

©ITAM Derechos Reservados.

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

116

PRIMAVERA 2016



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- 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.
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.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.

Corrección de estilo: Javier Dávila

Diseño de la portada: Nohemí Sánchez

Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, 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

DOSSIER	
Tradición y humanismo	9
LÍNEAS DE DERIVACIÓN EN OCCIDENTE: DE LA TRADICIÓN A LAS AMÉRICAS <i>Bainard Cowan</i>	15
EXPLICACIONES HISTÓRICO-CULTURALES A LA LUZ DE LAS DIFERENCIAS ENTRE AMÉRICA LATINA Y ESTADOS UNIDOS <i>Valeria Zepeda Trejo</i>	31
¿QUÉ ES LA TRADICIÓN OCCIDENTAL? EL CASO DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO <i>Joshua Parens</i>	39
CONSIDERACIONES SOBRE LAS RAÍCES DE LA CRISIS ACTUAL DE LA CULTURA OCCIDENTAL <i>Roberto Zocco</i>	53
REFLEXIONES SOBRE EL ASPECTO DINÁMICO DE LA TRADICIÓN EN LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL <i>Alexandra Wilhelmsen</i>	61
“LA TRADICIÓN EN LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL”. COMENTARIOS AL TRABAJO DE ALEXANDRA WILHELMSSEN <i>Antonio Díez Quesada</i>	81

INDICE

FUKÚ Y EL LEGADO POSCOLONIAL DE OCCIDENTE EN LA MARAVILLOSA VIDA BREVE DE ÓSCAR WAO <i>José Espericueta</i>	87
COMENTARIO AL TEXTO DE JOSÉ ESPERICUETA: “FUKÚ AND THE POST-COLONIAL LEGACY OF THE WEST IN THE BRIEF WOUNDROUS LIFE OF OSCAR WAO” <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	101
IRREVERENTE REVERENCIA: UNA APROXIMACIÓN A LA CULTURA OCCIDENTAL A TRAVÉS DEL CUENTO “EL CAPELLÁN DE MONJAS” DE CHAUCER <i>Gregory Roper</i>	113
“NOVA ET VETERA” COMO REVERENCIA IRREVERENTE: RESPUESTA A GREGORY ROPER <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	129
DIÁLOGO DE POETAS <i>Mónica González Velázquez</i>	139
CREACIÓN <i>Erick De Kerpel</i>	145

NOTAS

COMENTARIOS Y REFLEXIONES SOBRE
LOS CURSOS DE MÉXICO
María Julia Sierra Moncayo 153

LA RELACIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS
LEIBNIZIANOS DE LIBERTAD Y CREACIÓN
Alfredo Gerardo Martínez Ojeda 165

TRASPASAR LOS LÍMITES DE LA MUERTE:
EL AMOR EN GABRIEL MARCEL
Y VIKTOR FRANKL
Sandra Ruiz Gros 175

RESEÑAS

MARÍA LUISA PÉREZ BERNARDO (COMP.),
*De siglo a siglo (1896-1901). Crónicas periodísticas
de Emilia Pardo Bazán, Blanca Gimeno-Escudero* 191

ROGELIO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ,
*Presidencialismo y hombres fuertes en México.
La sucesión presidencial de 1958,*
Francisco Alejandro González Franco 193

A. VALDECANTOS, *La excepción permanente.
O la construcción totalitaria del tiempo,*
Fabio Vélez Bertomeu 197

©ITAM Derechos Reservados.

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

DOSSIER

TRADICIÓN Y HUMANISMO

RESUMEN: La realidad y el concepto de tradición, que surgió en el campo jurídico y que fue ampliando paulatinamente su campo de significación, ha llegado a convertirse en un fenómeno humano primordial que consiste en “la transmisión de bienes culturales abstractos a través de los tiempos”, cuya finalidad es “unir la serie de generaciones y mantener la continuidad entre pasado y presente”. Dado que la tradición no solamente se ha conservado, sino también cuestionado y criticado al paso del tiempo, ha llegado a ser un problema hermenéutico, filosófico y científico. De ahí que Josef Pieper la defina como la transmisión y asimilación de un vasto patrimonio de cosas ya pensadas.

Por ello, en las siguientes contribuciones, cinco por parte de profesores de la Universidad de Dallas y cinco por parte de profesores del Departamento Académico de Estudios Generales (ITAM), se profundiza en la temática de la tradición desde la historia, el arte y la cultura (Wilhelmsen y Díez), desde la literatura (Roper, Espericueta y Orozco), desde la filosofía, el derecho y la cultura (Cowan y Zepeda), desde la filosofía y la teología (Parens, Zocco y Gutiérrez), subrayando siempre y de muy diversas maneras que la tradición es un concepto dinámico, abierto, creativo, que al tiempo que nos asienta sobre el terreno firme de las generaciones anteriores, nos abre siempre nuevas posibilidades de realización.



TRADITION AND HUMANISM

ABSTRACT: The reality and the idea of tradition, which emerged from the judicial field and slowly extended its significance, has now become an important human phenomenon consisting of “the transmission of abstract cultural treasures throughout time” in order to fulfill its goal of “uniting all generations and maintaining the continuity between past and present.” Given that tradition has not only been preserved, but also has been questioned and criticized over the years, it has become a hermeneutic, philosophical, and scientific problem. Hence, Josef Pieper defines it as the transmission and assimilation of a vast heritage of past thoughts.

DOSSIER

Therefore, we plan to analyze tradition in-depth with the following contributions from five professors from the University of Dallas and five from the professors of the Academic Department of General Studies (ITAM): from the point of view of History, Art, Culture (Wilhelmsen and Díez), from Literature (Roper, Espericueta, and Orozco), Philosophy, Law, Culture (Cowan and Zepeda), and finally, from Philosophy and Theology (Parens, Zocco, and Gutiérrez). In this analysis, we will continuously showcase through various ways how tradition is a dynamic concept, open, creative, and how it helps us to relate to previous generations' thoughts and opens new ways to fulfillment.

PALABRAS CLAVE: tradición, humanismo, crisis de la cultura occidental, Junot Díaz, Geoffrey Chaucer.

KEY WORDS: tradition, humanism, Western culture crisis, Junot Díaz, Geoffrey Chaucer.

Introducción

Del 17 al 19 de agosto de 2015 se llevó a cabo en el ITAM, campus Río Hondo, la *Conferencia internacional sobre tradición y humanismo*, evento académico en el que participaron miembros de diferentes facultades de la Universidad de Dallas (UD) y el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, con el propósito de indagar sobre el carácter de la tradición occidental, sus límites y posibilidades.

El método de trabajo consistió en que los profesores de la Universidad de Dallas enviaron un ensayo escrito que se encomendó a un profesor de Estudios Generales para que lo estudiara y preparara un comentario a modo de respuesta. Los profesores que participaron en la asignación de los trabajos fueron los siguientes:

Universidad de Dallas. Ponente:	ITAM, Departamento de Estudios Generales. Comentador:
Bainard Cowan (Cowan Chair and Braniff Graduate School) Con el tema: <i>Lineas de derivación en Occidente: De la tradición a las Américas</i> (<i>Lines of Derivation in the West: From Tradition to the Americas</i>).	Valeria Zepeda (Profesora de tiempo completo)
Joshua Parens (Philosophy Department faculty member, Graduate director and Braniff dean) Con el tema: <i>¿Qué es la tradición occidental? El caso del pensamiento islámico</i> (<i>What is the Western Tradition? The Case of Islamic Thought</i>).	Roberto Zocco (Profesor de tiempo completo)
Alexandra Wilhelmsen (Modern Languages and Literatures) Con el tema: <i>Reflexiones sobre el aspecto dinámico de la tradición en la civilización occidental</i> (<i>Reflections on the Dynamic Aspect of Tradition in Western Civilization</i>).	Antonio Díez Quesada (Profesor de tiempo completo)
José Espericueta (Modern Languages and Literatures) Con el tema: <i>Fukú y el legado poscolonial de occidente en "La maravillosa vida breve de Óscar Wao"</i> (<i>"The brief wondrous life of Oscar Wao"</i>). <i>Fukú and the Post-Colonial Legacy of the West in The Brief Wondrous Life of Oscar Wao</i> .	José Manuel Orozco (Profesor de tiempo completo)
Gregory Roper (Chair of English Department) Con el tema: <i>Irreverente reverencia: Una aproximación a la cultura occidental a través del cuento "El capellán de monjas" de Chaucer</i> (<i>"Irreverent Reverence: An Approach to Western Culture through Chaucer"</i>).	Carlos Gutiérrez (Profesor de medio tiempo)

DOSSIER

El Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y la Universidad de Dallas han encontrado en sus respectivas misiones y visiones educativas algo en común: formar en la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo integral y la capacite para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo a partir de una trayectoria histórica. Para ello es necesario un conjunto de áreas específicas constituido por lo que podría seguirse llamando “humanidades”: historia, literatura, arte, educación, religión y filosofía. Y todas estas áreas tienen que ver, de una manera u otra, con la tradición.

Agradezco la ayuda que recibimos del doctor Rosemann, decano de la Facultad de Filosofía, y del doctor Espericueta, de la Universidad de Dallas, para la preparación del encuentro. También agradecemos la traducción de las ponencias, que estuvo a cargo del Dr. Carlos Gutiérrez Lozano.

El dossier que sigue está formado por los textos de estas reflexiones interuniversitarias, con el propósito de que los conozca un público más amplio. El doctor Rosemann preparó una aguda reflexión cuyo título en inglés es *Traditions in Formation and Transformation: An International Conference*, que determinó la finalidad del encuentro y que ofrecemos aquí en versión española, a modo de introducción.

CARLOS J. MCCADDEN M.

Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales

Conferencia internacional sobre tradición y humanismo*

El trabajo de estudiosos como Yves Congar, Alasdair MacIntyre, Josef Pieper y Edward Shils ha llamado la atención sobre la importancia fundamental de la tradición en todos los aspectos de la civilización. ¿Cómo nacen las tradiciones? ¿Cómo se desarrollan e interactúan unas con otras? Esta cuestión es de gran relevancia en la misión educativa de la Universidad de Dallas y del Instituto Tecnológico Autónomo de México.

El plan de estudios de la Universidad de Dallas, con su investigación sobre la manera en que Aristóteles responde a Platón, el cristianismo nace del judaísmo, Virgilio retoma a Homero, Tomás de Aquino sintetiza a Agustín y Aristóteles, los fundadores encuentran inspiración de los clásicos —por mencionar algunos ejemplos—, está formado en torno a la noción de tradición. El Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM tiene un plan de estudios muy similar. México forma parte de la tradición occidental; pero el encuentro del imperio español con los pueblos indígenas de la región dio origen a una cultura distinta, cuya dinámica se resume a menudo con el término *mestizaje*. Por ello, el plan de estudios del Departamento de Estudios Generales culmina en la investigación de temas relevantes del México contemporáneo. El objetivo de la Conferencia es poner en diálogo estas dos tradiciones educativas, con sus semejanzas y diferencias, y examinar los mecanismos de la tradición misma.

PHILIPP ROSEMANN

Jefe del Departamento de Filosofía, Universidad de Dallas

*Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LÍNEAS DE DERIVACIÓN EN OCCIDENTE: DE LA TRADICIÓN A LAS AMÉRICAS*

*Bainard Cowan***

En años recientes, en estudios importantes se han explorado los patrones que unen y los que diferencian las literaturas de Latinoamérica y Estados Unidos.¹ Detrás de estas excelentes investigaciones, sin embargo, se perciben grandes diferencias sin resolver, en particular, la diferencia fundamental y demasiado obvia de la orientación en las dos culturas. Esta diferencia de ninguna manera vuelve imposible la comunicación entre estas dos importantes regiones del mundo, como si una fuera de Marte y la otra de Venus; pero impide la comprensión. ¿Cómo se supera esta barrera si no podemos reconocerla o no sabemos cómo nombrarla?

Sobre este tema, el trabajo de Richard Morse, que apareció lenta pero recurrentemente entre la década de 1960 y la de 1990, ha sido saludable. Latinoamericanista de Columbia, Yale, Stanford y el Wilson Center que estudió en Princeton con el poeta Allen Tate y el crítico R.P. Blackmur, Morse aportó sus amplios conocimientos de la historia de Europa para ocuparse del Nuevo Mundo e insistió en que “Latinoamérica está sujeta a imperativos especiales como vástago de la Europa ibérica católica pos-medieval que nunca experimentó la reforma protestante”.²

* Traducción: Carlos Gutiérrez Lozano.

** Cowan Chair and Braniff Graduate School, Universidad de Dallas.

¹ Además de Lois Parkinson Zamora, algunas de cuyas obras examino aquí, es notable la erudición de Wendy Faris, Doris Sommer, Vera Kutzinki, Earl Fitz y Deborah Cohn. En el gran campo de la cultura comparativa que abarca al continente americano, además del trabajo de Morse solo conozco la obra de Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 1987, Barcelona, Planeta, y Claudio Véliz, *The New World of the gothic fox*, 1994, Berkeley, University of California Press.

² “The heritage of Latin America”, en Louis Hartz (comp.), *The founding of new societies*, 1964, Nueva York, Harcourt, pp. 172-3. Las referencias posteriores a esta obra están dadas en

Uno de los rasgos de la civilización latinoamericana que Morse menciona repetidamente es “la aceptación de un orden del mundo diverso y poco manejable” (p. 134). En general, ve a la clase criolla de los periodos colonial tardío y nacional temprano como la que organiza, aunque solo semiconscientemente, las predilecciones culturales de Latinoamérica: “su preocupación medieval católica por la jerarquía, por el honor y la lealtad personal, por la retórica, por la casuística, por la expresividad, por la totalidad de las cosas” (p. 137). Antes que ver la ley como reglas herméticas de un complejo juego que determina los derechos y límites de todos los jugadores, la preocupación latinoamericana por la ley tiende expresarse en principios amplios, que reflejan su relación cercana con la filosofía escolástica de los influyentes escritos de Francisco Suárez y la escuela de Salamanca. Este énfasis comenzó pronto: las leyes de las Indias —señala Morse— han sido llamadas “el código más completo y humanitario que haya ideado una potencia colonial” (p. 143), y enseguida agrega el necesario calificativo de que “pocos negarían, sin embargo, que su reforzamiento fue muy esperado” y observa que “a la inclinación innata de los latinoamericanos por la ley natural corresponde una actitud más casual hacia la ley hecha por el hombre” (p. 175).

16

De regreso a Suárez, Morse encuentra en su famoso *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* “ciertas suposiciones sobre el hombre político y ciertos dilemas políticos que impregnan la vida política hispánica hasta hoy” (p. 154), y los enumera:

- (1) La ley natural se distingue claramente de la conciencia [...]
- (2) El poder soberano se origina con la colectividad de hombres [...]
Dios [...] creó [el poder civil] como una propiedad que emana de

el texto entre paréntesis. El ensayo apareció revisado en Morse, *New World soundings: Culture and ideology in the Americas*, 1990, Baltimore, Johns Hopkins University Press. Morse trató extensamente sobre la historia y el carácter de los antecedentes de Latinoamérica en *El espejo de Próspero: Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, 1982, México, Siglo XXI. Un desarrollo ulterior de su pensamiento sobre la civilización latinoamericana se aprecia en su ensayo “Notes on fresh ideology”, *Estudios Avanzados*, vol. 2, núm. 2 (agosto de 1988), pp. 14-43, <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n2/v2n2a05.pdf>>.

la naturaleza, de modo que ninguna sociedad careciera del poder necesario para su preservación. [Muchos] de los indios precolombinos [por ejemplo] no eran salvajes, sino que vivían en sociedades ordenadas por la ley natural.

- (3) El pueblo no delega sino aliena [su] soberanía a su príncipe [...] y le confiere el poder sin condiciones (*simpliciter*). [p. 154]

Los primeros dos puntos fueron tomados fielmente de Tomás de Aquino, y el tercero adapta las ideas tomistas de soberanía a las preocupaciones monárquicas del siglo XVII.³ Tomás de Aquino distingue claramente entre la ley natural y la ley divina o eterna, hacia la cual toda criatura posee también ciertas inclinaciones. Por naturaleza, una persona posee conocimiento de los primeros principios de la ley natural. Más allá de estos se requiere la ley humana. Ahora bien, una ley humana que esté en desacuerdo con la ley natural no tiene fuerza de ley.⁴ Morse ve que Suárez ofrece una “elaborada formulación teórica de los ideales y de muchas realidades sociológicas del estado patrimonial español” (p. 155) y agrega que “de alguna manera la filosofía política de santo Tomás de Aquino fue más relevante para la España del siglo XVI y su imperio de ultramar que para la Europa feudal del siglo XIII” (pp. 155-6).

En su examen de la ley y el Estado, Suárez recalca las ideas de Tomás de Aquino. Un principio central del pensamiento sociopolítico tomista, según Ernst Troeltsch, es la convicción de que “la unidad social es arquitectónica, que deriva de la fe en el gran *corpus mysticum* y no de las definiciones racionalistas de propósito y estrategia en diversos momentos de la historia” (p. 156). Morse sigue a Troeltsch y afirma que “la imagen de la ciudad Estado aristotélica influyó en Tomás de Aquino más que la vida constitucional de su propio tiempo [...] Es la ciudad lo que Tomás

³Sobre las condiciones actuales, Morse observa que “los pueblos latinoamericanos aún aparecen dispuestos a alienar antes que a delegar el poder a sus líderes escogidos o aceptados, en el espíritu aprobado desde hace mucho por el pensamiento hispano-tomista del siglo XVI. La gente conserva un sentido fijo de igualdad, de justicia natural y de sensibilidad a los abusos del poder alienado” (173).

⁴*Summa Theologica* I, 2, 90ss. Véase Leo Strauss, “On natural law”, *Studies in Platonic political philosophy*, 1983, Chicago, University of Chicago Press, p. 142.

BAINARD COWAN

de Aquino toma en cuenta. En su opinión, el hombre es naturalmente un habitante de la ciudad” (pp. 156-7).⁵

A partir de estas generalizaciones, Morse considera que Latinoamérica haría mejor “si establece relaciones —económicas, políticas, culturales— con todas las naciones del mundo, particularmente con las no occidentales. Informadas por las tradiciones del universalismo católico, responderán en esas direcciones con mayor facilidad y comprensión que Estados Unidos” (p. 176). Su universalismo descansa sobre un fundamento de fe implícita en el orden natural, que Morse encuentra que en Latinoamérica aún se vislumbra, “más grande que la comunidad humana” (p. 172).

El fragmento puritano

El poder evocativo del ensayo de Morse deriva del contraste ocasional que hace con el carácter de la vida comunal en los Estados Unidos. Para transmitir las “suposiciones políticas y psicológicas que caracterizan a las sociedades protestantes”, Morse cita un pasaje memorable de la *Carta abierta a la nobleza cristiana* de Martín Lutero.

18

Si un pequeño grupo de piadosos laicos cristianos fueran hechos prisioneros y abandonados en el desierto sin que hubiera entre ellos un sacerdote consagrado por un obispo, y si allí en el desierto están de acuerdo en escoger a uno de ellos, casado o soltero, y le encargaran el oficio de bautizar, decir misa, absolver y predicar, tal hombre sería tan verdadero sacerdote como si todos los obispos y papas lo hubieran consagrado.⁶

⁵ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912); *The social teaching of the Christian churches*, 1931, Nueva York, Macmillan, trad. al inglés de Olive Wyon, vol. I, pp. 314 y 318.

⁶ “Selected works of Martin Luther”, en <<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html#sw-nobility>>. Debe subrayarse la importancia de este escrito aparentemente ocasional en el corpus de Lutero. En la introducción a la *Carta abierta*, el traductor Charles M. Jacobs observa: “para el historiador general, que está más preocupado con los aspectos prácticos que con los teóricos o teológicos de la Reforma, la *Carta abierta* es sin lugar a dudas la mayor obra de Lutero. [La carta] revela, como ninguna otra obra del tiempo de la Reforma, lo que había en la mente de los hombres y la variedad de motivos que los llevaron a adoptar la causa protestante”.

Morse no subraya el contenido doctrinal de este pasaje, sino la manera en que imagina al mundo. Dirige nuestra atención a la consideración de Lutero de “una tierra inhabitada o habitada por paganos” como “un desierto”, una tierra de nadie fuera de los límites de la sociedad, la civilización y la Iglesia” (p. 152). El mundo de Lutero, y por tanto el mundo protestante, está “compuesto no de *una sociedad muy diferenciada* para la cual ciertas formas, actos y ceremonias comunes son una fuerza vinculante necesaria, sino de una *multitud de sociedades sin relación*, cada cual una congregación de personas similares [...] ordenada por los términos declarativos de un pacto más bien que por el apego a símbolos comunes” (p. 152).

Los contrastes que Morse esboza aquí son cruciales para entender las diferencias entre la mentalidad angloamericana y la iberoamericana. Como afirma sobre su método, “estamos interesados en identificar una profunda matriz de ideas y actitudes” (p. 153). Considera a Lutero y Suárez no como autoridades fundadoras de estas matrices, sino como prominentes ejemplos tempranos. Los hábitos mentales se arraigan a través de los hábitos sociales y las maneras de imaginar, incluso ante la pérdida de la fe en los principios que originalmente impulsaron esas estructuras.

Morse termina su fecundo ensayo observando que “una civilización protestante puede desarrollar sus energías infinitamente en un desierto, como hizo Estados Unidos. Una civilización católica se estanca cuando no está en contacto vital con las tribus y culturas de la humanidad” (p. 177).

Ley natural y ley contractual

Estas ideas contrastantes del orden social están todavía más profundamente enraizadas en ideas contrastantes de la naturaleza. Cuando Morse evalúa la situación actual desde su punto de vista en 1964, encuentra que en Latinoamérica “la vieja tradición de la ‘ley natural’ no se ha atrofiado como en Estados Unidos” (p. 172). Me gustaría ahora esbozar algunas de las implicaciones de la ley natural para una sociedad y sus ideas de la naturaleza, antes de pasar a mi último punto, que es estético.

BAINARD COWAN

La mejor prueba de que en el pensamiento de Aristóteles hay una idea de ley natural está en su *Retórica*, donde el filósofo señala que, aparte de las leyes “particulares” que cada pueblo ha establecido, hay una ley “común” que es conforme a la naturaleza, y pone un ejemplo tomado de la tragedia de Sófocles, *Antígona*:

Común, en cambio, es la [ley] conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo [...] comúnmente [considerado como] justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, como, por ejemplo, se muestra en la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque es justo por naturaleza.⁷

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que “lo que es naturalmente justo” tiene “la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no”.⁸

El cristianismo mostró pronto cierto sentido de la ley natural. San Pablo dice en su carta a los Romanos: “Cuando los paganos, que no tienen la Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, ellos son ley para sí mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otros los disculpa” (Rom. 2, 14-15).

Debemos señalar, sin embargo, el primer registro definitivo de una importante división. San Agustín de Hipona igualó la ley natural con el estado *prelapsario* (antes de la caída) del hombre, el cual se perdió o se dañó irremediamente por el pecado. Como tal, Agustín consideró que una vida conforme a la naturaleza ya no era posible. Los hombres necesitaban ahora buscar la salvación a través de la ley divina y de la gracia de Cristo Jesús.

Sin embargo, santo Tomás restaura el concepto de prominencia, afirmando la ley natural como la participación de la creatura racional en

⁷ *Retórica* 1373b4-18; véase Sófocles, *Antígona*, 450-57, para el pasaje relevante. Para el siguiente repaso de la ley natural en la historia me apoyo en el esquema de Strauss en “On natural law”.

