegger, el nihilismo y el tiempo”. En él, se intenta mostrar los diferentes sentidos del concepto de ruptura en Heidegger, en relación con el desarrollo de la metafísica y su enfrentamiento al nihilismo. Se habla, entonces, de la ruptura como origen del pensamiento, cuyo olvido imposibilita una auténtica experiencia del devenir; de ruptura como nihilismo que desvaloriza lo aceptado como supremo; de ruptura como superación del sinsentido del nihilismo (y de la metafísica anterior); y de ruptura como componente esencial de nuestra temporalidad finita en oposición a la linealidad e infinitud de la temporalidad metafísica.

La comprensión de la situación actual de la cultura occidental pasa, en gran medida, por el estudio de las dos grandes figuras intelectuales que son el tema de este libro. El texto en cuestión nos muestra un panorama amplio y variado en perspectivas y opiniones bien fundamentadas, sin ser exhaustivo, que nos permite figurarnos la situación y tener un criterio al respecto. Cualquiera que sea el destino de nuestra tradición, hemos de tener una postura al respecto. El libro es una excelente imagen de dos de las más importantes propuestas, formuladas en un período clave de su evolución.

### *Fe de erratas*

En la nota de Dominique de Courcelles, *Sostener la arquitectura del mundo según Ovidio, el poeta-filósofo: crisis del petróleo, crisis del lenguaje* (Estudios 98, otoño 2011, pp. 141-9), en la página 148 nuestra autora afirma de manera parentética: “–no olvidemos que Barack Obama al llegar a la Casa Blanca hizo erigir simbólicamente un busto de Winston Churchill en su oficina–”, como evidencia de la estrecha relación entre el Reino Unido y los Estados Unidos de América.

Sin embargo, en la realidad sucedió todo lo contrario: al llegar a la Casa Blanca, el Presidente Obama quitó el busto de Churchill, personaje admirado por muchos norteamericanos. Así lo precisa el *New York Times* (23-11-2010): “President Barack Obama’s initial signals suggested not much. He removed a Churchill bust from the Oval Office. Then he declined to show up for the 20th anniversary of the fall of the Berlin Wall –the completion of Churchill’s and Roosevelt’s work. He was cool toward Gordon Brown. A July visit to Washington by Brown’s successor, David Cameron, left British officials muttering about a post-Atlantic U.S. president.”

El artículo completo en: <http://www.nytimes.com/2010/11/23/opinion/23iht-edcohen.html?scp=3&sq=Churchill%20Obama%20bust&st=cse>

Agradecemos la precisión a nuestro compañero del Departamento Académico de Administración, John Bradford McBride Pitts.