⁸ *Ética a Nicómaco* 1134b18-20.

la ley eterna.⁹ Además, enseña que toda ley humana o positiva debe ser juzgada por su conformidad con la ley natural y que la ley humana que esté en desacuerdo con la ley natural no tiene fuerza de ley.¹⁰ Una ley injusta no es ley, en el sentido pleno de la palabra, sino que conserva la “apariencia” de ley en la medida que es debidamente constituida y aplicada de la misma manera que una ley justa, pero en sí misma no es sino una “perversión de la ley”.¹¹

En el siglo XVI, Suárez y la escuela de Salamanca postularon una filosofía de la ley natural, y en la Europa del siglo XVII, la visión teológica medieval comenzó a desmoronarse por la intensa crítica. Tomás Hobbes encontró una teoría contractualista de positivismo legal basada en lo que todo hombre estaría de acuerdo, y afirmó que los hombres se unen en sociedad solamente con el propósito de “salir de la miserable condición de guerra, la cual es consecuencia inevitable [...] de las pasiones naturales del hombre, cuando no hay poder visible que los conserve en el temor”. Por ello, señala Leo Strauss, “Hobbes razona la ley natural desde el fin más bajo (la autoconservación) antes que del fin más alto”.¹² La sociabilidad ya no es, pues, considerada natural, sino que se toma exclusivamente como una expresión del impulso de conservación. La doctrina poslapsariana del mundo humano del protestantismo encuentra afinidades en la teoría contractualista de la sociedad, mientras que Latinoamérica permanece comprometida con la visión anterior.

El contraste visto de cerca: dos visiones de la imagen

Necesariamente, la idea de la naturaleza permea una sociedad e influye en la teoría de la imagen de cada cultura, pues se manifiesta en la preponderancia de sus medios visuales y verbales. No propongo la visión irreal de una sociedad regida por ideas, sino más bien que hay que ver estas ideas como clarificaciones de creencias ya profundamente arraigadas.

⁹ *Summa Theologica* (en adelante *S.T.*) I-II, qq. 90-106, esp. q. 91, a. 2.

¹⁰ *S.T.*, I, 2, qq. 90ss.

¹¹ *S.T.*, q. 95, a. 2.

¹² “On natural law”, p. 144.

Como modelo teórico mínimo, puede decirse que una imagen tiene una presencia física, un significado y un efecto. Todas las imágenes son espacios disputados en una cultura, lo mismo que su estatus en relación de unas con otras. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica protagonizaron algunas de las más intensas luchas por las imágenes de la historia de Occidente, y dado que ocurrieron al mismo tiempo que la conquista y colonización de América, las diferentes posturas hacia las imágenes tuvieron un papel enorme en la formación de las comunidades europeas expatriadas en el nuevo territorio.

Un argumento en este mismo tenor constituye la primera premisa del importante estudio de Lois Parkinson Zamora, *The inordinate eye*.¹³ Su revisión de la teoría del signo de la época de la conquista muestra que en la enseñanza católica y en las directivas misionales se insistía en que la imagen “existe *no* para encarnar a Dios, sino más bien para facilitar la llamada del creyente a Dios” (p. 20). Más específicamente, la imagen religiosa es “un índice que apunta a la verdad, no una vasija que contiene la verdad [está] destinada a conducir al creyente a otra parte, no para traer al espíritu al contacto físico real con el espectador” (pp. 20-21). Con estas formulaciones se defendía el uso de las imágenes en el culto de los ataques lanzados por la naciente fe protestante.

22

Es una ironía histórica que al mismo tiempo que la Iglesia era acusada de culto idolátrico por los nuevos grupos protestantes, los misioneros españoles en el Nuevo Mundo encontraban y suprimían, a veces violentamente, pueblos que creían en la fusión de la imagen física y el poder de Dios. Lo que esta presión de direcciones opuestas significó para la Iglesia española en América fue que en sus encuentros con los pueblos indígenas, cuando estos pioneros trataron de combatir no solo la visión pagana de la imagen, sino también la crítica protestante de sus propias visiones, reafirmaban y perfeccionaban también —como explica Parkinson Zamora— su comprensión del genuino valor espiritual de la imagen. Además, como muestra la autora, el poder polivalente de la imagen estaba entretejido en la textura del arte barroco americano, y al colorear la

¹³ *The inordinate eye: New World baroque and Latin American fiction*, 2006, Chicago, University of Chicago Press. Las referencias a este libro se dan entre paréntesis en el texto.

visión del mundo de Hispanoamérica, ayudó a formar las sensibilidades de muchos de los más distinguidos autores latinoamericanos modernos.

Parkinson Zamora demuestra brillantemente que un antiguo conjunto de actitudes hacia la imagen —una dialéctica de aceptación y desconfianza— ayudó a formar la mentalidad occidental y alcanzó su máxima fuerza exactamente al tiempo de la conquista. Aquí vemos promulgado en otro campo la contienda entre la aceptación aristotélica de la validez racional de las entidades de este mundo y una visión del mundo más escéptica, crítica, funcionalista. Como antes, la esencial manzana de la discordia es la concepción de la naturaleza.

Cuando se compara por su semiología, Parkinson Zamora sostiene que la Reforma protestante fue agustiniana o platónica, ya que, siguiendo a Agustín, los calvinistas vieron progreso en la sabiduría que implica el “movimiento de la mente del mundo hacia Dios” (p. 35). En cambio, “la Contrarreforma fue tomista y aristotélica” (p. 26), puesto que mantenía que la naturaleza, habiendo sido creada por Dios, tiene una estructura racional. Santo Tomás argumenta que “el cristiano podría descubrir a Dios en el cuerpo, los sentidos y el mundo físico” (p. 27) y, siguiendo a Aristóteles, que la imagen es captada por el intelecto “no como un estímulo pasajero, sino como una base duradera”.¹⁴ En esto, santo Tomás sigue a Aristóteles, quien insiste en que el conocimiento siempre lleva el sello de las percepciones a través de las cuales se adquirió. Como afirmó el Concilio de Trento, la divinidad es categóricamente invisible “para los ojos del cuerpo” (p. 30), pero es la “actividad de visualizar la divinidad” la que llega a tomar una importancia clave en la idea del culto de la Contrarreforma.

Me apresuro a aclarar que Parkinson Zamora en ninguna parte se refiere a la obra de Morse y que la forma en que cada quien establece la división entre norte y sur es muy diferente. Sin embargo, hay considerables acuerdos, por supuesto. Lo que me atrae del trabajo de esta autora es la gran fuerza explicativa con que aborda las actitudes culturales, tanto en el arte como en las organizaciones sociales, que normalmente se dan por sentado tanto en el mundo anglosajón como en el

¹⁴ Citado en Parkinson Zamora, *op. cit.*, p. 29.

BAINARD COWAN

hispanoamericano. Dado que una cultura está firmemente arraigada en su propia cosmovisión, es difícil investigar sus propios supuestos fundamentales con el enfoque adecuado.

Al examinar la importancia de la imagen en la cultura occidental, la historiadora del arte Margaret R. Miles caracteriza el renacimiento de Aristóteles en Europa:

La idea [de Aristóteles] de que las imágenes formadas por la percepción son una parte irreductible de todo pensamiento fue aplicada al saber teológico. Tomás de Aquino dijo que la teología requiere el continuo uso de imágenes. Santo Tomás, como Aristóteles, corrigió la tendencia del platonismo popular a considerar los objetos sensibles como el primer paso hacia el saber, pues hay que dejarlo atrás lo antes posible, e insistieron en la permanente función mediadora de las imágenes.¹⁵

Esta comprensión de la imagen fue fundamento para los franciscanos y los dominicos, y para las meditaciones de sus padres, Buenaventura y Tomás de Aquino, ambos maestros de la Universidad de París cuando las obras de Aristóteles comenzaban a difundirse en Occidente. Las dos órdenes llegaron a Nueva España en los primeros años de la década de 1520, mientras que los jesuitas arribaron en 1572, propagando los *Ejercicios espirituales* de su fundador Ignacio de Loyola, con su insistencia en el poder de visualización de las imágenes para enfocar la contemplación espiritual. Estos momentos pueden contrastarse con la llegada de los separatistas y puritanos ingleses a Massachusetts en 1620 y 1630, y su rechazo de las imágenes por miedo a la idolatría.

Parkinson Zamora parte de las iglesias fuertemente puritanas de Nueva Inglaterra, que evitaban todas las imágenes para prevenir la idolatría, y ve en la experiencia norteamericana pruebas sólidas de “que se privilegiaba la aprehensión intelectual sobre la experiencia física de los sentidos y de los textos sobre las imágenes”. Así, “la experiencia sensorial, incluyendo la percepción de imágenes visuales, [se pensó para] impedir [...] el saber espiritual porque distraía al creyente de la

¹⁵ *Image as insight: Visual understanding in Western Christianity and secular culture*, 1985, Boston, Beacon, pp. 142-3.

aprehensión mental de la verdad metafísica [...] El ojo puritano estaba disciplinado para mirar adentro y arriba, no a los fenómenos físicos, por bellos que fueran” (p. 35). Con esta disciplina, pensaban que se alineaban con la ciudad de Dios de Agustín, una noción que se apoya en Platón y en las formas invisibles como el camino de la verdadera visión. La ciudad de Dios es una presencia invisible en la Tierra, pero no está encarnada en ninguna entidad terrestre, sino que existe en la comunión de las almas de todos aquellos que aman a Dios. Esta ciudad contrasta con la ciudad del hombre, la anticomunidad de quienes se definen por el amor a sí mismos.

En el siglo XVI, Juan Calvino ensanchó esta división agustiniana al otorgar la primacía a la caída en cualquier consideración de lo humano, un énfasis que ya se percibía con intensidad en Agustín. Para él, y tanto más para Calvino, la naturaleza después de la caída está tan dañada que no puede ser vista con ninguna autoridad en relación con el bien. Como Parkinson Zamora señala, “para los calvinistas, ganar sabiduría consiste en que la mente se *aleje* del mundo para acercarse a Dios” (p. 37). Este movimiento se facilita por medio de la Biblia, un texto escrito, ya que escribir es usar signos visibles de forma meramente instrumental para transmitir ideas. Por tanto, “la disponibilidad de impresos de teología fue crucial para la Reforma protestante, la cual descartó las ideas sobre las imágenes de Tomás y de Loyola en favor de las ideas sobre la escritura de Lutero y Calvino” (p. 37). En esta misma línea de pensamiento, Parkinson Zamora hace una observación trascendental: lo que pasó cuando la imagen fue despojada de su capacidad para “animar la experiencia sensorial o emocional de lo divino” fue una “naciente ideología protestante de la autonomía espiritual, es decir, la relación individualizada y vertical con Dios que no tolera la participación comunitaria requerida por las formas de atención visuales” (p. 37).

En el mundo del Atlántico Norte, desde los tiempos de los puritanos la respuesta al conflicto cultural ha sido apartarse de cualquier modo de vida y pensamiento cuando se detectan fallas radicales en sus premisas, para surgir más libres y más puros, aunque también culturalmente más pobres y más reducidos, de modo que la única manera de continuar

BAINARD COWAN

es reducirse aún más en el yo. Esto se ve en el rechazo de Emerson de la doctrina a favor de la “autosuficiencia” o en el alejamiento de Whitman de la diversificación, con el fin de “eliminar al intermediario”, para volverse hacia un modo más libre de articulación. Una importante corriente de la poesía estadounidense modernista han sido los estilos minimalistas de Wallace Stevens y William Carlos Williams, dos formas diferentes de tener menos para trabajar: Williams escribía sin ideas, tan sencillamente como fuera posible, y Stevens estaba dispuesto a dejar las cosas comentadas solo oscuramente en experimentos poéticos que implican el menor elemento de diferencia, un pájaro en la nieve o un frasco sobre una colina. El minimalismo ha ejercido una fuerte influencia en el estilo de la poesía, la ficción y el arte de Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial.

El estado de la imagen hoy

26 | En una ironía que sus antepasados puritanos no pudieron haber previsto, Estados Unidos es ahora el mayor exportador de imágenes del mundo y, por ello, domina la orientación cultural hacia la imagen. Se dice que los medios electrónicos no conocen fronteras nacionales y propagan entusiasmos por el mundo entero con gran rapidez. Por ejemplo, en Ciudad de México se han llevado a cabo exuberantes festivales de zombis. Es cierto que las celebraciones callejeras tienen una mayor capacidad de ritualizar las imágenes sociales, lo que les añade significado. No obstante, tomo la figura del zombi como un retorno extraordinario de las imágenes en un mundo en el que tenían prohibido llevar una vida propia.

El zombi es una imagen que llegó a Estados Unidos de orígenes africanos en Haití y Trinidad y Tobago, donde la idea de un cadáver reanimado era apenas una de las variantes del zombi como una forma de hechizado. Cuando la leyenda del zombi llegó a Hollywood, se impuso indeleblemente su identificación con el “muerto viviente”. Es una forma de simbolización propia y de autoanálisis, si fuera reconocida como tal. En esta alegoría inconsciente, la imagen, cargada con la

historia cultural y el ambiente del pasado, ha sido desterrada del mundo cultural estadounidense aún calvinista. Cuando una imagen con fuerza irracional regresa, desafiando la ley de inexistencia que le ha sido impuesta, regresa como lo siniestro, lo “muerto viviente”, como algo que no existe pero que persiste patentemente y por esa razón encarna los miedos sociales.

De esta manera, la persistencia de las viejas culturas en su diferencia se vuelve momentáneamente visible. El mejor ejemplo de que un zombi es el límite festivo es que compite con la importancia del último día de octubre y el primer día de noviembre. En la compleja imagen, se contempla y se reflexiona en la profunda realidad de la muerte, pues ello es lo que provoca una imagen compleja, sea bella, barroca o grotesca. El sentido estadounidense de que la muerte no debe simbolizarse, enraizada en el rechazo protestante de las imágenes, roba a la cultura de lengua inglesa un espacio para la reflexión. La muerte retorna como una realidad cruda en la simbología del Halloween estadounidense, en la que soportar la representación más fea, más destructiva, más violenta se convierte en un torneo de fuerza de voluntad. De la misma manera, las películas de terror derivan continuamente hacia una realidad oscura que se muestra de forma incompleta y hacia la producción de momentos de asco puro mezclado con miedo, que no son momentos para la reflexión, sino más bien acciones reflejas que estamos orgullosos de soportar. Estos fenómenos se han convertido en una especie de rito de pasaje del individualismo.

Conviene hacer aquí una observación. En un mundo en el que se rechaza la interpenetración de materia y espíritu, y particularmente en el que *las imágenes no deben tener significado*, las imágenes sirven solamente como sistemas de aplicación de choques directos entre los nervios y los sentidos. Este acuerdo es más conveniente para la mercantilización de la imagen, y así la tendencia se intensifica. Irónicamente, las imágenes pueden llevar incluso un significado si es posible analizarlas dramatizando la muerte del significado como un significado de la muerte para la persona humana.

Para Latinoamérica, por el contrario, el Día de Muertos, tiene el sentido de *dar significado*, de conferir significado incluso a la muerte

BAINARD COWAN

misma, en una especie de triunfo final, ya que da la bienvenida a la muerte que sale del frío para sentarse en el banquete de la cultura. Las imágenes de horror de la muerte humana se culturizan, en algunos casos se embellecen abiertamente y en otros expresan la muy diferente categoría de lo grotesco, que toma la imagen de lo repulsivo y terrible y la transforma de alguna manera para volverla fascinante y digna de la mirada contemplativa antes que de la acción refleja.

Hacia la renovación de un verdadero diálogo

En su libro *Platón y Aristóteles*, Eric Voegelin recalca la continuidad esencial de los dos grandes filósofos, basada en su común “concepción de la filosofía como un movimiento del alma”.¹⁶ La dialéctica entre Platón y Aristóteles debe verse con nuevos ojos antes que confiar totalmente en la oposición de sus derivados, mantenida de una manera absurda. Se trata de una dialéctica vigorosa y es necesaria especialmente en nuestro tiempo como un telar de nuevos desafíos inimaginados. El terreno común de diálogo, liberado de cualquier connotación específicamente religiosa, parece también, de hecho, el terreno más seguro para un diálogo sobre la cultura entre Latinoamérica y Estados Unidos.

28

Me he dilatado en los dos más grandes filósofos, a quienes Voegelin imagina como comprometidos con fines opuestos del espectro de la “estructura formal de la realidad”.¹⁷ Son los filósofos togados a quienes Rafael pintó gesticulando hacia el cielo y hacia la tierra. Puesto que ya los he llevado al fin inferior de la cultura, permítaseme hacer mi última observación refiriéndome a un ejemplo del arte más elevado.

Dante, que escribía en la oleada de la respuesta intelectual al redescubrimiento de Aristóteles en la alta Edad Media, alejó el movimiento platónico de lo visible y lo convirtió en lo visible inolvidable después

¹⁶ *Plato and Aristotle*, 1957, Baton Rouge, Louisiana State University Press, p. 272.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 274-5: “la atención experimental [de Platón] se ha vuelto en dirección contraria a la aristotélica”. Para un análisis similar, pero más concienzudo, véase Hans Georg Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, 1979, cuya aproximación inicia con la opinión de que “nunca regresaremos al punto donde Aristóteles no era crítico de la doctrina de las ideas de Platón ni tampoco [...] arribaremos al punto en el que realmente dejó de ser platónico” (8).

de esta vida (y, cosa improbable, estructurado según categorías aristotélicas). Por supuesto que Dante estaba profundamente influido por Platón también en el motivo de Eros como ascendente espiritual que impregna todo su poema. El gran poeta teje en su texto el diálogo entre Platón y Aristóteles que los mantiene vivos y en contacto tanto con la mente como con el mundo. Esta oposición revigoriza la cultura y combate la rutina del pensamiento filosófico. En tanto que las imágenes se vuelven menos vívidas al pasar del infierno al purgatorio y al cielo, adquieren más, no menos, significado, hasta culminar en el río deslumbrante de luz y la rosa mística en el clímax del *Paradiso*. En las líneas finales del poema, su peregrinación al otro mundo, recibida la gracia de ajustar los ojos a la abrumadora luz, es capaz de ejercitarse en el centro de todo, en la culminación de su misión trascendente, *la nostra effige*, “nuestra propia imagen”.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EXPLICACIONES HISTÓRICO-CULTURALES A LA LUZ DE LAS DIFERENCIAS ENTRE AMÉRICA LATINA Y ESTADOS UNIDOS

*Valeria Zepeda Trejo**

A pesar de que cada vez se suman más investigadores al ejercicio académico de señalar los “patrones concordantes” entre América Latina y Estados Unidos —en lugar de subrayar las diferencias, como tradicionalmente se ha hecho—, considero, como lo plantea el doctor Bainard Cowan en su texto “Líneas de derivación en Occidente: De la tradición a las Américas”, que en realidad es necesario comprender que ambas entidades provienen de muy distintos y complejos pasados culturales; y que en la medida en que los conozcamos y reconozcamos, tendremos una mejor comprensión mutua. La idea no es forzar similitudes, sino entender las diferencias.

Es probable que muchos latinoamericanistas se opongan a que América Latina sea abordada como una unidad sólida y homogénea; sabemos que no lo es. No obstante, Richard Morse estableció que la idea “que asimila a toda Latinoamérica con el resto de Occidente proviene de un sentido espiritual en términos nietzscheanos”.¹ Dejó claro, asimismo, que la simple palabra “América Latina” había generado importantes confusiones entre los investigadores estadounidenses, pues resultaba muy compleja de conceptualizar. ¿Qué es, en realidad, Latinoamérica? La respuesta no es sencilla, pero el trabajo presentado por el doctor Cowan

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹Richard Morse, “Notes toward fresh ideology”, *Estudios Avanzados*, vol. 2, núm. 2 (1988), p. 15.

marca el camino para un mejor entendimiento desde la óptica estadounidense.

En su artículo “Notes towards a fresh ideology”, Morse establece que cuando se hablaba de América Latina, se “especulaba sobre que la herencia iberocatólica preilustrada pudo haber condicionado en buena medida el proyecto político de Latinoamérica”.² En contraste, señala que en el norte del continente los ideales políticos fueron concebidos en el marco del movimiento reformista y de la Ilustración. El problema de la incompreensión estriba —explica Morse— en que la mayoría de las veces los investigadores estadounidenses “se retraen de las explicaciones histórico-culturales” para abordar a América Latina y por ello, dejan de lado la línea principal de elucidación para entender las diferencias entre ambas entidades. Morse señala la necesidad de tener una “perspectiva general que nos permita ver que las ciencias occidentales están embebidas de cultura”;³ por tanto, las mismas ciencias también están dotadas de prejuicios y parcialismos. Morse entiende que conforme aumente el conocimiento de la cultura y la sociedad latinoamericanas, en especial de México y Brasil, los investigadores estadounidenses adquirirán nuevas ideas y perspectivas y, tal vez, hasta algunas soluciones para los problemas mundiales.⁴ Estos dilemas internacionales son también, en esencia, culturales, pues de la cultura se derivan y se estructuran todas nuestras instituciones e ideas. Morse plantea que si no nos acercamos a los orígenes de nuestras culturas, no entenderemos nuestras diferencias en ningún aspecto: literario, político, económico e incluso histórico.

Para explicar con mayor profundidad la idea de que América Latina es un vástago de Europa que nunca experimentó una Reforma protestante, es necesario comprender que el subcontinente al sur del río Bravo fue conquistado y organizado durante el siglo XVI por dos imperios, España y Portugal, que luchaban en esos momentos contra los “rebeldes” religiosos y tenían la peculiaridad de no gozar de una unión política interna verdadera; el único lazo de estos vastos territorios era la religión

² *Loc. cit.*

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Loc. cit.*

católica representada por el rey. Además, dada su cercanía con el Vaticano y sus concepciones ultrarreligiosas, estos dos reinos endurecieron sus posturas ante cualquier indicio de reforma, ya fuese política, económica o religiosa. Dichas concepciones fueron legadas a sus colonias en América, pues en esa época la ley y la religión eran una sola. Además, también debemos considerar que durante los procesos independentistas del siglo XIX fueron las clases criollas, como dice Cowan, las que moldearon la estructura de los nuevos Estados, imponiendo sus preferencias culturales y políticas emanadas de una educación privilegiada impartida por jesuitas, la orden que había sido creada para combatir espiritualmente al movimiento protestante.

En contraste, América del Norte, y en particular Estados Unidos, se concibió y se estructuró en el siglo XVII, casi 100 años después de la fundación de los virreinos latinoamericanos. A esta parte del mundo llegaron hombres que practicaban diversas creencias, la mayoría emanadas de la reforma protestante, y esto imposibilitó que se pudiera establecer un código religioso único o que se equiparara la religión a la ley civil. La gente que se estableció en este territorio se vio obligada a crear y aceptar nuevas formas de coexistencia que no tuvieran significado religioso. Además, cuando españoles y portugueses se embarcaron al Nuevo Mundo en busca de oro, plata y riquezas, todavía no aparecía una ideología comercial en términos modernos, como sí la tuvieron los ingleses, holandeses y alemanes que arribaron al continente un siglo después.⁵

Así, lo que tenemos por un lado es una *conquista* con clara influencia religiosa, pues la manera de justificar la adquisición y colonización de nuevos territorios se dio a través del precepto religioso de la “conversión de almas”; y por el otro, una *colonización* cuyo objetivo no era religioso, sino económico, lo que permitió estructuras y concepciones

⁵ Aquí es importante destacar la influencia que tendrá el desarrollo y las consecuencias de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), pues al ser la última gran guerra de religión, fomentó que, en algunos lugares de Europa, se diera una mayor importancia a lo civil y a lo económico y se reconociera una especie de separación entre estos ámbitos y lo religioso. En general, los países que abrazaron el protestantismo comenzaron a aplicar un modelo económico capitalista que, a la larga, influyó en sus modelos políticos y culturales. Véase C.V. Wedgwood, *The Thirty Years War*, 2005, Nueva York, New York Review Books.

VALERIA ZEPEDA TREJO

seculares. Este pensamiento, que podríamos denominar “liberal”, fue impulsado por el movimiento de la Ilustración, que al final logró disminuir el poder de la Iglesia en ciertos lugares y estimuló a hombres y mujeres a pensar que los patrones de cómo vivir su vida y modelar su sociedad debían ser establecidos por ellos mismos con la ayuda del conocimiento, y no precisamente por Dios. Los primeros grupos que llegaron a Norteamérica eran puritanos, inspirados en las enseñanzas de Juan Calvino, quien creía que las autoridades civiles y religiosas debían estar separadas.⁶

Para Cowan, es de gran importancia entender que ambas entidades derivaron su cultura y su comportamiento de puntos de vista de la vida y la sociedad muy distintos. Subraya que, mientras que la América española fundamentó su existencia en la filosofía política de santo Tomás y en Aristóteles, la América inglesa lo hizo según los preceptos de san Agustín y Platón. Si seguimos el pensamiento de Morse al respecto, encontramos constantes referencias al trabajo de Louis Dumont, quien explicó que las sociedades latinoamericanas tenían en su centro una estructura basada en un punto de vista jerárquico-igualitario, en el que la sociedad es percibida como un todo, mientras que América del Norte presentaba una estructura basada en el holismo-individualismo, en el que la sociedad es una asociación. Lo anterior muestra cómo, desde su base, las concepciones son totalmente distintas.⁷ El doctor Cowan agrega que en términos de conceptos legales también puede verse la diferencia, ya que en el sur se ha seguido el concepto de ley natural, mientras que en el norte se ha mantenido la idea de la ley contractual. A estas diferencias agregaremos algunas explicaciones para entender la complejidad de las distintas concepciones de la ley y la sociedad.

“La Iglesia católica fue concebida como una gran sociedad humana (*universitas*) que se apoyaba en la fundación y aprobación divina, y cuya misión era la más grande y elevada entre todas.”⁸ Con esta idea,

⁶ Alan Brinkley, *Historia de Estados Unidos. Un país en formación*, 2003, 3ª ed., México, McGraw Hill, p. 88.

⁷ Morse, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Carlton J.H. Hayes, *A political and cultural history of modern Europe. Three centuries of predominantly agricultural society, 1500-1830*, 1947, Nueva York, Macmillan Company, vol. 1, p. 137.

la Iglesia fue equiparada con el Estado, y por arriba se encontraba la “ley natural”, que fue considerada el elemento uniformador de la civilización cristiana. Cuando aparecieron los Estados modernos en el siglo XVI, España rivalizó con la idea de una posible separación entre la Iglesia y el Estado, y tras sus múltiples problemas con el islam (durante la Reconquista), el resultado fue un endurecimiento del cristianismo, que se convirtió en parte de la posterior vida nacional. Se creó así un trinomio inseparable: Estado-religión-nación.⁹

En contraste, los pueblos que llegaron a Norteamérica creían que “el individuo existe por y para sí mismo; la sociedad cuando más es solo una asociación”.¹⁰ Este pensamiento permitió un cambio en la concepción tradicional de sociedad cristiana. En este caso, cada miembro define su conducta por interés propio y la sociedad (*societas*) es tan solo un mecanismo que armoniza, una mano invisible.¹¹ No es un todo, no hay un trinomio indivisible. Las ideas católicas tradicionales no tienen cabida, puesto que el precepto principal es disminuir el poder de la Iglesia y permitir que los individuos obtengan poder a través de sus propios medios. La sociedad, como decía Hobbes y subraya el doctor Cowan, es funcional y no natural. Esto nos lleva a la teoría contractualista de la ley, por la cual las personas crean sus propias reglas de acuerdo con sus propósitos, lo que consiente el surgimiento de diversas concepciones políticas, económicas y sociales. Un claro ejemplo del contraste se ilustra de la siguiente manera: mientras que santo Tomás condenó el aumento de una deuda por el interés afirmando que no era cristiano, el puritanismo, derivado del pensamiento calvinista “fomentaba positivamente lo que denominó la ‘virtud económica’; el espíritu capitalista”.¹²

El elemento principal de la investigación del doctor Cowan se refiere a que estas distintas y contrastantes percepciones de la naturaleza de la sociedad realmente tienen un gran impacto en las imágenes y los imaginarios de cada cultura. Una se basa en la concepción universal (*universitas*) y la otra en la social (*societas*); ambas surgieron de la

⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰ Morse, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Hayes, *op. cit.*, p. 214.

VALERIA ZEPEDA TREJO

contraposición de procesos históricos: la Reforma protestante y la Contrarreforma durante el siglo XVI. Bainard Cowan se basa primordialmente en el trabajo de la historiadora Lois Parkinson Zamora, *The inordinate eye*, en el que se establece que “el acto de ver está siempre situado dentro de un marco cultural”. En este sentido, explica que para América Latina, tradicionalmente, la imagen es algo muy importante, pues fue a través de la imagen que los españoles lograron no solo la conquista, sino también la conversión espiritual. La concepción de sociedad expresada por los católicos, este punto de vista jerárquico-igualitario del que hablamos líneas más arriba, fue impresa en un panóptico colectivo creado por los criollos por medio de imágenes; visiones atractivas que al cabo fueron asimiladas y cuyo resultado produjo este hermoso movimiento arquitectónico y artístico llamado barroco y, en última instancia, el churrigueresco. Latinoamérica es barroca, compleja y repleta de imaginarios sociales.

En contraposición, América del Norte nunca estuvo embebida en la imagen. El puritanismo alababa el minimalismo y la vida ascética; la riqueza cultural y artística era rechazada. Calvino, influido por la tradición agustina, estableció en su *Institución de la religión cristiana* que el conocimiento de Dios no era inherente a la humanidad ni tampoco podría ser descubierto por medio de la observación del mundo. Para él, las imágenes de Dios llevaban a la idolatría.¹³ En pocas palabras, lo que presenciamos es una concepción mucho más simple de todas las cosas. Hubo una preferencia por lo escrito sobre lo visual, tal como lo subrayan Lois Parkinson Zamora y Bainard Cowan. Este modo de ver la vida y la sociedad no necesitaba imágenes. En cambio, los católicos necesitaron echar mano de lo visual para refrendar y convencerse de que vivían en una gran sociedad humana que descansaba en la fundación divina y que estaba llevando a cabo una gran misión. Los protestantes creían que la manera de realizar la misión cristiana era por la lectura de las escrituras y nada más.

Así, con estas nociones primarias, las producciones artísticas de América Latina siempre han tendido a ser mucho más visuales que las

¹³ Véase W. Fred Graham, *The constructive revolutionary: John Calvin and his socio-economic impact*, 1971, Richmond, Virginia, John Knox Press.

norteamericanas. Cowan proporciona un ejemplo de cómo estas concepciones de la vida y la sociedad aún están presentes: “el significado del último día de octubre y los primeros de noviembre”. En Estados Unidos el *Halloween* fue en un principio rechazado por los puritanos de Nueva Inglaterra, debido a la carga de imágenes que tenía, pero conforme fueron llegando católicos irlandeses y escoceses durante el siglo XIX, la festividad comenzó a ganarse un lugar en la cultura popular. A pesar de ello, hay que destacar que la imagen de esta festividad cristiana se proyecta con humor y se interpreta de forma tal que se busca ridiculizar y confrontar el poder de la muerte. No es una imagen bella; al contrario, se transforma en una auténtica pesadilla. La imagen se usa no para alcanzar o conseguir algo, sino para alienar.

En México, el Día de Muertos no se celebra el 31 de octubre, sino los primeros días de noviembre y la festividad es percibida de manera totalmente distinta. Los muertos son celebrados con mucho color, comida e imágenes vívidas dedicadas a los que ya no están presentes. Aquí la imagen es sumamente importante y con una gran influencia de las culturas prehispánicas, que concebían la muerte como una oportunidad de recorrer un nuevo camino y no como algo terrible. Aquí se produjo un verdadero sincretismo. Solo basta con estar presente en esta celebración para comprender el sentido barroco que tiene la festividad y la complejidad de sus imágenes.

Al final, todo se reduce a lo más básico: la esencia cultural, la raíz de cómo es que América Latina y Norteamérica se aproximan, de maneras muy distintas, a la naturaleza y a la imagen. No obstante, este contraste no debe ser visto como un obstáculo imposible de superar. Si las diferencias están arraigadas en la dialéctica de Platón y Aristóteles, como dice Cowan, entonces esto debe estimular a los investigadores y dirigirlos a emprender estudios mucho más profundos en estas dialécticas, con el fin de promover un mejor diálogo entre ambas regiones. Debemos buscar nuevos significados de entendimiento inspirados en las explicaciones histórico-culturales.

©ITAM Derechos Reservados.

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

¿QUÉ ES LA TRADICIÓN OCCIDENTAL? EL CASO DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO*

*Joshua Parens***

¿Qué es la tradición occidental? Aunque esta cuestión se ha vuelto impopular a causa de nuestro deseo justificado de escapar del pasado colonial de Europa, resurge casi inmediatamente cuando se confronta hoy con el fantasma del islamismo. Los que estudiamos el mundo islámico con simpatía, no podemos sino esperar encontrar las características redentoras del pensamiento islámico. Entendemos por “el fantasma del islamismo” el fantasma del radicalismo o extremismo islámico. Pero muchos estudiosos parecen decididos a mostrar que el islam es esencialmente aoccidental o antioccidental. Estos esfuerzos críticos van de los más crudos a los más elaborados: entre los más pulidos esfuerzos contemporáneos se cuentan los de Roger Scruton¹ y Rémi Brague.² Los pensadores anteriores a ellos argumentaban más a partir de su profunda familiaridad con la tradición occidental que de una profunda familiaridad con el islam. No nos sorprende que su esfuerzo sea menos convincente que el de Brague, cuya tesis es más o menos la siguiente: el islam estaba demasiado lejos de Atenas o de la herencia griega como para poder hacer más que “digerir” o “asimilar” completamente el pensamiento griego. La fuerza de Occidente ejemplificada por Europa estriba en que, al menos algunas veces en su historia, no se ha encontrado ni tan distante ni tan cerca (como Bizancio) de la herencia griega como

39

* Traducción: Carlos Gutiérrez Lozano.

** Braniff Graduate School, Universidad de Dallas.

¹ Roger Scruton, “Islam and the West: Lines of demarcation”, in *Azure* 35 (2009), disponible en línea en <azure.org.il/include/print.php?id=485>.

² *Eccentric culture: A theory of Western civilization*, 2002, South Bend, St. Augustine Press, traducción al inglés de Samuel Lester.

JOSHUA PARENS

para no poder relacionarse propiamente con ella. Entre los ejemplos más importantes de esta relación están las diversas épocas de resurgimiento. Según Brague, esta relación moderada de Europa con su pasado significa que ha sido capaz de retornar a sus orígenes en Atenas y Jerusalén, de tal manera que asume estos elementos en un contacto mediado por Roma —una relación que Brague caracteriza como “romanidad” o “secundariedad”—, esto es, una voluntad de reconocer lo que es importante para poder ver las cumbres del pasado como valores por los cuales esforzarse. No es difícil ver por qué Brague escribió *Europe, la voie romaine* en el momento que lo hizo. En los últimos veinticinco años, Francia ha librado una lucha espiritual por su futuro que no ha dejado de intensificarse. ¿El efecto a largo plazo de la relación colonial de Francia con el Medio Oriente y el norte de África significa que tendrá que absorber los efectos secundarios de sus aventuras imperialistas? ¿Se islamizarán inevitablemente Francia y Europa o podrá Francia mantener su identidad “occidental”? Si tratara de conservar esta identidad —según Brague—, ¿qué mejor recurso que su pasado medieval cristiano?

40 Más que hacer pronósticos sobre el futuro de Europa, quisiera ponderar otras interpretaciones plausibles de la relación entre el islam o el Oriente y el Occidente, y, de paso, compararlas con la de Brague. En la segunda mitad del siglo XIX en Europa, surgieron dos elocuentes portavoces de la relación entre Oriente y Occidente: Matthew Arnold en Inglaterra y Ernest Renan en Francia. De los dos, Renan estaba más centrado en el islam. Fue un hijo de su tiempo, enamorado del positivismo francés. Para él, la medida de la civilización es el grado en que la “ciencia” ha encontrado su lugar y ha asumido un papel rector en el “progreso” de esa civilización. Según esta norma, el mundo islámico del siglo XIX era abúlico. En la época en la que escribió (entre 1850 y 1880), Francia era, por supuesto, un modelo de tal progreso, aunque Renan no lo ejemplificó en todos los empeños humanos y, ciertamente, no en el orden político o social. Sin embargo, para las medidas del avance tecnológico derivadas de sus aplicaciones, como el transporte, la infraestructura, la salud y la higiene públicas, había pocos elementos para comparar Oriente y Occidente.

Ante estos hechos, Renan se irrita al oír a algunos decir que el pensamiento islámico estaba mucho más avanzado que el de Europa. De una manera que parece anticipar el argumento de Brague, Renan insiste en que, si bien en la historia del islam hubo pensadores que llegaron a estar verdaderamente enamorados de la “ciencia”, no eran realmente islámicos del todo; por ejemplo, Alfarabi (ca. 870-950), Ibn Sina (o Avicena) (980-1037), Ibn Bajja (ca. 1085-1138), Ibn Tufayl (1110-1185) e Ibn Rushd (o Averroes) (1126-1198). Según Renan, no eran realmente árabes, a pesar del uso del árabe. El islam abarcaba una civilización que tenía la chispa de la ciencia: la persa (no he investigado si Renan consideraba a la cultura persa como indoeuropea, pero el farsi no es un idioma semítico, como el árabe). Renan afirma que aunque estos pensadores hubieran escrito en árabe, eran herederos de una herencia “greco-sasánida”.³ Se refiere sin pestañear a la “mentalidad europea” e insiste en que es necesario oponerla a la “árabe” e “islámica”. Uno se pregunta por qué estos autores recalcan el carácter europeo de la filosofía y la ciencia, ¿como si el surgimiento de la filosofía en Grecia hubiera sido producto de una mente nacional!⁴

Aquí vemos que podría haber una convergencia imprevista entre las ideas de Brague y Renan. El problema con el Oriente o el islam es que parece incapaz de relacionarse con la “ciencia” o, según las palabras de Brague, que solamente “digiere” la ciencia. “Ciencia” no es una parte real del Oriente o del islam, lo que por supuesto refuerza la insistencia en el carácter nacional o europeo de la ciencia. Renan hace tales afirmaciones sin matizar suficiente porque él también está enamorado del éxito de la “ciencia” moderna. De hecho, está tan enamorado de la ciencia que trata de extrapolar la dinámica de su propio tiempo a todos los tiempos y lugares. La dinámica contemporánea es que la ciencia está en tensión con los valores tradicionales. Sospecho que Renan afirmarí que es meramente cuestión de tiempo para que la ciencia remplace esos valores tradicionales con nuevos valores, como

³ Los sasánidas fueron el último imperio persa antes del surgimiento del islam, cuyo dominio se extendió del 224 al 651 d.C.

⁴ Ernest Renan, “Islamic and science”, conferencia pronunciada en la Sorbona el 29 de marzo de 1883, en traducción inédita de Charles E. Butterworth; “L’Islamisme et la science”, *Journal de Débats*, 30 de marzo de 1883; reimpresa en Ernest Renan, *Oeuvres Complètes*, ed. Henriette Psichari (1947-1965), París, Calman-Levy, vol. I, pp. 945-65.

JOSHUA PARENS

los de la “religión de la humanidad” de Augusto Comte. Sea como fuere, aquí Brague se separaría de Renan. Él no tiene confianza en la “ciencia”. Antes bien, ve en Europa una historia de dóciles reconciliaciones de la ciencia o la razón con la revelación. Sin embargo, como Renan, Brague ve también una afinidad entre la batalla ilustrada entre razón y revelación y la tendencia de los grandes pensadores medievales musulmanes a establecer una grieta entre la razón y la revelación. Mientras que Renan disfruta a pensadores como Alfarabi y Avicena (aunque los considere completamente antitéticos al islam), Brague los desdeña. Piensa que al menos en la Edad Media, esta distancia entre razón y revelación es peculiarmente islámica. Incluso llega a afirmar que las actitudes hacia la relación entre razón y revelación de Moshé Maimónides (sin duda el más grande pensador judío medieval, 1137/1138-1204) fueron cautivadas por la visión islámica, como si su enseñanza no fuera de alguna manera característica entre los judíos. Tal interpretación de la historia daría sentido a las posiciones de Alfarabi y Avicena, Ibn Bajja y Maimónides, solo si esta idea de la relación entre razón y revelación, en realidad entre Occidente y Oriente, fuera realmente tan inusual como la presenta Brague. Uno se pregunta si no es la actitud cristiana medieval ante la relación entre razón y revelación la más inusitada.

42 | Por supuesto, si una idea de la relación entre razón y revelación es inusual, no es menos importante que si concuerda o describe la realidad. A partir de su propia comparación de Europa con el Oriente en el siglo XIX, Renan declara confiadamente que Europa estaba muy alejada del Oriente debido a la ciencia. Por su parte, cuando Brague compara Europa con el mundo islámico de hoy está menos seguro sobre adónde nos llevará la ciencia y ve la relación medieval entre razón y revelación como una guía para un camino diferente. La salida para Europa consiste en recuperar desde las fuentes del pensamiento medieval cristiano un camino para responder al islam. Desde este punto de vista, la afinidad de la grieta medieval islámica entre razón y revelación y la de la Ilustración europea indica claramente que el remedio de Europa está en renovar su adhesión al cristianismo. Uno se pregunta si acaso Brague no ha malinterpretado al islam medieval de una manera que recuerda extrañamente a Renan. ¿Podría ser que estos dos grandes estu-

diosos franceses hayan leído mal la afinidad entre el lugar de la ciencia en la Ilustración y el lugar de la ciencia en el marco medieval islámico? ¿Pensadores como Alfarabi declararon la guerra entre “ciencia” e islam más del modo en que la “ciencia” ha prosperado en Francia en oposición diametral al sacerdocio? ¿O podría ser que la grieta en el islam medieval postulada por Renan es mucho más sutil? ¿Podría ser que esa grieta fuera un hecho de la existencia humana más o menos permanente, resaltado por los pensadores musulmanes medievales, pero olvidado o ignorado en otras partes? Mis preguntas retóricas apuntan en gran medida al argumento de Leo Strauss. Los títulos de dos libros suyos indican la idea a la que aludo: *Persecution and the art of writing* y *The city and man*.⁵ La grieta entre razón y revelación, resaltada por Brague como un tema islámico o suscitado por el islam, es según Strauss, mucho más general. Esta tensión, una versión de la tensión entre Oriente y Occidente, es en último término la tensión entre el hombre y la ciudad. Como veremos más tarde, Strauss sostiene que la tensión entre la ciudad y el hombre (o el hombre paradigmático, el filósofo) lleva a lo que él llama escritura “esotérica” o “exotérica”, una clase de escritura en la que un autor se dirige a diferentes audiencias en un escrito. La tensión entre el filósofo y la ciudad necesita el estudiado secretismo del filósofo sobre sus propios puntos de vista. Como antes, lo que es más importante es si tal postura concuerda con la realidad, aunque también es de algún interés si es tan inusitada como Brague la ha retratado.

Al abrirnos paso en el argumento de Strauss, haremos una digresión para considerar un análisis similar de esta dicotomía de Matthew Arnold. La oposición entre revelación y razón, Oriente y Occidente, Jerusalén y Atenas está aludida en el capítulo de Arnold titulado “Hebraísmo y helenismo”.⁶ Aunque hebraísmo y helenismo, o Jerusalén y Atenas,

⁵ Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, 1953, Glencoe, IL, Free Press; reimpresión, 1988, Chicago, University of Chicago Press; *The city and man*, 1964, Chicago, University of Chicago Press.

⁶ Matthew Arnold, “Hebraism and Hellenism”, en *Matthew Arnold: Prose and poetry*, 1927, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, pp. 313-328 (todas las citas son de esta edición); publicada anteriormente como capítulo 4 en *Culture and anarchy* (1869), como una versión revisada y condensada del capítulo 3 de *Anarchy and authority*, en *The Cornhill Magazine*, junio de 1868.

JOSHUA PARENS

están dirigidos a la misma cosa, nada menos que “la perfección o salvación del hombre”, sus respuestas no son sinónimas ni están en perfecta armonía (p. 314). “La idea rectora del helenismo es ver las cosas como realmente son; la idea rectora del hebraísmo es conducta y obediencia” (p. 315). Mientras que Brague ofrece una versión plausible de la idea católica de la armonía de la fe y la razón, la idea de Arnold es más protestante: “entre estas dos influencias se mueve nuestro mundo [...] y deberían estar equilibradas, aunque nunca lo están”. Conviene admitir aquí un pequeño perfeccionamiento de esta enumeración de dicotomías: lo que Arnold quiere decir con hebraísmo y helenismo está mucho más cerca a lo que Strauss quiere decir con ciudad y hombre que a la idea católica de Brague de la fe y la razón. En la imagen católica, lo que la fe afirma poner sobre la mesa no es solamente la justificación moral del hombre caído, sino también el coronamiento sobrenatural en la próxima vida de las ideas mezquinas proporcionadas por la razón.⁷ Arnold y Strauss quieren decir algo más simple con hebraísmo. No sorprende que la postura más protestante de Arnold del hebraísmo se ciña más estrictamente a la conducta terrena que a la perfección teórica o contemplativa, incluso si esta conducta se realiza con miras en una recompensa en otro mundo. En otras palabras, tanto Arnold como Strauss ligan el hebraísmo con la moralidad y la conducta mucho más que los católicos. Con esto, prestan de nuevo su atención al más antiguo de los precursores de la tensión entre hebraísmo y helenismo, observado sin ninguna referencia al monoteísmo. La tensión entre las dos ciudades, Atenas y Jerusalén, es uno de los grandes emblemas de una tensión ya presente en el pensamiento griego, a saber, la tensión entre la vida del hombre político moralmente virtuoso y el camino de vida del filósofo.⁸ En otras palabras, Arnold anticipa lo que llegó a ser el tema central de los escritos de Strauss, lo que llamó el problema teológico-político, la tensión entre la búsqueda del individuo privado de la verdad considerando la totalidad y la demanda política de una respuesta suficiente para iluminar y guiar la vida política.

⁷Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 191.

⁸*Ética Nicomaquea*, especialmente los libros 1, 6 y 10.

En este punto empezamos a preguntarnos, en vista de nuestra cadena de dicotomías, Oriente y Occidente, islam y ciencia, hebraísmo y helenismo, ciudad y hombre, Jerusalén y Atenas, si nuestro problema original de avanzar en la comprensión de la dicotomía entre Oriente y Occidente con respecto al islam nos ha llevado a la extraña conclusión de que esta dicotomía, lejos de mostrar que el islam medieval está excepcionalmente partido, muestra que la grieta es una característica permanente no solo entre civilizaciones, sino, de alguna manera, en los individuos. Si hemos de confiar en Mathew Arnold, la tensión misma entre hebraísmo y helenismo se expresa en los individuos como tensión de clases entre la moral y el intelecto. No tomo esto como afirmación de que los seres humanos están condenados a quedar divididos, sino en el sentido de que puede fallar la armonización de moral e intelecto o, para hablar algo más vagamente y en el contexto del pensamiento tardomoderno, de corazón y mente. La grieta subrayada de diferentes maneras tanto por Arnold como por Strauss también coincide casi completamente con la concepción cristiana de la caída, el desgarramiento en el tejido humano.

Nuestro problema no estriba en establecer la superioridad de una idea de este desgarramiento sobre otras. Antes bien, es clarificar el significado de la tradición occidental. Puede considerarse que la tradición occidental abarca a Atenas y Jerusalén, si suponemos que en Atenas se centra el intelecto y en Jerusalén el corazón o la conciencia. No debe haber escapado a nadie que a veces en el curso de nuestra exploración de estas diferentes dicotomías hemos identificado el Occidente con Atenas y el Oriente con Jerusalén. Cuando intérpretes como Scruton rechazan el islam como antioccidental, lo hacen así porque ven al islam unido con la Meca.⁹ En otras palabras, piensan que sucumbió totalmente al polo de lo que Arnold llamó “conducta y obediencia”. “La tradición occidental”, entonces, está tensada por la ambigüedad de que podría relacionarse con ambas, Atenas y Jerusalén, o a veces solo con Atenas, en oposición a la intensa preocupación por la conducta y la obediencia de Jerusalén (y de la Meca). ¿Por qué esta ambigüedad es característica de la tradición occidental? Por un lado, lo que es peculiar al

⁹ Briage, “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s ‘Muslim’ understanding of Greek philosophy”, *Poetics Today* 19:2 (1998), pp. 238-45.

JOSHUA PARENS

Occidente es el predominio o centralidad de la filosofía o la ciencia. Por el otro lado, el Occidente seguramente abarca más que solo filosofía o ciencia. Si no fuera así, entonces Occidente sería como una persona con cabeza pero sin corazón.

Todo esto está muy bien, pero cabe plantearse si acaso se hace un flaco favor a Oriente y a los orientales. Aunque ya no es aceptable hablar de “Oriente”, uno se pregunta si el vínculo entre “conducta y obediencia” y “Oriente” es tan revelador fuera, como lo es dentro del ámbito del monoteísmo occidental. Se dice con frecuencia que la filosofía surgió solo en Grecia (por filosofía entendemos la investigación de lo que es, basada en alguna concepción de la naturaleza) y que la ciencia moderna apareció en Europa antes que se propagara a todo el mundo.¹⁰ Aunque simpatizo con esta forma de ver las cosas, puede ser mal interpretada si se quiere implicar lo que Renan parece haber concluido, a saber, que la ciencia es el producto y en algún sentido la posesión de cierta mentalidad o continente racional. Esta postura nos deja con la tarea de demostrar, lo que podría ser imposible, que incluso en los momentos más avanzados del pensamiento chino e indio no hay una reflexión seria sobre la naturaleza. Y esto implica que todo pensamiento más o menos avanzado está preocupado con “la conducta y la obediencia” y se caracteriza, en última instancia, por una falta de reflexión sobre la diferencia entre la naturaleza y la convención o tradición. Si esto es verdad de Oriente como de Asia, está más allá del alcance de este trabajo. Nos hemos topado con una ambigüedad crucial en nuestra investigación: cuando hablamos de la *tradición* occidental, nos referimos a una “tradición” que desde sus orígenes ha puesto en duda lo que estaba establecido sobre la base de la sola tradición. Que esta característica sea peculiar de Occidente en el sentido de Europa o Grecia, de cualquier forma es una característica notable y laudable de Occidente. Además, la tensión entre Oriente y Occidente o conducta y obediencia por un lado, y la investigación del intelecto sobre la naturaleza por el otro pueden mantener el secreto de la vitalidad de Occidente, quizá más que cualquier “secundariedad” o “romanidad” al estilo de Brague.

46

¹⁰ Véase, por ejemplo, George Anaplo, *But no philosophy: Seven introductions to non-Western thought*, 2002, Lexington.

Si algún pensador ha puesto en tela de juicio la proposición de que la vitalidad secreta de Occidente se encuentra en la tensión entre naturaleza y convención, es Martin Heidegger. Para él, “naturaleza” está entre los conceptos clave que unen a Occidente con la historia ontoteológica del ser, la cual se esfuerza por trascender o deconstruir. Heidegger rechaza la centralidad de la causalidad en la física y la metafísica tradicionales y, por tanto, de la naturaleza. En vista de su actitud negativa hacia la naturaleza en la historia del ser, no debería sorprendernos que tradición y convención, si bien no con estos nombres,¹¹ adquieren una importancia sin precedentes en su pensamiento. No solo cuestiona la importancia de la causalidad en su investigación sobre el ser en su magna obra *Ser y tiempo*, sino también en su pensamiento posterior, en el que ocupa el lugar preponderante el emblema central de la tradición y la convención: el lenguaje.

Para Heidegger, el lenguaje es la casa del ser. “El mundo” experimentado por una comunidad es dado por el lenguaje. Diferentes lenguajes transmiten, en efecto, diferentes mundos. Un indicador obvio de la seriedad de Heidegger en este punto está en su voluntad de levantar dudas sobre la idoneidad del francés o de cualquier otra lengua romance para la filosofía o el pensamiento, a diferencia del alemán o el griego, de los cuales afirma que son lenguajes que poseen la idoneidad requerida para la filosofía o el pensamiento.¹² Si uno comparara la distancia gramatical entre las lenguas romances y el alemán con la distancia entre el chino y el alemán o el griego, prácticamente no habría comparación. Mientras que el griego es especialmente complejo en la variedad de distinciones temporales que puede hacer por la conjugación de los verbos (con respecto al tiempo, aspecto y modo), el chino carece de esta complejidad temporal. Heidegger no aborda estas diferencias gramaticales,

¹¹ Cf. historia y destino/destinación.

¹² Entre otros escritos, véase Martin Heidegger, “Language”, en *Poetry, Language, Thought*, 1971, Nueva York, Harper and Row, trad. al inglés de Albert Hofstadter, pp. 187-210; original: “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, 1959, Pfullingen, Neske; “The origin of the work of art”, en *Basic Writings*, 1993, San Francisco, Harper, edición de David Farrell Krell, pp. 143-203; original: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1960, Stuttgart, Reclam, edición de H.G. Gadamer; y “The letter on humanism”, también en *Basic Writings*, pp. 241-265; original: *Brief über den Humanismus*, 1947, Bern, A. Francke Verlag, pp. 145-194.

JOSHUA PARENS

pero presumiblemente están detrás del hecho que trata, la brecha entre Oriente y Occidente, que considera más profunda que cualquier otro pensador de los que hemos considerado hasta ahora. La anotación que hice arriba en el contexto de nuestra lectura de Arnold y Strauss (y Aristóteles) de que Occidente y Oriente se refieren tanto a los individuos como a la relación entre civilizaciones no es en absoluto compatible con la idea de Heidegger de la brecha entre Oriente y Occidente. Dado que adscribe un papel central al lenguaje, Heidegger profundiza la brecha y suscita dudas más grandes que otros sobre la posibilidad de la traducción. Si las comunidades humanas realmente viven en diferentes “mundos”, entonces no debería sorprendernos que la traducción fuera dudosa. Esta profunda duda sobre la traducción nos recuerda que Heidegger niega la idea de una naturaleza humana común e insiste en que el *Dasein* (de cada ser humano) está caracterizado no por una esencia compartida por todos los otros seres humanos, sino por una existencia única. Así, Heidegger cierra el círculo de la filosofía griega levantando dudas sobre el mismo concepto de naturaleza.

Es sorprendente, pues, que Heidegger encuentre más afinidades entre su pensamiento y las formas más antiguas del pensamiento chino, como Lao-Tse y Zhuangzi, que con toda la tradición occidental. ¿No parece que la mera posibilidad de esas afinidades va en contra de todo lo que dice Heidegger sobre el carácter del lenguaje, su relación con el ser y con los “mundos”? Para nuestro propósito actual, debemos recordar otra vez que el objetivo no es sondear las profundidades de ninguno de los pensadores que estudiamos, sino ver qué podríamos aprender sobre la relación entre Occidente y Oriente y, más específicamente, sobre la relación entre Occidente e islam. Dicho esto, podemos volver a Strauss para considerar la posibilidad de que el pensamiento islámico no sea tan lejano o extraño al Occidente.

Se ha dicho a menudo que Strauss interpreta la historia del pensamiento occidental demasiado a la luz de tradiciones como la filosofía política medieval judía e islámica, la cuales parecen lejanas a Occidente. Incluso un colega mío que se define como straussiano afirmó recientemente que, para su vida, no necesitaría profundizar la relación entre una obra como *Persecution and the art of writing*, que se centra en la

filosofía política judía medieval, y quizá la obra más popular de Strauss, su *Natural right and history*, que explora la relación entre las corrientes que arraigan la vida política en la naturaleza y las que la insertan en la historia o el tiempo o en lo que llamamos “tradición” o “convención”. En vista de nuestras exploraciones de la conexión entre el Occidente y la naturaleza, nos sorprende un poco que Occidente se haya cansado del concepto de naturaleza, especialmente en lo que se refiere al ser humano. Hablar de “naturaleza” se considera fastidioso, especialmente en conexión con el ser humano, porque se toma como restrictiva, normativa y absolutista, en sentidos que rechazaban tanto los miembros de la izquierda como los de la derecha.¹³ Una explicación de que Strauss vuelva a la filosofía política medieval judía e islámica es que encuentra ahí una imagen de la naturaleza humana normativa, pero que está lejos de ser absolutista. La idea absolutista rechazada por la izquierda puede ser ejemplificada por la noción de Brague de la reconciliación romana de Atenas y Jerusalén. Esta reconciliación equivale a borrar las divisiones entre naturaleza y tradición, como se ve, en la misma tradición cristiana occidental medieval, en la “ley natural”.

En la filosofía política judía e islámica se encuentra la tensión entre naturaleza y convención que previamente identifiqué con la vitalidad de Occidente. Brague caracterizaría esta tensión como insostenible, lo que bien pudiera ser la doctrina pública de una civilización; pero ni Alfarabi ni Maimónides difundieron esta tensión a los cuatro vientos, como se hubiera requerido si iba a ser doctrina pública. De hecho, Alfarabi y Maimónides fueron considerados y han seguido siendo considerados por lectores menos atentos como la culminación de una armonía entre naturaleza y tradición que recuerda los logros del cristianismo medieval. Al mismo tiempo, sin embargo, subrayan de forma sutil e incluso esotérica que la norma de lo que es mejor, especialmente en la vida del filósofo, está por encima y más allá de la ciudad (y en ciertos aspectos vagos y oscuros está en desacuerdo con la ciudad).

¹³ “Naturaleza” es restrictiva para los pensadores de izquierda porque han perdido la fe en el mismo concepto de lo natural, y es restrictiva para los de derecha porque la historia y “nuestras tradiciones” han sido atacadas por las nociones de “progreso” de la izquierda (como, por ejemplo, en diversas ideas de Edmund Burke), lo que acrecienta la necesidad de defender más “la tradición” que “la naturaleza”.

JOSHUA PARENS

Vista a través de los lentes de algunas corrientes del pensamiento cristiano medieval (por ejemplo, santo Tomás de Aquino como opuesto a Marsilio de Padua), la historia de Occidente parecería sentar las bases para la reconciliación final de la naturaleza y la tradición, una reconciliación que lleva a la naturaleza a la armonía total con la tradición. Pero si Occidente lograra tal reconciliación, ¿sería el resultado la victoria de la ley natural o de la disolución de *la naturaleza en la tradición* (como en Heidegger)? Se podría argumentar que ya estamos atestiguando una disolución de *la tradición en la naturaleza* en el moderno antagonismo ilustrado entre la “ciencia” y las tradiciones religiosas. Una cosa es relativamente clara: la tensión que Alfarabi y Maimónides detectaron entre tradición y naturaleza no es, según Renan y Brague, comparable al moderno antagonismo ilustrado entre ciencia y tradición. En la ilustración moderna no se permite mantener la tradición; más bien, la naturaleza la socava continuamente, a diferencia de lo que piensan Alfarabi o Maimónides. Hay una tensión vital entre naturaleza y tradición que no pretende desarraigar la tradición, sino cuestionarla en privado, esto es, esotéricamente.

50 | La cercanía del pensamiento medieval islámico con Occidente se ejemplifica con la especial afinidad entre Alfarabi y Maimónides. El gran héroe del judaísmo, Maimónides, revela un lado de Occidente que Occidente a veces parece olvidar. La vitalidad de Occidente deriva no de una síntesis de naturaleza y convención o de una superación posmoderna de la distinción, sino de mantener viva esa diferencia. Antes de concluir esta ponencia, consideremos un ejemplo de la clase de reconocimiento de la diferencia entre naturaleza y convención a la que me refiero.

El ejemplo más destacado de esta diferencia es la relación entre el filósofo y la ley, es decir, la ley revelada. A pesar que Maimónides fue el más grande defensor del judaísmo en el periodo medieval, también fue un filósofo. Si el filósofo es el emblema de la naturaleza y la ley de la convención, ¿cómo entonces Maimónides reúne y al mismo tiempo mantiene separados estos elementos dispares, naturaleza y convención? Lo hizo argumentado que para que una ley sea verdaderamente revelada, debe aspirar a la perfección del ser humano. A primera vista, suena

a una versión de la “ley natural” (en efecto, el Dios trascendente proporciona el fin trascendente del ser humano); pero Maimónides no argumenta que el fin del ser humano sea trascendente, sino que más bien lo presenta de la misma manera que Aristóteles y Platón, como perfección teórica. Además, nunca afirma que esta perfección no pueda lograrse en esta vida, como sí lo hace el gran defensor de la ley natural Tomás de Aquino. En su lugar, hace a la naturaleza la medida de la ley, y no a la ley o la revelación la medida trascendente de la naturaleza. Además, mientras cumple la ley con los hechos escribiendo la primera y más grande codificación de la ley judía, su *Mishneh Torah* (cf. el Deuteronomio), constantemente cuestiona y pone en tela de juicio la ley. La mejor muestra de su cuestionamiento de la ley está en que destaca el hecho de que la ley aspira al bien no de cada uno, sino de la mayoría de los casos. No aspira a la perfección del ser humano único, que para él, en pocas palabras, es el filósofo.¹⁴

Después de describir la posición de Maimónides, debo decir al menos algunas palabras conclusivas sobre el valor que esta enseñanza medieval puede tener para nosotros. Ante el poderoso intento de disolver la naturaleza en la convención o la historia que encontramos en el pensamiento tardomoderno como el de Heidegger, el pensamiento de Maimónides nos recuerda que la naturaleza es indispensable, no solo en las ciencias naturales, sino también en las ciencias humanas y humanidades. Aun si la naturaleza no marca una norma absoluta de acción buena o mala en cada caso, proporciona una regla general. Aun si no indica lo que debemos y no debemos hacer cuando se presentan problemas morales específicos, puede llevarnos de regreso a nosotros mismos y a la conciencia de un orden superior a nosotros y a nuestros caprichos.

¹⁴ Maimónides, *The guide of the perplexed*, 1963, Chicago, University of Chicago Press, trad. al inglés de Shlomo Pines, parte 3, capítulo 34; original: *Dalālat al-hā'irin* en *Le Guide des Égarés*, 1856-66, París, ed. S. Munk, en tres volúmenes, revisada y editada por Issachar Joel, 1931, Jerusalén.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CONSIDERACIONES SOBRE LAS RAÍCES DE LA CRISIS ACTUAL DE LA CULTURA OCCIDENTAL

*Roberto Zocco**

En primer lugar, me gustaría agradecer al profesor Parens por su presentación muy interesante. En mi breve respuesta, simplemente quiero centrarme en dos conceptos de la tradición occidental que, en mi opinión, explican por qué esta cultura tiene sus raíces en el cristianismo, como también sostiene Brague. El primer concepto es el de Dios y el segundo es el de la razón. Mi respuesta consiste en tres partes. En primer lugar, trataré la relación entre razón y Dios. En segundo lugar, hablaré del encuentro del cristianismo con otras culturas. En tercer lugar, expondré la necesidad de recuperar un concepto adecuado de la razón y la libertad.

53

1. Identificación de Dios con la razón

Las raíces de la cultura occidental se basan en el concepto de Dios. No se trata de un simple monoteísmo, sino del encuentro entre el monoteísmo bíblico y el monoteísmo filosófico de los griegos. Esta distinción me parece importante porque, como veremos, el monoteísmo islámico es muy diferente.

En la tradición cristiana, Dios es el logos, es decir, Dios actúa de acuerdo con la razón.

Este concepto ya está en el primer versículo de la Biblia, en el libro del Génesis (en la traducción del hebreo al griego conocida como la

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

ROBERTO ZOCCO

Septuaginta, está la palabra “logos”). Juan el Evangelista, en el prólogo de su Evangelio, para identificar a Dios usa la palabra griega razón “logos”. La misma palabra se encuentra en la tradición filosófica griega y se atribuye principalmente a Dios. Como el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, es el único ser dotado de razón. Así que hay cierta analogía entre el espíritu creativo y la razón humana, según la cual el hombre puede entender el misterio de Dios sin comprenderlo por completo.¹

De acuerdo con este punto de vista, entonces, ir contra la razón es ir en contra de la naturaleza de Dios. Por otra parte, el hombre, como criatura racional, es llamado por Dios a utilizar su capacidad racional en el mundo. Dios quiere que el hombre lo conozca para que pueda entrar en su misterio, aunque este conocimiento nunca será completo. En resumen, Dios se revela a sí mismo y habla a la razón del hombre, así como a su corazón.

En el islam nos encontramos con un concepto diferente de Dios. Dios, como en el cristianismo, es trascendente. Pero, a diferencia del Dios de la tradición judeocristiana, permanece encerrado en su transcendencia. Aunque Dios, según lo que dice el Corán, hable a Mahoma, sigue siendo trascendente y nunca se encarna. Por esta razón, el islam tiene también un concepto muy distinto de la historia. Es un Dios totalmente diferente del ser humano que no puede ser ni entendido ni conocido, porque es ajeno a la razón humana. En este caso, la relación del hombre con Dios se establece únicamente mediante la sumisión a la voluntad de Dios. No sorprende, entonces, que la misma palabra “islam” signifique “sumisión”.

Para una ulterior comparación, podemos decir que ambos conceptos de Dios exigen la obediencia del hombre a una voluntad que lo precede y lo supera (usamos la palabra “tradición” o incluso la palabra “fe”). La diferencia entre las dos imágenes de Dios es la siguiente. En la tradición cristiana, Dios llama al hombre a obedecer primero y luego a ser conocido. En la tradición islámica, Dios llama al hombre solo para

¹ Cf. IV Concilio de Letrán 1215.

obedecer, sin que este pueda comprenderlo a Él ni entender su voluntad. Nuestros conceptos de bondad, justicia, verdad, orden, maldad, etc., son nada más nuestros y no de Dios.

Si reflexionamos sobre la diferencia entre el concepto de Dios de la tradición judeocristiana, por una parte, y la tradición islámica, por la otra, se concluye que en esta última la separación entre la razón y la revelación, entre la razón y la fe, y entre la naturaleza y la tradición (para usar conceptos presentados por mi colega) está presente desde el principio, mientras que en la primera tradición, la razón, la tradición y la revelación están unidas desde el principio. Esta primera conclusión no quiere ser categórica, sino solo indicativa de una tendencia. A lo largo de la historia en ambas tradiciones ha habido excepciones.

Estas observaciones fueron presentadas exhaustivamente en el discurso que el Papa Benedicto XVI pronunció en la Universidad de Ratisbona en 2006² y cuya lectura recomiendo vivamente.

2. La actitud peculiar del cristianismo frente a otras culturas

Una de las cosas que más me sorprende cuando estudio la expansión del cristianismo primitivo y el nacimiento de Europa es que es el resultado del encuentro entre tres culturas. Me parece que este hecho no es muy común en la historia. Creo, por tanto, que vale la pena detenerse un momento para reflexionar sobre cómo fue posible este encuentro entre culturas.

Ya he puesto de relieve una primera toma de contacto entre la cultura filosófica griega y la judeocristiana (el concepto de Dios como logos, razón). Ahora me gustaría explicar la actitud positiva de los primeros cristianos ante la cultura griega y la cultura romana, que puede describirse brevemente con las palabras de San Pablo: “Exáminenlo todo; quédense con lo bueno” (1 Tes 5,21).

² Cf. *Papst Benedikt XVI, Apostolische Reise nach München, Altötting und Regensburg, 9.-14. September 2006, Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften, Ansprache*, en: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html> (consultado el 9 de agosto de 2015).

ROBERTO ZOCCO

Esta actitud positiva frente a las diferentes culturas y tradiciones tiene sus raíces en la fe de la Encarnación de Dios y en la creencia de que el mundo ha sido creado en y por Cristo. Los cristianos piensan que si Dios no ha desdeñado la naturaleza humana, sino que la asumió en su naturaleza divina, es porque Él valora todo lo que es humano. Por otra parte, si ha creado cada cosa en y por Cristo, que es el logos, se puede encontrar una huella de Cristo en todo lo que existe. Por lo tanto, los cristianos creen que al mirar a Cristo, pueden valorar lo humano que hay en cada individuo, en cada cultura, en cada tradición.

Esta creencia cristiana ha hecho posible la asimilación de diversos aspectos de la cultura griega y romana, como, por ejemplo, algunas ideas sobre la educación.

De esta manera, el encuentro con otras culturas y tradiciones no se ha dado a partir de una posición rígida, sino de una vida vivida, la cual se comunicaba, en medio de muchas tensiones y problemas, de persona a persona.

También debemos decir algo más del otro lado. La cultura humana es la forma de ordenar la vida humana y el mundo a la luz de lo que un pueblo dado considera el principio (ser o seres) que lo explica todo. Sin embargo, la cultura humana es siempre incompleta, es decir, que siempre está abierta a buscar una mejor manera de explicar y ordenar la vida y el mundo. Los pueblos que el cristianismo encontró (griegos, romanos, alemanes, indios americanos, asiáticos, etc.) buscaban igualmente una comprensión más verdadera de su manera de vivir. Esta es también la razón de la expansión a la que hacía referencia al principio de esta ponencia, la cual no era ni una imposición ni la asimilación de las otras culturas. Era, sí, una purificación de lo que no tenían de verdadero (por ejemplo, los sacrificios humanos), pero también una confirmación y una profundización de lo que era verdadero (la razón, la libertad).

Me gustaría insistir en la conclusión de esta segunda parte de mi respuesta, en la que encontramos una unión entre la razón y la revelación, entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la tradición, que me parece que son las raíces de la cultura occidental.

3. La separación entre fe y razón es debida a un cambio del concepto de razón

Es innegable, pues, que la cultura occidental ha entrado en crisis. Tanto la libertad como la razón han perdido su verdadero significado. Vamos a considerar la libertad primero y luego volveremos al concepto de la razón.

Libertad

Uno de los signos más preocupantes para mí de esta crisis radica en el hecho de que algunos jóvenes en Europa, a pesar de que nacieron y se criaron en esta cultura y en esta tradición, decidieron dejarlo todo para abrazar las armas y la guerra santa del islam radical por odio a la sociedad en la que crecieron.

Lo importante no es tanto el número de estos jóvenes, sino el significado del fenómeno. Si estos jóvenes han llegado a odiar a la sociedad en la que crecieron, significa que esta sociedad se está muriendo porque ya no es atractiva, porque no ofrece algo que los jóvenes buscan y que piensan haber encontrado en su odio hacia esta misma sociedad.

Antes de considerar la forma con la que quieren afirmar el ideal que reconocen como verdadero, es decir, con la violencia, me impresiona que renuncien al aspecto que consideramos más característico y aclamado de la cultura occidental, a saber, la libertad, para abrazar la subyugación. En este sentido me gustó la última novela de Michel Houellebecq, *Sumisión*,³ en la que el protagonista ya no tiene fuerzas para afirmar su libertad y decide someterse al islam.

La fuga de estos jóvenes del mundo occidental y su entrega a una vida de sumisión revelan una vez más que el concepto de libertad —que en el cristianismo no es la libertad de coacción, sino la libertad para el fin o destino para el que uno ha sido hecho— está desapareciendo de la sociedad europea. Este concepto de libertad debe ayudar a identificar un significado en la vida y a perseguirlo. En cambio, queda solo un

³Houellebecq, *Sottomissione*, 2015, Milán, Bompiani, trad. al italiano de Vincenzo Vega.

ROBERTO ZOCCO

concepto de libertad de hacer, de experimentar. Creo que la idea sartriana de libertad como condena está muy extendida en Occidente. La libertad es una condena solo cuando uno no sabe a dónde conduce, porque todas las opciones son iguales.

Creo que la cultura occidental está privando a los jóvenes de una de las cosas más necesarias en la vida: la búsqueda del sentido de su existencia, de su destino. Para ser verdaderamente libres, es necesario reconocer un fin en la vida y elegir así lo que es correcto. Para ser verdaderamente libres se debe, por lo tanto, hacer un esfuerzo continuo; un esfuerzo que implica crecer y madurar, cometer errores y levantarse. La elección de la sumisión es, después de todo, una elección fácil, porque se delega a los demás las elecciones que deberían ser nuestras. Veamos ahora el concepto de razón.

Razón

Reconocer el fin o el propósito de la vida es una tarea de la razón. La razón es el otro concepto que está en crisis en la cultura occidental. Hasta la Edad Media, la razón estaba en armonía con la fe y la tradición, pero ahora nos encontramos frente a dos conceptos que siguen caminos diferentes y, en ocasiones, opuestos.

Para describir el cambio que ha sufrido el concepto de razón en el Occidente, me gusta usar el ejemplo de uno de mis maestros: hasta la Edad Media, la razón era como una ventana abierta a la realidad,⁴ mientras que ahora se ha vuelto una habitación sin ventanas (en otros términos la razón se ha vuelto la medida de la realidad y considera poder explicar todo plenamente sin ninguna referencia a Dios).⁵ En el primer caso, la razón siempre ha reconocido algo en la realidad que no puede ser medido, algo que excede su capacidad de entendimiento. Considere-

⁴ Luigi Giussani, *Il senso di Dio e l'uomo moderno: La «questione umana» e la novità del Cristianesimo*, 2010, Milán, BUR, p. 98.

⁵ Cf. *Papst Benedikt XVI, Apostolische Reise nach Deutschland, 22.-25. September 2011, Besuch des Deutschen Bundestags, Ansprache*, en: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html> (consultado el 9 de agosto de 2015).

rando la relación entre la razón y la tradición, en la Edad Media la razón era llamada primero a obedecer y, luego, a entender. En el segundo caso, la razón moderna se identifica con su capacidad de medir y de entender. Por lo tanto, cualquier cosa que no pueda ser medida, o no existe o se vuelve irrelevante.

En mi opinión, el Occidente cristiano debería recuperar el significado original de estas dos palabras, libertad y razón, si quiere salir de su profunda crisis; al mismo tiempo, esto facilitaría un diálogo fructífero con el islam.

Como mi colega reconoció, también en el islam se han producido a lo largo de la historia diferentes corrientes de las que ahora dominan, las cuales han sido capaces de unir la razón y la revelación, la razón y la fe, la naturaleza y la tradición.

Por otra parte, pienso también que el escepticismo de Brague sobre la posibilidad del islam de entablar el diálogo con la cultura occidental deriva más de la actual falta de una filosofía islámica, y no de una falla intrínseca del propio islam.⁶

Aunque comparta el escepticismo de Brague, mantengo la esperanza, porque veo que en el mundo islámico hay personas que reconocen la necesidad de una reforma, así como lo expresó el 1º de enero de este año el presidente egipcio, el general Abdelfatah al-Sisi, en la Universidad al Azhar de El Cairo.

⁶Remi Brague y Giulio Brott, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, 2015, Brescia, La Scuola, p. 65.

©ITAM Derechos Reservados.

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

REFLEXIONES SOBRE EL ASPECTO DINÁMICO DE LA TRADICIÓN EN LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL*

*Alexandra Wilhelmsen***

El aspecto dinámico de la tradición en Occidente

La creencia en un Dios racional que no es parte de la creación es uno de los pilares del mundo occidental. Por ello, para nosotros en Occidente el universo lleva signos de inteligibilidad. El universo no es el puro caos. Hay modelos racionales en él. Por milenios, la naturaleza ha sido objeto de estudio; no es tabú. Ha habido un espíritu sostenido de investigación, generación tras generación. El hombre occidental ha sondeado por miles de años la composición y características del mundo. Hipócrates, Euclides, Ptolomeo, Galileo, Newton y Einstein son nombres familiares que dan testimonio de esta realidad, como es la NASA (*National Aeronautics and Space Administration*, Administración Nacional de la Aeronáutica y del Espacio). Por la misma razón, siempre, desde el siglo IV a.C., cuando la academia platónica floreció en un suburbio de Atenas y Aristóteles fundó el Liceo al otro lado de la ciudad, Occidente ha creado instituciones vibrantes en las que florezca el espíritu de investigación. Excelentes ejemplos medievales son los *scriptoria* (copistas) monásticos que se esparcieron por toda Europa, las primeras universidades y la escuela de traductores de Toledo.

* Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

** Modern Languages and Literatures, Universidad de Dallas.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

La convicción de que el hombre fue creado a imagen de Dios, una idea compartida, de diversos modos, por judíos, griegos, romanos y, especialmente, cristianos, significó que desde la Antigüedad occidental el hombre se sintió también libre para examinar la dignidad de la persona humana. Esta exploración fue mejorada grandemente por la fe cristiana en la encarnación, por la creencia de que Dios se hizo hombre. Durante siglos, la concentración en la nobleza de la persona humana significó que los cristianos estuvieron al frente de la batalla contra el infanticidio, la esclavitud, la poligamia y el concubinato legalizado. Occidente abrió el camino a la promulgación de códigos legales basados en el respeto al hombre, en la creación de instituciones políticas democráticas y en la construcción de una vasta red de servicios sociales y establecimientos para los desfavorecidos, tales como hospitales, lazaretos, orfanatos, escuelas y asilos para ancianos.

La noción de que el tiempo es lineal, una idea inventada por los israelitas y aceptada después por los griegos antiguos, un concepto que es radicalmente diferente de la visión cíclica del tiempo en Oriente y en América precolombina, permitió a Occidente diferenciar entre pasado, presente y futuro. Liberarse de la comprensión cíclica o cosmológica del tiempo dispuso a la gente en Occidente a querer construir sobre el pasado en lugar de repetirlo. La gente en Jerusalén y en Atenas empezó a cultivar un fuerte espíritu dinámico para ver al futuro, para pensar en términos de progreso.¹

Esta visión occidental tan largamente mantenida quedó encapsulada en una frase pronunciada en las Cortes españolas en febrero de 1859 por Antonio Aparisi y Guijarro, el entusiasta parlamentario y periodista de Valencia: “vengo de muy atrás, pero voy muy adelante”.² Otros pensadores políticos españoles de generaciones posteriores articularon una idea similar de diferentes maneras y pueden ayudarnos a apreciar el aspecto dinámico de nuestra tradición. En 1903, otro miembro de las

¹ Mi comentario está basado en la obra seminal de Eric Voegelin *Order in History*, 1956-1987, Baton Rouge, Louisiana State University, 5 vols., más especialmente en el vol. I (*Israel y la revelación*), capítulos 1-6, y el vol. II (*El mundo de la polis*), capítulo 1.

² Antonio Aparisi y Guijarro, *Obras*, 1873-1877, Madrid, Imprenta de la Regeneración, Imprenta de Folguera e Imprenta de A. Flórez, vol. II, p. 56. Cita del discurso en la sesión del Congreso de los Diputados del 17 de febrero de 1859.

Cortes, famoso por ser un orador fascinante, Juan Vázquez de Mella, acuñó la útil frase “progreso hereditario”. Mientras hablaba de política, sentenció: “La tradición es progreso hereditario; y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social”.³ Por lo tanto, para Mella los logros efímeros son de poco valor para una comunidad. Unos treinta años más tarde, Víctor Pradera, un parlamentario de Pamplona y teórico político, estaba mucho más impresionado por “el pasado que sobrevive y tiene la virtud para hacerse futuro”.⁴ A mediados del siglo XX, muchos españoles políticamente activos también examinaron este tema, entre ellos, Luis Hernando de Larramendi, en cuyo libro *Cristiandad, tradición, realeza*, postula que la tradición es “el mecanismo del progreso”.⁵ Dos años después, en 1954, el erudito Francisco Elías de Tejada publicó una pequeña obra titulada *La monarquía tradicional*, en la que añadió otra idea: “Esta aportación, que cada generación agrega a lo que recibió de las generaciones anteriores, es el progreso”.⁶

Pocos americanos están familiarizados con las obras de los pensadores políticos españoles mencionados en este ensayo, pero por supuesto, la gente en Estados Unidos también ha ponderado el mismo sentido de nuestra tradición y, en particular, su aspecto dinámico. Entre ellos, dos eruditos y amados literatos de este lado del atlántico vienen a mi mente. En las primeras décadas del siglo XX, cuando muchos intelectuales y artistas publicaron manifiestos proclamando su deseo de romper con el pasado,⁷ T.S. Eliot, el poeta y editor estadounidense que vivía en Inglaterra, causó un gran revuelo por subrayar la importancia de nuestra herencia. En su corto ensayo *Tradición y talento individual*, dedi-

³ Juan Vázquez de Mella y Fanjul, *Obras completas*, Junta de Homenaje a Mella, 1931-1942, Madrid, Voluntad, y Barcelona, Casa Subirna, vol. XV, p. 162. Cita de discurso en el Parque de la Salud, Barcelona, el 17 de mayo de 1903.

⁴ Víctor Pradera, *Estado nuevo*, 1937, Madrid, Cultura Española, Prólogo de José María Pemán, p. 33.

⁵ Luis Hernando de Larramendi, *Cristiandad, tradición, realeza*, 1952, Madrid, Cálamo, p. 49.

⁶ Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, 1954, Madrid, Rialp, p. 121.

⁷ Por ejemplo: Filippo Tommaso Marinetti, *Manifiesto of futurism*, 1909, Bolonia; Albert Gleizes y Jean Metzinger, *Du cubism*, 1912, París; Hugo Ball, *Dada manifiesto*, 1916, Zurich; *Manifiesto of the Union of Technical Workers, Painters and Sculptors*, escrito por David Alfaro Siqueiros y firmado también por Diego Rivera, Clemente Orozco y otros artistas mexicanos, 1922, Ciudad de México; André Breton, *Surrealist manifiesto*, 1924, París.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

cado a la relación de los poetas con la herencia literaria occidental, Eliot escribió que los poetas deben participar de un legado que data de la Antigüedad, sus obras deben construirse sobre esta tradición, y de la misma manera, deben medirse en vistas a este canon literario. Eliot va más lejos. Creía que las nuevas creaciones hacen más que añadirse al venerable cuerpo establecido de obras maestras. Para él, “el pasado debería ser alterado por el presente tanto como el presente es dirigido por el pasado”. Su explicación es la siguiente:

El orden existente está completo antes de que la nueva obra llegue; con el fin de persistir después de la llegada de la novedad, el orden total existente debe ser alterado, así sea muy ligeramente; y así, las relaciones, las proporciones, los valores de cada obra de arte hacia la totalidad se reajustan; y en esto consiste la conformidad ente lo viejo y lo nuevo.⁸

Así, el poeta de St. Louis Missouri postula una dimensión de la naturaleza dinámica de nuestra tradición no mencionada por la mayoría de nuestros pensadores.

Medio siglo después del ensayo de Eliot, en la década de 1970, Carlos Fuentes, un prolífico escritor mexicano, publicó un libro de ensayos en inglés que ha sido reimpresso media docena de veces. En él hace preguntas retóricas sobre la literatura que revelan que algunas de sus ideas eran similares a aquellas de los pensadores políticos españoles mencionados y a las de Eliot. Las palabras de Carlos Fuentes son:

¿Hay un libro sin padre, un volumen huérfano en este mundo? ¿Aquel libro no es descendiente de otros libros? ¿Una sola hoja de aquel libro no es un retoño del gran árbol genealógico de la imaginación literaria de la humanidad? ¿Hay creación sin tradición? Pero otra vez, ¿puede la tradición sobrevivir sin renovación, sin una nueva creación, un reverdecimiento de la historia perenne?⁹

⁸ La obra de T.S. Eliot *Tradition and the individual talent*, fue publicada originalmente en *The Egoist* (Londres), vol. 6, 4 y 5 (septiembre y diciembre de 1919), y ha sido reimpressa muchas veces desde entonces. El texto puede ser consultado fácilmente en internet.

⁹ Carlos Fuentes, “How I wrote one of my books”, en *Myself with others. Selected essays*, 1988, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, p. 38.

De ahí que el creativo y prolífico Fuentes reconozca la influencia de la tradición en los literatos como él y reflexione sobre el modo en que sus obras revivifican la herencia del pasado.

Dado que los cristianos creen que solo Dios puede crear de la nada, para nosotros es obvio que hombres y mujeres crean a partir de algo. Este “algo” es la tradición, el conocimiento del pasado. El patrimonio heredado es la materia que debe ser transformada, desarrollada, Sin ella, el progreso sería imposible, porque no habría nada por mejorar, por ajustar.¹⁰ Por ello, se podría decir que la tradición en Occidente es ambas cosas: materia y forma. La tradición es como un organismo viviente, un ser humano en el que materia y forma, como escribió santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, están relacionadas como el cuerpo y el alma.¹¹

Entonces, me parece que el aspecto dinámico de la tradición en la civilización occidental tiene tres facetas básicas: selectividad, creatividad y transmisión.

Selectividad

Primero, cada generación selecciona cuidadosamente lo que va a preservar del pasado. Los filtros, los principios de selectividad son bondad, belleza y viabilidad.¹² En las sociedades occidentales, normalmente se concede larga vida a las cosas valiosas y bellas que se consideran buenas o universales, a las instituciones vigorosas y a la información, las metodologías y los objetos útiles. Sin embargo, nuestras elecciones también significan que se rechacen muchas cosas. La tecnología obsoleta ilustra muy bien este punto.

¹⁰ Francisco Elías de Tejada, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz, *¿Qué es el carlismo?*, 1971, Madrid, Escelier y Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, p. 99.

¹¹ *Summa Theologica*, I, 76, A 1 Co.

¹² Elías de Tejada, *op.cit.*, p. 63.

Creatividad

El segundo elemento en el aspecto dinámico de la tradición es la creatividad. La tradición occidental es creativa. En 1930, Salvador Minguíjón, un magistrado y profesor de leyes español, publicó un libro titulado *Al servicio de la tradición*, en el que expresó este rasgo afirmando que la tradición es “un impulso constantemente creador, una fuerza constantemente activa y fecunda”.¹³ Otro escritor español, Rafael Gamba, un filósofo que también publicó muchas obras de pensamiento político, postuló en su libro *Tradición o mimetismo* que la tradición se considera principalmente en términos del efecto del legado recibido por una generación de otra. Para Gamba, el aspecto dinámico o creativo de la tradición está fundado en este efecto.¹⁴ Así pues, si nosotros seguimos a estos pensadores españoles, nuestra tradición no es meramente lo que aceptamos del pasado o cómo las nuevas creaciones alteran lo que pensamos sobre nuestra herencia, sino lo que hacemos con nuestro legado. Recuerdo aquí la parábola de los talentos en el evangelio de san Mateo (Mt 25, 14-30), que exhorta no a retener el dinero recibido como un regalo o un préstamo, sino más bien a incrementarlo mediante sabias transacciones de negocios o, al menos, buenas inversiones.

66

Nuestra tradición occidental actualiza el legado del pasado. Por ejemplo, cada generación, hasta cierto punto, interpreta los grandes textos literarios a la luz de actitudes y preocupaciones que son particulares de su propio tiempo. Como hemos visto, la tradición también se enriquece con las nuevas experiencias, descubrimientos y creaciones. Sin este dinamismo, sin renovación, filtrada por valores morales, sensibilidades estéticas y consideraciones prácticas, la tradición se vuelve estática y comienza a atrofiarse. El gran experto español en derecho romano, Álvaro d’Ors, quien también escribió muchas obras de teoría política, publicó un ensayo en 1985 titulado *Cambio y tradición*. Ahí explica que el “sentido dinámico” de la tradición significaba que nuestra

¹³ Salvador Minguíjón, *Al servicio de la tradición*, 1930, Madrid, Javier Morata Editor, p. 11.

¹⁴ Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, 1976, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pp. 19-31.

herencia tiene mucho más que ver con nosotros, con el presente, que nuestros ancestros y el pasado”.¹⁵

Transmisión

En tercer lugar, nuestra tradición transmite, proyecta, mira hacia adelante. Mientras que es común en el mundo el anhelo de vivir a través de los hijos y de los discípulos, en Occidente el deseo de hacer una contribución perdurable a la sociedad, de participar en el despliegue de la historia, es muy vivo desde la Roma antigua. Los grandes escritores de la época de Augusto, el historiador Livio, el poeta épico Virgilio y el autor lírico Horacio transmitieron esta característica romana. José María Codón, otro parlamentario español multitalentoso, que publicó muchos estudios en varias disciplinas, reflexionó también sobre este rasgo. En 1961 afirmó que la tradición “por naturaleza, está íntegramente al servicio del tiempo que ha de venir”.¹⁶ Recientemente, Evaristo Palomar, un profesor de filosofía del derecho en la Universidad Complutense de Madrid, concluyó su pequeño libro de 2011 subrayando: “tradición es transmisión, esto es, *acción*”.¹⁷

Ejemplos tomados del imperio romano: Hispania

Como crecí en España, una parte del mundo que fue una provincia del imperio romano durante seis siglos, mis años de formación incluyeron edificios romanos reciclados y espacios urbanos que databan de la Antigüedad. En los últimos años de la década de 1950 y los primeros de la siguiente, mis padres se aseguraron de que mis hermanas y yo (tres muchachas de California que crecían en el sur de Europa) reflexionaran sobre cómo los romanos y los hispanorromanos miraron al futuro haciendo cosas que perduraran mucho tiempo. Mis padres también

¹⁵ Álvaro d’Ors, “Cambio y tradición”, en *Verbo* 229-230, 1985, pp. 113-116.

¹⁶ José María Codón Fernández, *Tradición y monarquía*, 1961, Madrid, Montejurra, p. 17.

¹⁷ Evaristo Palomar, *Sobre la tradición*, 2011, s/l, Tradere Editorial, p. 97. Las cursivas son de Palomar.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

señalaban que algunas de las estructuras antiguas que aún se usaban en nuestros días habían sido remodeladas en diferentes épocas para servir a las necesidades cambiantes de la sociedad.

En Ávila, viejo castillo donde pasé parte de mi niñez, el foro que data de la Antigüedad todavía es el centro de la ciudad. Las columnas clásicas se volvieron pilares, pero el efecto general es probablemente el mismo que hace 2000 años. Todavía hay edificios que satisfacen las mismas necesidades de entonces: un ayuntamiento, un lugar de culto, pequeñas tiendas y tabernas. Este espacio urbano, que durante muchas generaciones se ha llamado el *Mercado Chico*, continúa hospedando un mercado semanal al aire libre y ruidosos jóvenes por la noche. El templo pagano del foro desapareció hace mil quinientos años. Durante ochocientos años, el lugar de culto en la plaza ha sido San Juan Bautista, la iglesia parroquial donde Santa Teresa fue bautizada en 1515. El foro, el Mercado Chico, hoy es iluminado por luces eléctricas, los jóvenes rugen alrededor de la plaza en sus motocicletas y, en las últimas dos décadas, con sus celulares en la mano. Las tabernas, mucho tiempo llamadas *cafés*, venden café, refrescos y whisky servido en altos vasos delgados, junto al vino de la región, el tinto de Cebreros, que ha sido popular durante casi veinte siglos.

68

El antiguo *Decumanus Maximus* en Ávila corre con ligereza desde el foro, colina abajo, hasta el río Adaja. Conocido por nosotros como calle Vallespín, el viejo Decumanus está tan lleno de vida hoy como lo estuvo en la Antigüedad. La estrecha calle está ocupada principalmente por modestas casas, talleres, restaurantes y pequeñas tiendas. Los artículos que se venden son piezas de cerámica, bolsas y sandalias de piel, ropa de fibras naturales, cestas de mimbre y pequeños objetos de bronce. Los antiguos romanos reconocerían todas estas cosas. Los restaurantes sirven algunos de sus abundantes platillos en tazones de terracota que han sido usados en la región desde que los soldados romanos los introdujeron. Las pequeñas tiendas y talleres de reparación de Vallespín también producen en masa objetos de plástico, nylon, poliéster, cables eléctricos y microchips. En los últimos veinte años, el viejo Decumanus ha sido ocupado por antros cuyos sonidos cacofónicos son

amplificados por la última tecnología para el gran placer de la juventud de Ávila.

Al final de la calle de Vallespín, justo fuera de las famosas murallas medievales de la ciudad, hay un pequeño puente de piedra que tiene cinco arcos de medio punto. Este puente construido por los legionarios romanos para cruzar el río Adaja muestra signos de haber sido alterado por propósitos defensivos en el siglo XI o XII, cuando los ataques musulmanes eran frecuentes desde Al-Andalus (Andalucía) y el Magreb africano.¹⁸ Adaptación por los descendientes de los romanos, en lugar de demolición, significa que el puente sobre el Adaja siguió sirviendo a la comunidad por cerca de ochocientos años... y contando.

En Ávila se celebra misa desde comienzos del siglo IV sobre el cenotafio de tres hermanos, los santos Vicente, Sabina y Cristeta, cristianos asesinados durante la persecución del emperador Diocleciano. La historia de los heroicos adolescentes ha inspirado a las personas de la región desde entonces, comenzando con el judío del que se dice que atestiguó el cruel martirio y construyó una pequeña choza para proteger los restos para la posteridad. Su modesto mausoleo fue agrandado y remodelado por las siguientes generaciones. La basílica que hoy conocemos, que combina el románico y el gótico, se levantó lentamente a lo largo del siglo XII en el mismo terreno sagrado.¹⁹

Las personas que vivieron en Ávila durante el periodo romano, hace mucho tiempo, todavía hacen contribuciones vitales a la vida de la pequeña ciudad castellana, justo como se lo propusieron. Algunos de sus logros han inspirado o han sido usados de una generación a la siguiente. Por tanto, se les ha transmitido, aceptado, adaptado y mejorado.

¹⁸ Emilio Rodríguez Almeida, *Ávila romana. Notas para la arqueología, la topografía y la epigrafía romanas de la ciudad y su territorio*, 2a. ed., 2003, Ávila, Caja de ahorros de Ávila, pp. 67-68.

¹⁹ La historia de los tres hermanos y el empático judío, así como las pinturas de la Basílica de san Vicente y su tumba medieval con maravillosos relieves del martirio se pueden ver en casi todas las guías turísticas de Ávila. Para más información, véase José Luis Pajares, *Redescubriendo Ávila*, 1999, Ávila, pp. 308-313, y más específicamente, Mariano Serna Martínez, *Ávila. Historia y leyenda. Arte y cultura*, 2000, Ávila, Excmo. Ayuntamiento de Ávila, pp. 95-110.

ALEXANDRA WILHELMESEN

Encuentros de Occidente con otras civilizaciones: los reinos medievales cristianos en la península ibérica y el arte mudéjar

En la península ibérica, durante la Edad Media descendientes de hispanorromanos, como los pobladores de Ávila, lucharon contra los invasores musulmanes del norte de África y el Cercano Oriente que arribaron en tres oleadas en los siglos VIII, IX y XII. Los latinos lucharon para conservar su herencia occidental y su religión cristiana y para recuperar el control de las tierras tomadas por los musulmanes. Durante este periodo de animosidad en las fronteras occidentales entre la cristiandad y el islam, hubo considerable sufrimiento, devastación y muertes violentas. Sin embargo, los herederos de los hispanorromanos, que vivieron en pequeños reinos en el norte de la península, también absorbieron algunos elementos culturales de los musulmanes que habitaban al sur en Al-Andalus.

La mezcla enriqueció la tradición occidental, y puede verse hoy en muchos aspectos de la vida española, portuguesa y latinoamericana. Por mencionar solo uno: la península ibérica produjo su propio tipo de arte el *mudéjar*.²⁰ Este estilo artístico apareció por primera vez en la Edad Media, cuando los cristianos reconquistaron y repoblaron diversas partes de Al-Andalus. Estos pioneros totalmente occidentales fueron expuestos gradualmente a las exóticas construcciones de Toledo, Zaragoza, Córdoba y Sevilla que habían sido el orgullo del islam. De la misma manera, los cristianos pudieron valerse del trabajo de albañiles, carpinteros y estucadores hispanoárabes. El estilo mudéjar que crearon juntos fue tan exitoso que siguió floreciendo después de que la reconquista se completó en Granada en 1492. El sur de España tiene muchas casas, iglesias y conventos del siglo XVI que combinan características inspiradas por el renacimiento italiano y otras por el Al-Andalus medieval.²¹

²⁰ Alfredo J. Morales (“El arte mudéjar como síntesis de culturas”, en Rafael López Guzmán (comp.), *Mudéjar hispano y americano. Itinerarios culturales mexicanos*, 2006, Granada, Junta de Andalucía y Fundación El Legado Andalusi, pp. 21-35) proporciona una buena visión de conjunto.

²¹ Cuando era estudiante, el estudio canónico del estilo mudéjar era el texto de Leopoldo Balbas, *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, vol. IV de *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*, 1949, Madrid, Ediciones Plus-Ultra, y el de José Pijoan, *Arte islámico*,

Elementos de arte mudéjar aparecen también en Hispanoamérica durante el periodo colonial.²² El mudéjar experimentó un resurgimiento en el siglo XIX durante la época romántica, cuando la Edad Media estaba en boga. La moda se propagó de España a otros países.²³

El mudéjar combina la arquitectura occidental de los diferentes periodos con varias características de la herencia islámica de España y Portugal. Entre estos elementos se encuentran los arcos de herradura, el uso de ladrillo en lugar de piedra, arcos ciegos decorativos, intrincados techos de marquetería de madera, delicada ornamentación arabesca en paredes caladas en yeso y coloridos vitrales con modelos geométricos.

La región de España conocida como Tierra de Campos, que engloba parte de la vieja Castilla y parte de León, tiene menos piedra que el resto de la península ibérica. Por ello, confiar en los musulmanes, que eran expertos en la construcción de ladrillos, fue práctico y barato, especialmente en un periodo de crecimiento urbano que siguió a la repoblación de esta tierra por pioneros cristianos luego de que las fronteras habían sido empujadas un poco más al sur, hacia Toledo y el río Tajo. Muchas de las modestas iglesias católicas construidas por albañiles musulmanes que sobrevivieron en Tierra de Campos datan de los últimos años del siglo XII o los primeros del XIII. Un solo pueblo, Cuéllar (en Segovia), tiene seis. Estas iglesias de estilo románico, hechas de ladrillo marrón con murallas exteriores cubiertas de arcos ciegos hispanoárabes, son testimonio de la habilidad occidental para absorber elementos de otras culturas sin perder su carácter.

vol. XII de *Summa Artis, Historia general del arte*, 1954, Madrid, Espasa-Calpe. Desde entonces han proliferado las publicaciones. Véase Ignacio Henares y Rafael López Guzmán (comps.), *Mudéjar iberoamericano*, 1993, Granada, Universidad de Granada, y la exhaustiva obra de Rafael López Guzmán, *Arquitectura mudéjar*, 2000, Madrid, Cátedra. La bibliografía reciente es impresionante.

²²Algunos de los libros utilizados en la preparación de este ensayo tiene grandes secciones dedicadas al arte mudéjar y la arquitectura en Latinoamérica: Henares y López Guzmán, *op. cit.*, pp. 419-493, y López Guzmán, *op. cit.*, pp. 139-145 y pp. 177-259.

²³Hay dos buenas introducciones al estilo neomudéjar: José Manuel Rodríguez Domingo, “El medievalismo islámico en la arquitectura occidental”, en López Guzmán, *op. cit.*, pp. 147-165 y Rodrigo Gutiérrez Viñuelas, “La seducción de La Alhambra: recreaciones islámicas en América”, *ibid.*, pp. 167-173.

La vieja Castilla, la tierra de los castillos, tiene muchas fortalezas de piedra, pero dos de sus más grandes estructuras militares fueron hechas de ladrillo en estilo mudéjar, principalmente en el siglo XV. Ambas tienen un anillo doble de murallas defensivas. Una está localizada cerca de Cuéllar en Coca (Segovia). La otra es el castillo de La Mota, en Medina del Campo (Valladolid). En Aragón, muchos pueblos son conocidos por sus altas torres en estilo mudéjar que tienen vitrales de varios colores empotrados en las elaboradas decoraciones de ladrillo que cubren sus murallas exteriores. Solo Teruel tiene cinco. En Andalucía, Sevilla, una ciudad importante durante el dominio islámico y hasta la mitad del siglo XIII, tiene un espectacular complejo conocido como Alcázares Reales. Con la reputación de ser el palacio real aún en uso más viejo de Europa, esta serie de edificios tiene vestigios romanos y visigóticos, y una sección del periodo musulmán. La mayor parte del complejo es de estilo mudéjar y fue construido después que un terremoto dañó la ciudad en 1356. Los Alcázares Reales de Sevilla tienen una profusa decoración: murallas cubiertas de yesos arabescos policromados y dorados, maderas talladas intrincadamente y mosaicos de azulejos esmaltados en detallados diseños geométricos.

72 | Siglos después, el neomudéjar englobó elementos arquitectónicos y decorativos en una multiplicidad de combinaciones. El renacimiento mudéjar fue popular para grandes plazas de toros de la península ibérica, como en Lisboa, Barcelona, Zaragoza, Granada y Madrid.²⁴ En Europa también se levantaron sinagogas judías en estilo neomudéjar, recordando el sefardí medieval y, quizá, breves periodos de convivencia social en la península ibérica. Hay nuevos templos en Budapest, Cracovia, Berlín, Praga, Estocolmo, San Petersburgo y Sofía.²⁵ Por último, se escogió el renacimiento mudéjar para muchos teatros. El teatro filar-

²⁴ La plaza de toros de Lisboa, el Campo Pequeno, fue construido en la década de 1890; la monumental plaza de toros de Barcelona en 1914; la plaza de toros de la Misericordia de Zaragoza en 1916; la Real Maestranza de Caballería de Granada en 1928, y la monumental plaza de las Ventas del Espíritu Santo de Madrid en 1929, de acuerdo con sus respectivas páginas en internet (consultadas en mayo de 2015).

²⁵ Según sus respectivas páginas en internet (consultadas en mayo de 2015), la sinagoga de la calle Dohány de Budapest fue inaugurada en 1859; la sinagoga de Cracovia en 1862; la nueva sinagoga de Berlín en 1866; la sinagoga española de Praga en 1868; la gran sinagoga de Estocolmo en 1870; la gran sinagoga coral de San Petersburgo en 1888; la sinagoga central de Sofía en 1909.

mónico de Odesa, en Ucrania, inaugurado en 1898; el teatro foro en Melbourne, Australia, en 1929, como también más de dos docenas de edificios similares en Estados Unidos, dan testimonio de la vitalidad de un estilo artístico europeo occidental creado ochos siglos antes por apropiación de componentes del arte hispanoárabe.

Encuentros de Occidente con otras civilizaciones: Nueva España y capillas abiertas

La habilidad del dinámico Occidente para seleccionar, asimilar y transformar componentes de otras culturas fue una característica básica de la expansión castellana en las Indias. La civilización occidental absorbió tantos elementos que los mejores términos para describir los resultados son: “síntesis”, “hibridación” y “mestizaje”.

Una característica interesante atrajo mi atención a mediados de la década de 1970, cuando se construyó la nueva Basílica de Guadalupe en Ciudad de México. La enorme iglesia redonda con capacidad para miles de personas, tiene una capilla abierta sobre la entrada principal. La capilla es para misas al aire libre en días de fiesta, cuando las multitudes de fieles católicos son tan grandes que la nueva Basílica no puede alojarlos a todos. Este tipo de capillas en alto que dominan un gran espacio exterior es una característica simple creada por primera vez en Nueva España por europeos, como resultado del encuentro de la civilización occidental y América central.²⁶

El convento dedicado a San Agustín en Acolman, a unos cuantos kilómetros de Ciudad de México, ofrece un buen ejemplo de una capilla abierta elevada que da a un gran atrio.²⁷ El complejo de Acolman fue

²⁶ La obra clásica es John McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico: Atrios, posas, open chapels, and other studies*, 1965, Cambridge, Harvard University Press; trata las capillas abiertas elevadas en las páginas 340-367, 493-504, y a intervalos en 504-515. Juan B. Artigas, “Arquitectura a cielo abierto, México”, en Henares y López Guzmán, *op. cit.*, pp. 287-306, argumenta que la importancia de los grandes espacios al aire libre en la temprana arquitectura religiosa colonial es un resultado directo de la relación precolombina entre el espacio religioso ceremonial y el firmamento, los planetas y las estrellas.

²⁷ Para Acolman, véase McAndrew, *op. cit.*, pp. 253, 495-496, y especialmente la guía turística común. Mi edición es de Jorge Gurria Lacroix, *Guía oficial de Acolman*, 1968, México, INAH. La primera “guía oficial” fue escrita por el famoso historiador del arte mexicano Manuel Toussaint en 1949.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

construido a mediados del siglo XVI por indígenas que hablaban náhuatl y otomí y trabajaban bajo la dirección de un puñado de frailes de Castilla.²⁸ La iglesia de la misión tenía muchos elementos que muestran la adaptación del clero español a los indígenas y las primeras etapas de la integración de los nativos americanos en la civilización occidental. El convento de San Agustín tiene una fachada plateresca que parece que fue trasplantada directamente de la península ibérica al valle de México. Sin embargo, como muchos mexicanos saben, hay un componente mayor nuevo. El frente del edificio adyacente a la iglesia, el bautisterio, incluye una capilla abierta elevada, hecha para acomodar a los miles de recién convertidos al cristianismo que no podían caber en la pequeña iglesia para la misa de los domingos. Un altar exterior, localizado en un nicho suficientemente alto para ser visto fácilmente permitía a la congregación atender a la misa en el gran atrio.

Los ingeniosos frailes del reino de Castilla fueron rápidos para adaptarse a las nuevas circunstancias, para atender las necesidades prácticas del momento y para responder a las sensibilidades de los recién convertidos, que estaban acostumbrados a realizar los ritos religiosos al aire libre. Las capillas abiertas elevadas fueron útiles durante la primera fase de la evangelización.²⁹ Se volvieron obsoletas cuando la construcción de misiones dio paso a las sólidas iglesias parroquiales que podían contener grandes multitudes. En el siglo XVII se construyeron pocas capillas abiertas elevadas. Sin embargo, ya que muchas permanecen, se conservaba el modelo en la década de 1970, cuando surgió una nueva necesidad.

74

²⁸ Los primeros evangelizadores en Acolman, en los últimos años de la década de 1520 y los primeros de 1530, eran franciscanos, y los edificios temporales parecen haber sido construidos durante su estancia allí. La misión fue entregada a los agustinos en 1538 o 1539. Los agustinos supervisaron la construcción de la hermosa iglesia en la década de 1550. McAndrew (*op. cit.*, p. 496) especula que el pequeño bautisterio y la más bien rústica capilla abierta pueden ser una herencia de la fase franciscana.

²⁹ Otros ejemplos de capillas abiertas elevadas son San Francisco de Asís en Tlahuelilpan (Hidalgo), San Martín de Tours en Huaquechula (Puebla) y Nuestra Señora de la Asunción en Tecamachalco (Puebla).

Encuentros de Occidente y otras civilizaciones: Corpus Christi en Cuzco, Perú

La práctica religiosa, el folclor y la cocina latinoamericanas ofrecen muchos ejemplos de costumbres que, originadas hace siglos como mezclas de Occidente y elementos nativos, cambiaron con el tiempo y hoy siguen siendo aspectos importantes de la cultura. Un ejemplo excelente es la procesión de Corpus Christi en Cuzco, Perú, donde las tradiciones españolas han sido enriquecidas por la fuerte herencia inca de la región. Esta particular celebración abarca religión, folclor, artesanías y comida.

La fiesta católica de Corpus Christi, el primer jueves después del domingo de la Santísima Trinidad, cae muy cerca del solsticio de verano. En Cuzco, la capital del imperio inca, el solsticio de verano estaba marcado por una celebración mayor, *Inti Raymi*, que honraba al dios sol. Además, en la misma época del año hay festivales agrícolas para dar gracias a las deidades por las buenas cosechas. Por ello, en las primeras generaciones del periodo colonial, la procesión de Corpus Christi, sin duda, ayudó a remplazar los festivales paganos y a cambiar las sensibilidades de la población indígena de las tierras altas andinas centrales.

Esta magnífica procesión anual de Corpus Christi fue creada en el siglo XVI por la habilidad de los europeos para propagar sus costumbres y su talento para absorber nuevas cosas, así como por la conversión a la cristiandad de muchos habitantes de la región. Garcilaso de la Vega *el Inca*, uno de los primeros escritores mestizos de Perú, describió las procesiones anuales que conoció en Cuzco de adolescente en los últimos años de la década de 1540 y en la de 1550. La celebración religiosa ya era conocida por su esplendor y por la entusiasta participación de los nativos americanos, incluyendo miembros de la antigua familia imperial inca, la nobleza indígena y jefes locales o *curacas* de los pueblos vecinos. Según Garcilaso, representantes de diferentes *ayllus* o clanes subían los escalones a una plataforma cercana a la catedral donde la custodia estaba instalada, y rendían homenaje a la eucaristía mientras cantaban canciones de acción de gracias por haber sido evangelizados. Garcilaso describe las costumbres, la ropa y los objetos simbólicos propios

ALEXANDRA WILHELMOSEN

de los colonizadores y de varios segmentos de la población amerindia que contribuían a la grandeza de la procesión y supone que el catolicismo ayudó a mantener la armonía social entre diferentes grupos étnicos.³⁰

El desarrollo histórico de esta procesión al paso de los siglos ha sido reconstruido por los estudiosos.³¹ Por generaciones, ha llamado la atención una serie de pinturas al óleo anónimas de la década de 1670 dedicada al Corpus Christi de Cuzco.³² Como la narrativa de Garcilaso, las escenas destacan el tema de la armonía social, de diversos grupos étnicos y estados o clases, unidos por su fe cristiana. Un estudio de Henrique Urbano, el último experto portugués en la evangelización de Perú, se dedica a las estructuras corporativas de la ciudad representadas en las ilustraciones. Urbano hace la aguda observación de que el Cuzco, mientras honra la eucaristía, también celebra su propia comunidad diversa a través de sus prominentes figuras públicas retratadas en las pinturas.³³

Las pinturas reflejan cambios de estilo en el Cuzco colonial y registran algunas alteraciones en la procesión. Un ejemplo es la mezcla de ropas occidentales y nativas y la profusión de encajes en las prendas usadas por la élite inca. A finales del siglo XVII, pocas costumbres procesionales habían caído en desuso o habían sido olvidadas, como los tocados y vestidos que asemejaban animales, que se remontaban a las creencias religiosas paganas y, en apariencia, daban gracias por

76

³⁰ Garcilaso de la Vega *el Inca, Comentarios reales*, 1961, Buenos Aires, Espasa Calpe, segunda parte, capítulo IX, pp. 137-141.

³¹ Luis A. Huayhuaca Villasante (*La festividad del Corpus Christi en el Cusco*, 2013, Lima, Ministerio de Cultura y Dirección Regional de Cultura-Cusco) cita en la página 60 ordenanzas del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) emitidas en 1572 y en las páginas 61 a 107 reproduce largos párrafos de cronistas y visitantes de diferentes periodos.

³² Las pinturas fueron encargadas por varias personas y corporaciones para la iglesia de Santa Ana de Cuzco durante el periodo del obispo Manuel de Mollinedo (1671-1699). Originalmente parecen haber sido dieciocho. Hoy, una docena está en el museo de arte religioso de la ciudad o Museo Arquidiocesano, localizado en el antiguo palacio arzobispal, y algunas están en una colección privada en Santiago de Chile.

³³ Henrique Urbano, "El Corpus Christi del Cuzco (Perú) o la sociedad cuzqueña como espectáculo", en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (comps.), *La fiesta del Corpus Christi*, 2002, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 325-345.

su conversión al cristianismo. Se habían agregado otros elementos, como efímeros arcos del triunfo y altares portátiles con magníficos retablos colocados por diferentes gremios a lo largo de la ruta procesional.³⁴ Las pinturas del siglo XVII también transmiten cierta reminiscencia de la Contrarreforma y un triunfalismo barroco. Uno de los lienzos que llevan por las calles muestra estatuas de Ignacio de Loyola y otro jesuita canonizado.

Hoy, esta fiesta es una vibrante procesión que celebra a la eucaristía, la Virgen María, varios santos cristianos, los habitantes de Cuzco, el legado inca, la herencia española, los barrios históricos de la ciudad, y el folclor, las artesanías y, por supuesto, la comida de la gente. Las festividades y ceremonias se preparan con mucho tiempo. Participa un gran porcentaje de la población de la ciudad, a pesar de que no hay papeles especiales para los descendientes de la antigua familia imperial o la nobleza inca.³⁵ Se decora el lugar de la espléndida catedral barroca de la Asunción de la Virgen, la gran Plaza de Armas, también conocida por su antiguo nombre quechua, Huacaypata. La bandera arcoíris del imperio inca ondea por todos lados. El punto central de la procesión es la gran custodia con la eucaristía, alojada en un enorme tabernáculo abierto de plata que está colocado en una carroza cubierta de placas de plata repujada.³⁶ Acompañan a la eucaristía aproximadamente quince grandes estatuas devocionales de las diferentes parroquias en elaboradas carrozas cargadas por voluntarios. Cada estatua tiene un séquito de su propio barrio.³⁷

³⁴Un estudio inglés de las pinturas, con una interpretación considerable, es el de Carolyn Dean, *Inka bodies and the body of Christ: Corpus Christi in colonial Cusco*, 2000, Durham y Londres, Duke University Press. En el capítulo 4, Dean indica que las ilustraciones combinan cuidadosamente reproducciones de personas, edificios y otros objetos, como también figuras de fantasía. La autora explica que los cinco mapas procesionales elaborados, que tanto impresionan a los que ven la serie, son imaginarios. Los vehículos de las pinturas están basados en un libro de impresiones publicado en España en 1663 que muestra mapas procesionales hechos en Valencia algunos años antes. Dean agrega que el primero de Cuzco es de 1733.

³⁵Urbano, *op. cit.*, p. 337.

³⁶El tabernáculo abierto de plata o baldaquino, la custodia, y la plataforma fueron donadas a la Catedral de Cuzco en 1731 por un obispo español de nombre Bernardo de Serrada (1725-1733).

³⁷Las estatuas de los santos jesuitas en el retrato del siglo XVII no están incluidas en la procesión actual, aunque la Compañía de Jesús está activa en Cuzco.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

La carroza parroquial más popular es la de la patrona de Cuzco, La virgen de Belén, que también es conocida en quechua como Mamacha Belén. Tantos hombres rivalizan por el honor de cargar la estatua de Mamacha que en 1961 se creó una asociación formal de cargadores.³⁸ El santo patrón de España, el apóstol Santiago *el Mayor*, es también amado patrón de Cuzco. En estilo español, su estatua lo representa como un guerrero montado en un caballo blanco y blandiendo su espada.

En la víspera de la fiesta, se llevan las carrozas desde sus parroquias, a través de escarpadas colinas, al monasterio de Santa Clara, donde las oraciones son seguidas por comida, bebida y danzas populares. En la tarde llegan a la catedral con gran fanfarria. El jueves de Corpus Christi las carrozas se forman ante la fachada de la catedral y se coloca al frente un altar. Varios sacerdotes concelebran la misa al aire libre en español y quechua, y cantan himnos en latín. Después de la misa se inicia una procesión que tiene tantos componentes, que cada carroza tarda seis horas en rodear la gran plaza. Miembros del clero forman una escolta para la eucaristía y honran el Corpus Christi con nubes de aromático incienso junto con oraciones e himnos. El arzobispo, con la mitra, camina detrás y dirige a los fieles en la exaltación de la eucaristía.

En los séquitos de las carrozas se intercalan autoridades municipales, unidades militares, representantes de organizaciones cívicas y profesionales, como también confraternidades piadosas. En las últimas décadas, se han incorporado niños en uniforme escolar. Bandas de música y danzantes se añaden al alboroto de movimiento, color, sonido, olor y hasta sabor de esta fiesta móvil que une a la gente de Cuzco. Danzantes vestidos con los trajes más fantásticos asemejan dragones. Expresan la integración de los inmigrantes chinos que comenzaron a llegar a Perú a mediados del siglo XIX. Muchos de los participantes visten ponchos tejidos a mano de alpaca o algodón con colores brillantes y diseños geométricos que preceden a la llegada de los europeos. Las gorras de punto de los hombres llevan orejeras y algunas mujeres usan sombreros de varias formas cubiertos de bordados típicos de los pueblos cercanos a Cuzco. También hay mujeres que se cubren la cabeza con

78

³⁸ Huayhuaca, *op. cit.*, p. 185.

mantillas españolas y se ven los mucho más deportivos sombreros introducidos en la ropa regional indígena por ferrocarrileros británicos en la década de 1920.

Las celebraciones informales al aire libre en las estrechas calles y pequeñas plazas de Cuzco, especialmente San Francisco, duran una semana. Suenan obsesionantes melodías de zampoñas y flautas andinas, lo mismo que música de charango³⁹ en vivo, cantos en español, quechua e incluso en aimara, bailes, bebida y banquetes de frutas frescas de todas clases, en especial caña de azúcar y chiri-uchu, un elaborado platillo que solo se prepara en Corpus Christi. Es revelador que el chiri-uchu tiene casi tantos ingredientes europeos como nativos de Sudamérica.

Selectividad, creatividad, asimilación de elementos de diferentes pueblos y culturas, y transmisión, en las buenas y en las malas, por más de cuatrocientos cincuenta años, han hecho posible que esta procesión religiosa continúe siendo la parte central de una exuberante fiesta que reúne a los pueblos de Cuzco y reafirma su comunidad.

Una triste excepción

En contraste con estos ejemplos dinámicos, me viene a la cabeza una triste excepción, el caso de los pueblos que permitieron que su tradición se estancara, se atrofiara y, por ello, hiciera muy pocos progresos. Muchos de nosotros somos conscientes de que los primeros europeos que se asentaron en América no eran renacentistas castellanos llegados en la estela de Cristóbal Colón. Tenemos un vago conocimiento de que los primeros europeos que migraron eran escandinavos que siglos antes de Colón fundaron colonias a lo largo de la costa atlántica de lo que hoy es Canadá. También sabemos que el logro nórdico, aunque extraordinario, no tuvo ninguna influencia importante. Los escandinavos eran fantásticos marineros, aventureros y trabajadores, pero los que llegaron a América no se adaptaron bien a las nuevas circunstancias. Al parecer, los nórdicos no aprendieron de sus experiencias, no las sumaron a sus

³⁹ El charango es un instrumento musical con diez cuerdas, con el aspecto de guitarra pequeña o mandolina.

ALEXANDRA WILHELMOSEN

conocimientos heredados. Sus aisladas colonias murieron después de algunas generaciones. No hubo un legado, no hubo progreso. No mucho más que un destello en la oscuridad.

Conclusión

Para concluir, repitamos que la tradición en la civilización occidental es dinámica. Tradición significa que nuestra herencia cultural se transforma gradualmente al paso de los siglos por medio de la selectividad, la creatividad y la transmisión. Cuando Occidente se encuentra con otras civilizaciones tiende a absorber y modificar algunos elementos que encuentra útiles o agradables. Hace cien años, el parlamentario español Juan Vázquez de Mella afirmó que

la tradición quiere decir transmisión de un caudal de ideas, de creencias, de aspiraciones, de instituciones, de una generación a otra, fundada en un derecho y en un deber: el derecho que tiene la generación que ha producido el patrimonio, o parte del patrimonio, espiritual y material de un pueblo, a que pase a las generaciones venideras; y el deber que tiene la generación de desarrollarle, no de mermarle y destruirle, y privar de él a los venideros.⁴⁰

Podríamos concordar con el político español dándole a su frase un tono más americano, borrando la palabra “deber” y diciendo: para cada generación, la tradición es lo que nosotros hacemos con nuestro patrimonio, lo que rechazamos, aceptamos y mejoramos, lo que dejamos fuera de nuestra herencia.

⁴⁰Vázquez de Mella y Fanjul, IV, p. 412. Cita del *Discurso en la Sala Narbón, Santander*, el 15 de septiembre de 1916.

“LA TRADICIÓN EN LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL” COMENTARIOS AL TRABAJO DE ALEXANDRA WILHELMSSEN

*Antonio Díez Quesada**

Ha sido para mí una grata sorpresa leer el trabajo de la doctora Alexandra Wilhelmsen, por la novedad de su enfoque, por su erudición y por la gran cantidad de datos que maneja de forma dinámica y original.

Comienza la doctora Wilhelmsen reflexionando acerca de la civilización occidental y su dinamismo, pero en un alarde de originalidad lo basa en gran parte en su carácter tradicional. Para llegar a semejante resultado hace una profunda investigación sobre algunos pensadores políticos españoles, muchos de ellos desgraciadamente olvidados hoy en la propia España. Este conocimiento de España, de una forma profunda y amplia, proviene en gran parte de que vivió años de su infancia en ese país, lo cual le proporciona un dominio perfecto del idioma y de la mentalidad de los españoles. Vivir la infancia en un lugar, y guiada y educada por un padre de gran cultura, le da la perspectiva amplia y profunda que transmite su ensayo.

Inicia su trabajo analizando las peculiaridades de la civilización occidental. La civilización occidental no es fácil de definir ni en el tiempo ni en el espacio. Notables pensadores se han ocupado de estos menesteres, como por ejemplo Spengler o Toynbee y últimamente Huntington, un intelectual que ha causado muchas controversias.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

ANTONIO DÍEZ QUESADA

La doctora Wilhelmsen elige un aspecto central de la conformación de la mentalidad occidental: la reflexión sobre Dios y lo sagrado que distinguía a Occidente de otras culturas.

Generalmente se ha considerado que Occidente tiene tres cunas: Jerusalén, Atenas y Roma. De Jerusalén nos llega la religión, de Atenas la filosofía y de Roma el derecho y la organización política. Estos aspectos son fundamentales en la aparición del cristianismo, que de alguna manera vertebra la tradición occidental. La doctora Wilhelmsen nos hace notar al principio de su trabajo, que ya los antiguos griegos habían reflexionado sobre lo divino como trascendente. Recordemos que el inicio de la filosofía se da en Grecia y desde el principio está la reflexión sobre la diferencia entre *mythos* y *logos*. Los primeros filósofos reflexionan y dejan atrás sus antiguas creencias y mitos y llegan algunos a la conclusión de un principio activo o un Dios superior trascendente. La doctora Wilhelmsen da mucha importancia a este aspecto, porque diferenciaría a la tradición occidental de otras en las que la divinidad es inmanente, por ejemplo, en la India, donde la realidad es el sueño de Brahma. La Trimurti hindú: Brahma, Vishnú y Shiva, se desenvuelve en millones de años en etapas llamadas *mahayugas*, *yugas* y *eones*, que son el despliegue del samsara, guiadas por el dharma y el karma, lo que da origen a un tiempo circular, no lineal, el cual, nos dice la doctora Wilhelmsen, es consustancial a Occidente.

82

La gran diferencia entre estos dos tiempos hace que en la India la historiografía, o la ciencia de la historia como tal, no haya tenido la importancia fundamental que tiene en nuestra cultura. Por ejemplo, la llegada de Alejandro Magno a la India, que probablemente luchó contra el gran Maharaja Chandragupta, abuelo de Ashoka, primer emperador budista, pasó desapercibida en los registros indios, pues no daban importancia a estos acontecimientos, a diferencia de Occidente desde la época de Herodoto.

La doctora Wilhelmsen dice que esta concepción lineal del tiempo hace que Occidente le dé una importancia capital al pasado, presente y futuro, porque son reales y no solamente maya, como en la India.

El que Dios sea trascendente tiene una importancia fundamental para la doctora Wilhelmsen, porque el mundo es su creación, pero no se confunde con su Creador. Esta es la gran diferencia entre la tradición occidental y otras que tienen una visión circular del tiempo.

Por otra parte, surgen en Occidente varias referencias sobre la ley natural desde los tiempos en que se escribió Antígona y profundizaron en ellas los filósofos estoicos. Esta reflexión alcanza su culmen con santo Tomás de Aquino, el cual diferencia la ley en tres instancias: la ley eterna, que correspondería al propio Dios en su Entidad, la ley natural y la ley positiva. En cuanto a la ley natural, hay que diferenciar dos aspectos. Por un lado, la ley natural cosmológica, y por otro, la ley natural humana. La ley natural cosmológica trata acerca de lo que habitualmente llamamos leyes naturales de la física, la química, la biología, etcétera, que se aplican a los seres creados que ineluctablemente la tienen que obedecer, mientras que la ley natural humana, que al ser el hombre un ser libre, puede obedecer o no, de donde se desprende toda la grandeza y la miseria humanas, en tanto que la ley positiva se refiere a las leyes escritas, codificadas y publicadas.

Aquí quiero resaltar el excelente trabajo del sinólogo británico Joseph Needham,¹ para quien la civilización occidental pudo crear la ciencia moderna precisamente porque había un legislador del que se tomó la idea de leyes que rigen el universo. Inclusive hoy, muchos físicos hablan de la mente de Dios para tratar de dilucidar el sentido de las leyes naturales. Relata Needham que en el Renacimiento, China tenía adelantos técnicos que en ocasiones eran muy superiores a los europeos. Los chinos descubrieron la pólvora, la brújula, la imprenta, el papel, la porcelana, la seda y muchos más, que Needham enumera en su prolija obra, escrita en varios volúmenes.

Este gran sinólogo le da por completo la razón a la doctora Wilhelmsen. Explica que la ciencia moderna nació en Occidente cuando confluyeron en la época de Galileo dos grandes corrientes. Por un lado, las matemáticas modernas. Las cifras o números llegaron de India a través de los árabes, que desarrollaron el álgebra. La doctora Wilhelmsen da

¹ Joseph Needham, *De la ciencia y la tecnología chinas*, 2004, México, Siglo XXI.

ANTONIO DÍEZ QUESADA

particular importancia a la escuela de traductores de Toledo. Por otro lado, la noción de ley natural inscrita en la tradición occidental de un Dios trascendente y legislador. Al confluir estas dos dimensiones, aparece de lleno la ciencia moderna con Galileo.

Creo que este aspecto destaca el hilo central de la reflexión de la doctora Wilhelmsen: que Occidente tiene una tradición dinámica que incorpora elementos exógenos, los integra y crea realidades nuevas, importantes y trascendentes.

La doctora Wilhelmsen afirma que la civilización occidental progresa en tres ejes: selección, creación y transmisión. En el primer caso, está dirigida por valores como el bien y la belleza, que son trascendentales metafísicos en santo Tomás de Aquino; y según un aspecto práctico, por la viabilidad, que implica el ejercicio de la virtud de la prudencia a través del entendimiento práctico.

En el segundo aspecto, la Creación, que en el hombre nos dice que no proviene de la nada, o sea, *ex nihilo*, sino que siempre creamos a partir de algo. Aquí, por cierto, hace una cita interesantísima del gran escritor mexicano Carlos Fuentes,² que dice que los libros siempre provienen de otros libros, un universo maravilloso de inteligibilidad y tradición.

84

Para la autora Wilhelmsen, la Creación se da a través de valores morales, sensibilidades estéticas y consideraciones prácticas, pues es muy importante evitar que la tradición se estanque y atrofie.

Por último, la tradición se transmite de diferentes formas: educación, costumbres, etcétera. Wilhelmsen concluye con una cita muy interesante, con un aspecto que me llamó poderosamente la atención: la tradición es transmitir, y por tanto, acción.

A continuación, la doctora Wilhelmsen pone ejemplos de cómo funciona esta tradición dinámica.

El primero se refiere a Ávila, la ciudad castellana, de la cual tiene un profundo conocimiento, ya que ahí vivió de niña. La descripción que hace de la dinámica de la ciudad desde hace más de 2000 años es

²Carlos Fuentes, "How I wrote one of my books", en *Myself with others*, 1988, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

deliciosa por su profundidad y belleza. En España, efectivamente, hemos tenido diversas ocupaciones e invasiones que han ejercido una influencia en los españoles, pero ninguna tan profunda y duradera como la romana. Roma nos dio el lenguaje, las costumbres y las tradiciones que en buena medida perduran hasta el día de hoy.

Luego, la doctora Wilhelmsen nos muestra algunos ejemplos de encuentros de Occidente con otras civilizaciones. Lo hace de manera bella y entretenida. El primero es en la propia España con el arte mudéjar, el cual analiza con gran detalle y casos interesantísimos desde el siglo XIII hasta las renovaciones estilísticas del XIX. Es un arte de gran belleza y sensibilidad y la doctora Wilhelmsen lo sabe transmitir con cuidado y hermosura.

El siguiente ejemplo nos llega muy de cerca, ya que se refiere a México. Nos cuenta un viaje suyo hace años, en el que conoció la nueva Basílica de Guadalupe, lo cual la llevó a reflexionar sobre las capillas abiertas en la tradición mexicana, ya que en esta nueva Basílica, el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, a pesar de las enormes dimensiones del edificio, se dio cuenta que los días festivos las multitudes no cabrían, así que siguiendo la tradición colonial mexicana, hizo una capilla abierta con una gran capacidad. Se refiere también a Acolman y a tantas capillas abiertas de la Nueva España, que todavía nos impactan por su belleza y sentido de unión de diferentes tradiciones religiosas. Recuerdo hace años, cuando hice un recorrido por los conventos franciscanos del siglo XVI en México, cómo me sentí conmovido por su belleza, sencillez y sincretismo de elementos dispares que constituían una nueva realidad espiritual y profunda.

El siguiente ejemplo que nos da la doctora Wilhelmsen es un viaje extraordinario por la festividad de Corpus Christi en Cuzco, Perú. Nos relata con gran erudición el transcurrir de esta fiesta al paso de los siglos y sus implicaciones para la cultura local.

El último ejemplo es paradójico, porque se refiere al fracaso de los exploradores nórdicos en sus expediciones a América, de Erick *el Rojo* y de Vinlandia y cómo este intento de colonización no prosperó. Las explicaciones no están muy claras y apenas quedan vestigios, pero aquí

ANTONIO DÍEZ QUESADA

no se produjo la fusión o el sincretismo que tan bien funcionó en México o Perú.

Finalmente quisiera concluir el comentario a este extraordinario trabajo diciendo que me pareció sorprendente por su enfoque, dinamismo, erudición y escritura ágil. Creo que es una reflexión muy necesaria que nos planteemos nuestra relación con la tradición y todo lo que ello entraña. Espero que lo disfruten tanto como yo.

FUKÚ Y EL LEGADO POSCOLONIAL DE OCCIDENTE EN *LA MARAVILLOSA VIDA BREVE DE ÓSCAR WAO**

*José Espericueta***

Más de la primera mitad de la novela de Junot Díaz *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, el narrador relata el “comienzo” de la historia o el inicio de las tragedias y la violencia que afectaron a la familia Cabral de León durante más de tres generaciones. La historia familiar inicia con una maldición: el fukú americanus. Esta maldición se caracteriza por episodios de extrema violencia y una incapacidad para realizar una conexión emocional o amorosa con otros. El temerario e irreverente narrador de Junot Díaz, Yunior, ahonda en este inicio en su esfuerzo por entender los males de la familia, pero también la más amplia historia de violencia y represión en la República Dominicana. Esta historia comienza, según cabe suponer, con el patriarca de la familia, Abelardo, y su detención por el dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo. Sin embargo, Yunior proporciona una narrativa paralela en notas al pie que interrumpen la historia familiar. Estas notas universalizan el relato familiar y lo transforman en una experiencia colectiva de colonialismo y explotación que data de 1492. Según Yunior, normalmente no hablan de la historia de los males familiares y los orígenes de su fukú: “cuando la familia habla de ellos —que es casi nunca— siempre empiezan en el mismo lugar: con Abelardo y las cosas malas que dijo sobre Trujillo²²”.¹ Pero en la

87

* Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

** Modern Languages and Literatures, Universidad de Dallas.

¹ Junot Díaz, *The brief wondrous life of Oscar Wao*, 2007, Nueva York, Penguin, p. 211.

JOSÉ ESPERICUETA

nota 22, Yunior cuestiona este “inicio” y propone otro que retrase quinientos años los orígenes de la desgracia:

Desde luego que hay otros inicios ciertamente mejores. Si me preguntan, habría empezado cuando los españoles “descubrieron” el nuevo mundo o cuando Estados Unidos invadió Santo Domingo en 1916, pero si ese fue el comienzo que los De León escogieron para ellos, ¿quién soy yo para cuestionar su historiografía? [p. 211].

Así, la nota cuestiona la historia familiar. Además, la reconstrucción de Yunior de los sucesos de la novela está ligada a su propia incertidumbre. Como dice Mónica Hanna, “al recalcar la naturaleza artificial de todas las historias, la narrativa obliga al lector a examinar las estructuras de poder detrás del acto de narrar”.² Yunior finge que acepta ese inicio que no prefiere, pero establece una tenue coexistencia de las dos narrativas: la primera, comienza cuando un joven doctor llamado Abelardo se niega a entregar a su bella hija al dictador del país. Abelardo es arrestado y torturado, y pasa el resto de sus días mentalmente incapacitado en una de las peores cárceles del país. La segunda es una plaga traída al país por la expansión occidental:

88 | Decían que había venido de África, en los gritos de los esclavos; que era la maldición mortal de los taínos, lanzada cuando un mundo pereció y comenzó otro; que era un demonio traído al mundo por una puerta de pesadilla que se abrió en las Antillas. Fukú americanus, o más coloquialmente, fukú: una maldición o una condenación, y específicamente, la maldición y la condenación del Nuevo Mundo. Se llama también fukú del Almirante, porque el Almirante fue su partera y una de sus grandes víctimas europeas. Aunque “descubrió” el Nuevo Mundo, el Almirante murió miserable y sifilítico, escuchando (dizque) voces divinas. En Santo Domingo, la tierra que más amó [...] el nombre mismo del Almirante ha llegado a ser sinónimo de ambas clases de fukú, la pequeña y la grande. Decir su nombre en voz alta o incluso oírlo es atraer la calamidad sobre la cabeza de uno y de sus seres queridos. [p. 1].

² Monica Hanna, “‘Reassembling the fragments’: Battling historiographies, Caribbean discourse, and nerd genres in Junot Díaz’s *The briefwondrous life of Oscar Wao*”, *Callaloo*, 33.2, primavera de 2010, pp. 498-520.

Fukú tiene múltiples significados, desde “mal de ojo” hasta algo mucho más grande. Pero en la cita anterior toma dimensiones universales y se entiende como una tendencia básica en los acontecimientos históricos, en la expansión occidental y la esclavitud, la acumulación de poder y la opresión de los pueblos. La narrativa, y por extensión la novela misma, es en parte tragedia familiar y en parte historia poscolonial que arremete contra un pasado de violencia y explotación.

De hecho, es una historia universal, la historia de los individuos atrapados por fuerzas violentas inmanejables que cambian el curso de las narrativas personales, nacionales e internacionales.

En este artículo se examinan las tragedias provocadas por el fukú en las experiencias poscoloniales latinoamericanas y latinoestadounidenses. De particular interés es la relación entre las narrativas familiar y nacional y la comprensión del fukú como un legado poscolonial que persiste en la historia de la República Dominicana pero también, en último término, como un tipo de la universal condición humana.³ En última instancia, propongo que mientras la novela se rebela contra la opresión que ha constituido gran parte de la historia de la isla, rearticula también poderosamente la experiencia (poscolonial, inmigrante) individual dentro de la más amplia experiencia estadounidense.

Para continuar con los temas de esta semana de discusión sobre las tradiciones occidentales, las humanidades y su papel esencial en la educación de nuestros estudiantes, propongo una línea de investigación interrelacionada pero separada: ¿Cómo entendemos las modernas identidades inmigrantes en el marco de los modos tradicionales de representación? ¿Cuál de sus historias? La hibridez literaria de Óscar Wao proporciona un camino necesario de aproximación a la experiencia dominicana. Sin embargo, la novela igualmente sirve como un correctivo a la narrativa histórica “oficial”, sea simplemente por su valor educativo o sea como una historia de las voces silenciadas por el régimen

³ Respecto al problemático prefijo “post” de la experiencia poscolonial véase J. Jorge Klor de Alva, “The postcolonization of the (Latin) American experience: A reconsideration of ‘colonialism’, ‘postcolonialism’, and ‘mestizaje’”, en Gyan Prakash (comp.), *After colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements*, 1995, Princeton, Princeton University Press, pp. 241-75.

JOSÉ ESPERICUETA

de Trujillo. El narrador Yunior llama a su texto una “zafa”, o contrahechizo, que está destinado a interceder en la continua violencia de un régimen brutal y su dominación sobre la realidad cotidiana. Para este fin, el texto cumple la finalidad de ampliar los parámetros con los que examinamos las modernas historias y experiencias occidentales.

La novela se centra en la familia de Óscar de León, un escritor y *ghetto nerd* de la primera generación de dominicanos estadounidenses que tiene dificultades para encontrar el amor e incluso la atención de una mujer. El término *ghetto nerd* parecería una contradicción, pero para el narrador Yunior la principal ironía es que Óscar es un dominicano que no tiene varias novias. Se deba a su obesidad o a su afición a los juegos y la ciencia ficción, Óscar es un marginado tanto de su comunidad dominicana como de la estadounidense. Pero incluso cuando Yunior cuestiona la dominicanidad de Óscar, al mismo tiempo admite que la afición por la ciencia ficción parece convenir a un inmigrante dominicano:

Puede haber sido una consecuencia de ser antillano (¿quienes son más de ciencia ficción que nosotros?) o de vivir en la República Dominicana los primeros dos años de su vida y luego mudarse abrupta y desgarradamente a Nueva Jersey. Una simple tarjeta verde cambia no solo de mundos (del tercero al primero), sino también de siglo. [p. 22].

90

Las proporciones sobrenaturales de la alienación de Óscar subrayan las dificultades que encara entre dos culturas (mundos). Yunior abunda sobre la condición de Óscar en un momento de simpatía: “¿Quieres saber lo que se siente ser un hombre X? Basta que seas chico listo y negro en un gueto estadounidense. Mamma mia! Es como tener alas de murciélago o un par de tentáculos en el pecho” (p. 22). La misma alienación sigue a Óscar desde la secundaria hasta la universidad, desde la República Dominicana hasta Nueva Jersey y de vuelta a la República Dominicana, en medio de obsesiones vergonzosas con mujeres, un intento de suicidio y una aventura en la República Dominicana en busca de sus orígenes. Este último viaje reúne la historia personal de su familia con el legado persistente de la dictadura de Trujillo.

Al final, se vuelve clara la conexión entre la alineación de Óscar y la soledad y décadas de violencia histórica. Los intentos de Óscar por realizarse por medio del amor se topan con la violencia extrema, por un aparato represivo que está empeñado por conservar su poder reprimiendo a quienes lo impugnen.

Yunior amplía su historia de tragedia y soledad para incluir a la hermana de Óscar, Lola (que es su novia ocasional) y Belicia, la mamá de Óscar y Lola. La narración de la vida de Belicia en la República Dominicana (antes de mudarse a Nueva Jersey) es una historia paralela de la violencia y la represión en la era de Trujillo. Sus inicios, incluso su vida entera en la República Dominicana, son inseparables tanto de Trujillo como del fukú. De niña fue vendida y llevada de casa en casa trabajando como sirvienta. Esto ocurrió después de que su padre Abelardo fuera encarcelado por Trujillo y el resto de su familia cercana muriera en condiciones trágicas. Sin embargo, es el deseo de amar y su imposibilidad lo que más le duele a Beli. Su amorío adolescente con un tipo conocido como *el Gánster* (uno de los hombres de confianza del dictador) es su más directa relación con Trujillo. El amorío representa una nueva vida para Beli, en la que es admirada y mimada (muy lejos de sus pobres comienzos). Pero *el Gánster* está casado con la hermana de Trujillo, un hecho que sella el destino de Beli. En un acto que vincula el fin trágico de Beli con la represión de Trujillo del pueblo dominicano, es golpeada brutalmente y abandonada medio muerta por los hombres del dictador. Eso la obliga a huir a Estados Unidos, donde inicia una nueva vida.

Aunque es indiscutible que Beli tiene un papel en la sucesión de acontecimientos que casi la llevan a la muerte (porque se niega a aceptar el matrimonio de *el Gánster*), los hechos sobrenaturales que rodean su golpiza apuntan al poder del fukú sobre su vida y, por extensión, a la violencia generalizada en la República Dominicana. Su golpiza es precedida por la premonición de un hombre sin rostro, una aparición que se presenta muchas veces en la novela como presentimiento de la violencia (siempre directa o indirectamente relacionada con Trujillo). A pesar de que el capítulo de la golpiza se titula “Elección y consecuencias”, en alusión a las decisiones de Beli, el componente espiritual de su

JOSÉ ESPERICUETA

salvación y la derrota temporal del fukú se vuelven protagónicos. La situación adquiere un carácter aún más sobrenatural (y espiritual) cuando Belí tiene visiones de su madre adoptiva, *la Inca*, cuando reza con los vecinos de su casa. Su salvación definitiva viene de una mangosta parlante que la rescata del campo y la lleva a un camino donde la encuentra un grupo de músicos. La golpiza que precipita el escape de Belí a Nueva Jersey es uno de los muchos inicios de la novela en un sentido práctico y metafórico. Aunque desemboca en su corto matrimonio y en el nacimiento de Lola y Óscar, el trauma físico y emocional se vincula simbólicamente con la soledad y la imposibilidad de amar que aqueja a los personajes de la novela.

Así pues, mientras que la tragedia de cada personaje es inherentemente personal, todas obedecen a fuerzas que están lejos de su control, con lo que se insertan en una narración más universal de la violencia. Lola, la hermana de Óscar, está parcialmente libre de la maldición de la familia, aun cuando su marca es clara. Por rebelarse contra su mamá, Lola es enviada a la República Dominicana a vivir con *la Inca*. Al principio le va bien y es feliz (es una velocista estrella en la secundaria local, tiene un novio dominicano que la adora), pero con la felicidad llegan la confusión y los presagios que se originan en la desgracia de la familia y en la violencia que aqueja a la República Dominicana. Para Lola, el viaje a la República Dominicana es el regreso a los orígenes de la familia. Allí, con *la Inca*, Lola conoce el pasado de la familia y su insupportable poder sobre su propio presente. Antes incluso de conocer la historia, Lola siente el peso de la maldición de la familia en la República Dominicana. Cuando *la Inca* se prepara a contarle la historia, Lola observa: “Estaba esperando lo que iba a decirme. *Estaba esperando a que comenzara*” (p. 75, las cursivas son mías). La fuerza de su pasado golpea a Lola “como un huracán” (p. 75), pero también se entiende como un principio. El retorno de Lola a sus orígenes en la República Dominicana da lugar a una nueva comprensión de la historia de violencia que está en la base de su experiencia familiar.

La apariencia física de Óscar, su carácter de nerd y su incapacidad para tratar con las mujeres no parece ser un síntoma de fukú, sino más bien un tipo de alienación que pone de relieve su experiencia como inmi-

grante que está entre dos mundos sin pertenecer a ninguno. Al principio, poco de su historia parece sobrenatural, excepto por los cómics y novelas de ciencia ficción que lee. Pero cuando Óscar madura y pasa de la preparatoria a la universidad, los intentos fallidos por ganar el afecto de las mujeres y lo inevitable de su soledad lo llevan a la República Dominicana en busca de sus propios orígenes. El viaje le trae una de sus obsesiones más intensas: una prostituta casi semirretirada llamada Ybón. Esto marca también su completa integración a la historia de la familia. La experiencia dominicana, tanto la inmersión en el pasado como los intentos frenéticos de lograr una conexión romántica, refuerzan los vínculos entre las narrativas personales y nacional de la novela. Al reescribir la historia de su mamá, Óscar se enamora de Ybón, que es la novia de un capitán de la policía militar. El noviazgo de Ybón, la tolerancia de Óscar y el aparente afecto son suficientes para afianzar la obsesión de Óscar y para incitar la ira del capitán. El novio golpea a Óscar (y aparece el hombre sin rostro). Óscar vuelve a Estados Unidos para conseguir dinero prestado. Regresa a Dominicana en busca de Ybón y, a fin de cuentas, para encontrar su propia muerte. Sin embargo, renunciando a su habitual resistencia a las supersticiones dominicanas, Óscar le dice a Yunior en una de sus últimas conversaciones que lo ocurrido está fuera de su control; es fukú.

Lo que escribe Óscar durante su estancia en la República Dominicana se convierte en una investigación sobre el fukú y su propia soledad personal. En una carta a Lola antes de su muerte, habla de sus “descubrimientos”, le cuenta lo que aprendió de sus orígenes y, por extensión, de los orígenes del fukú. Sin embargo, el narrador no logra recuperar los últimos manuscritos de Óscar, lo cual frustra cualquier epifanía final en la novela. Según Óscar, su último envío (que nunca llega) “contiene todo lo que he escrito sobre este viaje. Todo lo que pienso que necesitarás. Entenderás cuando lees mis conclusiones (es la cura para lo que nos aflige [...] El ADN cósmico)” (p. 333). La “cura” a la que Óscar alude queda deliberadamente en la oscuridad. Mientras tanto, el libro desaparecido alude al tratado de su abuelo sobre la posible relación de Trujillo con las artes oscuras y a las historias suprimidas

en el régimen trujillista. La rebelión personal de Óscar contra los partidarios de Trujillo (él sería un vengador que los esperaría en otro mundo) antes de su muerte y la concreción física de su relación con Ybón dejan entrever un giro en su fortuna. Al consumir su relación con Ybón, Óscar experimenta una intimidad real con otra persona. Menos que el acto sexual —escribe—, son las “pequeñas intimidades” inesperadas que nunca había experimentado lo que más lo impresionó (como las conversaciones íntimas o conocer los hábitos de Ybón). “¡Así que esto es de lo que todos hablan! ¡Diablos! Si lo hubiera sabido ¡La belleza! ¡La belleza!” (p. 335).

Pero el fukú aparece inevitablemente, lo que no sorprende considerando la dimensión universal que le confirió Junot Díaz. Las palabras con las que termina la novela (“¡La belleza! ¡La belleza!”) podrían contrarrestar mucho de la soledad y la mala fortuna de los protagonistas. Pero este momento mágico es impotente para derrotar al fukú que lleva a la muerte de Óscar a manos de la policía militar y que sugiere la continuación del sistema opresor después de Trujillo. Mientras tanto, la pérdida de los manuscritos de Óscar (“la cura para lo que nos aflige”) complica la intención de Yuniór de escribir una historia para neutralizar el fukú que aqueja a tantos. La revolución radical se frustra y el fukú y el legado de violencia y opresión salen ilesos. Además, la ubicación del fukú en el ámbito internacional dificulta su derrota. Yuniór hace clara la conexión entre el fukú y las historias dominicanas/estadounidenses en los irónicos comentarios de las notas al calce, en las digresiones sobre los secuaces de Trujillo y sus amoríos con jóvenes actrices estadounidenses (Ramfis y Kim Novak) o en notas más serias sobre la participación militar estadounidense después de la dictadura de Trujillo.

Pero el momento del arresto del abuelo Abelardo y el bombardeo estadounidense de Hiroshima y Nagasaki funden ominosamente la tragedia y la destrucción en el espacio de un solo párrafo. Después de reconstruir lo que habría sido el último momento de felicidad de Abelardo, Yuniór escribe:

Quisiera quedarme en este momento, quisiera alargar los últimos días felices de Abelardo, pero es imposible. La semana siguiente, dos ojos

atómicos se abrieron sobre centros civiles en Japón y, aunque nadie lo sabía aún, rehicieron al mundo. Ni dos días después de que las bombas atómicas dejaran su marca permanente en Japón, Socorro [la esposa de Abelardo] soñó que el hombre sin rostro se inclinaba sobre la cama de su esposo y ella no podía gritar, no podía decir nada, y a la siguiente noche lo soñó sobre sus hijos. He tenido sueños —le dijo a su marido—, pero él hizo un gesto de desprecio con las manos. Socorro empezó a vigilar la entrada de su casa y prendió veladoras en su cuarto. En Santiago, Abelardo besa las manos de Lidia [su amante] y ella suspira de placer y *nos encaminamos a la victoria en el Pacífico y tres oficiales de la policía secreta llegan en su brillante Chevrolet a casa de Abelardo. Ya es la caída.* [p. 236-7, las cursivas son mías]

La “caída” tiene una resonancia particularmente profunda. No solo es otro comienzo de los males para la familia Cabral, que pone en movimiento una espiral de violencia y muerte, sino que se conecta con la destrucción a gran escala de las bombas atómicas que “rehacen el mundo”. Como historia sobre inmigrantes y, en cierto grado, sobre la experiencia estadounidense, la novela de Díaz trasciende la experiencia dominicana poscolonial y explora los vínculos entre la historia y la política. En última instancia, la violencia no tiene límites y la tragedia adquiere proporciones universales.

Es necesario regresar a la rebelión de Óscar contra sus captores y el giro de su fortuna (al menos en el amor) para examinar el tratamiento en la novela de la acción personal. A pesar de ser uno de los personajes con más defectos y el único para quien el amor es más elusivo, Óscar rompe el ciclo de la soledad y realiza una conexión íntima que lo distingue de otros personajes de la novela. Así se opera un cambio significativo en la novela, que además dialoga con el bien conocido tema de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, en el que generaciones de protagonistas sufren la soledad y carecen de vínculos íntimos. Si hay redención en la novela (o, a fin de cuentas, para la humanidad) no radica meramente en la necesidad de contar las historias de los oprimidos de la sociedad, sino en la búsqueda de mejorar, de realizarse y de amar. Las palabras finales de Óscar: “¡La belleza! ¡La belleza!”, son

JOSÉ ESPERICUETA

una especie de correctivo de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad (una novela sobre el colonialismo y la explotación), en la cual la famosa frase de Kurtz (“¡El horror! ¡El horror!”) reflejaría la propensión de la humanidad a la barbarie en el contexto colonial. *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* se rebela contra el colonialismo y el imperialismo occidental incluso cuando mira al interior, al potencial del individuo lo mismo para la violencia que para para el mejoramiento personal y la autorrealización.

Las palabras de dolor de Lola ante la muerte de Óscar son una denuncia de la propensión de la humanidad por la violencia y del ciclo inquebrantable de opresión. Pero mientras que la frase “diez millones de Trujillos es todo lo que somos” (p. 324) podría ser la expresión de una condición que se generó como secuela de la violencia y la corrupción después de la dictadura, se interioriza con el mismo vigor en la propia acción del individuo. En este sentido, la novela es liberadora y optimista incluso cuando dirige severas críticas a los regímenes imperialistas y dictatoriales. El fukú es ubicuo, pero también lo es la zafa, su contrahechizo por medio de la fuerza liberadora de escribir y de la vinculación humana.

96 | Lo que queda, entonces, es el lugar de esta novela en la literatura, la tradición y la historia de Occidente. Como profesor de literatura, me interesan las tradiciones literarias, específicamente las tradiciones hispánica y latinoamericana. Como hemos visto, el texto cumple un papel histórico importante de complementar la historia occidental y de sacudir al lector (en particular, al lector estadounidense) para que enfrente una historia que puede darse el lujo de ignorar. Yúnior rechaza esta posibilidad en su primera nota:

Para los que se perdieron sus dos segundos obligatorios de historia dominicana: Trujillo, uno de los dictadores más infames del siglo XX, gobernó la República Dominicana entre 1930 y 1961 con una brutalidad implacable y despiadada. [p. 2]

En este plano, el lector queda invitado a examinar su propia ignorancia de una historia que es manifiestamente occidental. La interconexión

de la historia estadounidense y dominicana es un tema del que ya he hablado; sin embargo, vale la pena recordar la función de las notas que completan la narración de la novela con la historia real. Colocar las notas al calce del texto pone de relieve la continua presencia de una historia violenta en la vida cotidiana de los protagonistas. Al mismo tiempo, fortalece la capacidad del texto de ampliar nuestra comprensión de las historias latinoamericana y estadounidense y de las experiencias migratorias.

La novela abunda sobre las concepciones de identidades y experiencias de inmigrantes, al tiempo que su género híbrido afirma una diversidad peculiar en las tradiciones y cánones literarios de Estados Unidos. Como señala William Deresiewicz, pocos lectores no se sentirían rechazados por las numerosas referencias de la novela, si no simpatizaran con la experiencia de “la pesadilla de las juntas a las ocho de la mañana de la Asociación de Lenguas Modernas”, una familiaridad con la pintura de John Singer Sargent, el íntimo conocimiento de la historia dominicana o las innumerables referencias a los géneros especulativos.⁴ Esto último, quizá más que cualquier otra referencia literaria, explica mejor la realidad dominicana contemporánea y da a los lectores qué pensar cuando consideran términos como “primer y tercer mundos”. Desde la primera nota sobre Trujillo, aprendemos de sus poderes sobrenaturales:

A primera vista, no era más que el típico caudillo latinoamericano, pero su poder era extremo de una manera que pocos historiadores o escritores han sabido captar o siquiera imaginar. Era nuestro Sauron, nuestro Arawn, nuestro Darseid, nuestro único y futuro dictador, un personaje tan descabellado, tan perverso, tan terrible que ni siquiera un escritor de ciencia ficción lo superaría. Era conocido por cambiar TODOS LOS NOMBRES de TODOS LOS MONUMENTOS de la República Dominicana para honrarse a él mismo [...] por dirigir el país como si fuera un campo de entrenamiento, por despojar a amigos y aliados de sus puestos y propiedades sin ninguna razón; y por sus habilidades casi sobrenaturales. [p. 3]

⁴William Deresiewicz, “Fukú americanus”, *The Nation*, 8 de noviembre 2007, en <<http://www.thenation.com/article/fukuacute-americanus/>>.

JOSÉ ESPERICUETA

Aunque las habilidades sobrenaturales incluían saber cuando alguien hablaba mal de él (una hazaña lograda a través del miedo y una extensa red de policía de inteligencia militar), la “realidad” creada por el (re) nombramiento de monumentos y ciudades es dictatorial y sobrenatural. Esto, junto con las cualidades extraterrestres dadas a los protagonistas inmigrantes y su negrura indican la influencia de géneros especulativos y su importancia para Díaz.

Aunque a veces perturba, esta hibridez literaria no es discordante, sino armoniosa. Algunos lectores se sentirán ajenos al español dominicano, pero los dos idiomas avanzan sin tropezar en la medida que reflejan la posición intermedia o híbrida del inmigrante moderno. A lo largo del texto se intercalan sin traducir palabras en español, integradas poéticamente a las frases: “from the richest jabao in Mao to the poorest güey in el Buey, from the oldest anciano san macorisano to the littlest carajito in San Francisco” (p. 3). Díaz integra voces, lenguajes y dialectos en oraciones rítmicas que parecen correctas y naturales. El buen resultado de esta hibridez es aún más impresionante si se considera la cuestión de la alteridad cultural que está en juego en la novela.

Lo que es particularmente único y refrescante en la novela de Díaz (e instructivo al examinar esta pieza literaria muy contemporánea) es la libertad con la que se acerca a las tradiciones occidentales. El elemento de integración que es común en su obra (géneros, la interconexión de historias, pueblos) se aprecia con más claridad en la aproximación de Díaz a los tropos y tradiciones literarias por excelencia. Sobre las ambigüedades del fukú y su contrahechizo la zafa, Yunior escribe: “antes era más popular, más grande, por decirlo así, en Macondo que en McOndo” (p. 7). Aunque Macondo se asocia (con justa razón) con García Márquez y las generaciones anteriores, Díaz lo acoge aquí. El fukú se presenta como realidad y, potencialmente, superstición. Óscar Wao es a la vez Macondo y McOndo, realismo mágico, ciencia ficción e historia posmoderna todo en uno. Otro tanto ocurre cuando se trata de religión. Cuando *la Inca* reza por Beli en el momento de su golpiza, Yunior se mete en la narración para anunciar:

Nosotros, plátanos posmodernos, tendemos a desaprobamos la devoción católica de nuestras viejas como atávica, un retroceso vergonzoso a tiempos

antiguos, pero es exactamente en estos momentos cuando toda esperanza se desvanece, cuando el final se acerca, que la oración tiene el dominio. [p. 144]

El “dominio” de la oración no consiste solo en que brote naturalmente en tiempos de crisis, sino que se apodera de la escena con una fuerza sobrenatural, se fusiona con la mangosta y rescata a Belicia de una muerte casi segura.

Díaz no se restringe al abrazar las tradiciones (y herencias) a las que pertenece. Su novela es un ejemplo de un *bricoleur* inmigrante multicultural y un retrato global de la interconexión (social y política). Su valor contemporáneo radica en su habilidad para obligar al lector a lidiar con la alienación de una realidad particular incluso cuando lo invita a aceptar la naturaleza compartida de esta realidad. Es una impetuosa crítica de la conquista, la dictadura y el imperialismo, incluso cuando exhorta al individuo a ver al interior y enfrentar la responsabilidad de rendir cuentas personales. No ofrece respuestas fáciles a las cuestiones más arduas de la historia de Occidente, pero avanza con optimismo y adopta la conexión y el amor humanos.

©ITAM Derechos Reservados.

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

COMENTARIO AL TEXTO
DE JOSÉ ESPERICUETA:
“FUKÚ AND THE
POST-COLONIAL LEGACY
OF THE WEST IN THE
BRIEF WOUNDROUS
LIFE OF OSCAR WAO”

*José Manuel Orozco Garibay**

La simple idea de la tragedia y la violencia en el origen de las plagas contra la familia Cabral de León narradas por Juniot Díaz da lugar a algunas preguntas: ¿qué es fukú? ¿A qué se refiere el fukú americano? ¿Acaso tanto la violencia como la tragedia afectan la vida de esa familia (todos sus miembros padecen la maldición del fukú)? ¿Constituye la historia de una nación, la llamada República Dominicana?

La idea detrás del texto es que identificar problemas generales no resulta una manera adecuada de lidiar con los problemas personales. Se vinculan a los problemas de una nación, eso sí. Aún más, hay un problema que tiene que ver con la inmigración a Estados Unidos, de manera que la maldición afecta a personas, naciones e inmigrantes, y lo hace de tal manera que Óscar Wao sufrirá las consecuencias de haber nacido en la República Dominicana, de haberse ido a Estados Unidos a los tres años y de haber vuelto a la República Dominicana en busca de un sentido para su vida.

La maldición que afecta a la isla persigue a Óscar a lo largo de su vida: no puede conseguir el afecto de las mujeres por su obesidad (cuando de niño era un seductor), es un *nerd* que lee ciencia ficción —de la que sabe todo pero casi nadie se interesa en eso que lee— y

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

va al colegio sin lograr adaptarse al estilo de vida estadounidense. Así, después de regresar a la República Dominicana encuentra su destino: se enamora de una prostituta que se casa con un capitán cercano al dictador Trujillo, de modo que es golpeado brutalmente por el guardaespaldas del dictador. Vuelve a Estados Unidos y busca a Ybón en la Dominicana, donde finalmente encuentra la muerte (a manos de los guardaespaldas de Trujillo).

De la misma forma que Óscar, su madre, Belicia, sufre la maldición. Quedó huérfana muy pronto y pasó de una familia a otra, como mesera o sirvienta. De pronto, tal como le ocurrió después a su hijo, Belicia conoce a *el Gánster*, que le ofrece una buena vida; y en efecto, vive bien hasta que *el Gánster* se casa con la hermana del dictador Trujillo. La golpean y tiene que partir hacia Nueva Jersey con su *green card* de refugiada.

Lola es la hermana de Óscar y lleva una vida mejor. Es educada por la mamá de Belicia, *la Inca*, cuyas historias sobre la familia hacen pedazos la idea que tenía Lola de Belicia. Su destino es sufrir a partir de los dolores de su familia.

La Inca tiene poderes especiales. Ve a un hombre sin rostro, una presencia, un fantasma, que se presenta cuando Abelardo, su marido, está por morir. Abelardo manotea para que *la Inca* deje de hablar sobre sus ideas extrañas, pero ella enciende velas hacia la entrada y el camino que conduce a la casa. Abelardo también ha sufrido la maldición de Trujillo, que lo encarceló y mandó golpear.

A pesar de todas las maldiciones y destinos que afectan a los miembros de la familia, Óscar dice algo grandioso antes del fin de su vida: “¡La belleza, la belleza!”, pues descubre que más allá de la intimidad sexual, la conversación y los pequeños detalles que ha vivido con Ybón convierten la existencia de todos en algo mejor. Abre el camino a la posible solución de la maldición (zafa del fukú): la cura a través de la mejoría, el esfuerzo, el amor, de suerte que es preciso enfrentar la maldición.

Primera idea filosófica

Hay una maldición que es como una plaga que azota a toda una familia, que procede de la plaga que afecta al país. El resultado tanto del poscolonialismo como del imperialismo estadounidense es la maldición, que será la obsesión de familias, individuos, sociedades, ya que es el resultado de la conquista, el colonialismo y el imperialismo.

Consecuencias

La República Dominicana tiene la maldición de la violencia, la tragedia y la mala fortuna, que afecta tanto a los individuos como a toda la nación. La violencia encarna en Trujillo, el más infame dictador que la isla haya tenido que llorar. Trujillo solía, por ejemplo, ponerle su nombre a cuanto lugar se le ocurría, robaba tierras que le gustaban incluso a costa de sus amigos (y los mataba si se oponían) y contaba con un sistema de vigilancia que funcionaba a la perfección. Era como un dios, él mismo. Por ello, Wao escribe algunos ensayos (que en la novela están perdidos), tratando de explicar la cura de acuerdo con la fantasía de superación, dado que ya había vencido una golpiza. De todos modos, muere a manos de Trujillo pero dice en sus ensayos que volverá de la muerte para vengarse como superhéroe de Trujillo y su gente. Sería un vengador del futuro.

Es claro que la tradición tiene que ver con una representación identitaria del propio origen. Se entrecruza con la historia de una nación y sus maldiciones poscoloniales e imperiales. Por otro lado, está el conflicto de ser un inmigrante en Estados Unidos y sentirse fuera de lugar en ese país. Así —dice Espericueta—, “enseñar literatura latinoamericana a estudiantes americanos, especialmente del tipo que se comenta, plantea el problema de hacer que los estudiantes comprendan las tradiciones latinas”. Por eso Juniot Díaz, el narrador, escribe notas al pie de página para aclarar quién fue Trujillo y la esencia de la maldición.

En México podemos hablar de la tradición de Quetzalcóatl, el Dios redentor. Comprende por igual el complejo de los mexicanos de haber

sido conquistados, la incapacidad de formar un país exitoso y vivir en la pobreza, la violencia, el resentimiento y un sentimiento de soledad. La idea de ser una nación incapaz de alcanzar nada en el teatro de las grandes naciones, de ser un país de migrantes perseguidos en todo tiempo. Estos elementos proporcionan una clave para entender nuestra identidad con el resto de Latinoamérica. Espericueta sostiene que las maldiciones personales están interconectadas con las maldiciones nacionales, más la inmigración. El entendimiento entre las culturas latinas y la estadounidense resulta casi imposible. Con todo, podemos alcanzar ese objetivo, literariamente, si combinamos la comedia con la ciencia ficción, la novela con la historia, y elaboramos relatos diversos. Una narrativa que permita que la gente alcance dos objetivos: primero, entender quiénes somos, y segundo, hacer posible que escapemos de las maldiciones. Así tendremos una identidad.

Para regresar al fukú de Wao, a la maldición, ¿podemos hablar de un fukú estadounidense? ¿Hay una cura, zafa, del fukú? ¿Es posible que la idea de ser fuerte (como un superhéroe), de haberse superado y de experimentar la belleza, puedan servir para superar el fukú? En otras palabras, ¿podemos escapar a nuestro destino? ¿Podemos tener una identidad capaz de enfrentar la identidad estadounidense? Antes de responder, Espericueta explica la maldición del fukú:

Así, la nota cuestiona la historia familiar. Además, la reconstrucción de Yunior de los sucesos de la novela está ligada a su propia incertidumbre. Como dice Mónica Hanna, “al recalcar la naturaleza artificial de todas las historias, la narrativa obliga al lector a examinar las estructuras de poder detrás del acto de narrar”.¹ Yunior finge que acepta ese inicio que no prefiere, pero establece una tenue coexistencia de las dos narrativas: la primera, comienza cuando un joven doctor llamado Abelardo se niega a entregar a su bella hija al dictador del país. Abelardo es arrestado y torturado, y pasa el resto de sus días mentalmente incapacitado en una de las peores cárceles del país.

¹ Monica Hanna, “‘Reassembling the fragments’: Battling historiographies, Caribbean discourse, and nerd genres in Junot Díaz’s *The briefwondrous life of Oscar Wao*”, *Callaloo*, 33.2, primavera de 2010, pp. 498-520.

La segunda se refiere a una plaga que trajo Cristóbal Colón.

Decían que había venido de África, en los gritos de los esclavos; que era la maldición mortal de los taínos, lanzada cuando un mundo pereció y comenzó otro; que era un demonio traído al mundo por una puerta de pesadilla que se abrió en las Antillas. Fukú americanus, o más coloquialmente, fukú: una maldición o una condenación, y específicamente, la maldición y la condenación del Nuevo Mundo. Se llama también fukú del Almirante, porque el Almirante fue su partera y una de sus grandes víctimas europeas. Aunque “descubrió” el Nuevo Mundo, el Almirante murió miserable y sifilítico, escuchando (dizque) voces divinas. En Santo Domingo, la tierra que más amó [...] el nombre mismo del Almirante ha llegado a ser sinónimo de ambas clases de fukú, la pequeña y la grande. Decir su nombre en voz alta o incluso oírlo es atraer la calamidad sobre la cabeza de uno y de sus seres queridos. [p. 1].

Trujillo fue un hombre apasionado. Estuvo involucrado con Kim Novak y con la madre de Ramfis, así que la maldición pudo haber llegado a la familia Kennedy. Antes de que Abelardo —en la novela— pudiera ver el bombardeo de Estados Unidos sobre Hiroshima y Nagasaki, dos días después de esa visión, Socorro (la esposa de Abelardo) soñó que el hombre sin rostro estaba parado junto a la cama de su marido. Podemos entonces pensar en un fukú americanus. Puede ser que, de cualquier manera, el fukú pasara a Estados Unidos a través de Trujillo. Esa es la razón del declive del imperio, su pobreza, sus problemas económicos, la parálisis política, etc. Esto significa tratar de entender que en nuestra representación de una tradición humana, algunas de las tribulaciones latinoamericanas pueden pasar a Estados Unidos, ya que inmigrantes, políticos, conexiones, mezclan las culturas. ¿Por qué no?, podemos pensar inclusive en el traspaso de maldiciones y destinos de una cultura a otra. En la medida en que somos 40 millones de hispanos en Estados Unidos, y la cifra aumenta, nuestro pasado poscolonial y posimperial penetran en el modo de vida estadounidense (para no mencionar el problema de la negritud).

Respuesta a algunas cuestiones. Segunda idea filosófica

Se asume que la identidad no es una experiencia personal independientemente de la historia de una nación donde una persona vive. Todas las maldiciones, destinos y mitos que acompañan a las tradiciones dejan su marca. Debemos entender la identidad como la combinación de esos tres elementos. También es verdad que hasta donde sabemos, las tradiciones tienen que ver con patrones de creencias que se repiten generación tras generación. Como en *Cien años de soledad*, de García Márquez, la soledad pasa de generaciones en generaciones hasta el fin de los tiempos. De la misma forma ocurre en la República Dominicana, donde la maldición pasa de Abelardo a Belicia y a Óscar mediando Lola. Ha de comprenderse también que los inmigrantes de Estados Unidos pasaron rápidamente del tercer al primer mundo. El resultado es la incapacidad para adaptarse a las demandas de la vida en un nuevo sistema de reglas, lo que también plantea dificultades para el país receptor, que debe acomodarse a los valores que provienen de afuera. La naturaleza de esa mutua asimilación se explica si imaginamos el dilema de Óscar. El platanero Óscar aprende en la escuela inglés e historia de Estados Unidos y lee ciencia ficción. Ve películas en las que salen superhéroes y todo eso se relata en medios modernos de comunicación. Pero al mismo tiempo, Óscar tiene un pasado arraigado en la República Dominicana, con su pobreza, dictadura, inequidad y el conjunto de ideas supersticiosas. Así, por ejemplo, la idea de un dios omnipresente como Trujillo podría asociarse a Dark Vader o a un extranjero como Óscar mismo. De hecho, los inmigrantes son llamados “alienígenas”: la alienación tiene que ver con algún extraño que nunca se integra al sistema de creencias. Un lado de la persona se identifica con los modelos estadounidenses, pero el otro busca sus orígenes. Esta dicotomía es el dilema de la identidad.

La cuestión de la diferencia entre el fukú americano y fukú americanus nos indica que el origen del fukú es tanto la violencia de Cristóbal Colón como la tragedia de su vida. Colón representa esa violencia porque así fue como entró en la Isla Cero, la República Dominicana, la Española, que fue la tierra de Colón, y que prefería como la mejor de

las tierras. Empero, la maldición de esa violencia acompañó al Almirante hasta su muerte.

Deberíamos hablar de un fukú americano en el sentido de que debería de ser el caso de que muchas tragedias y violencia en América son producto de la maldición, y provienen de una suerte de destino o condenación. La incapacidad de comunicación con otros, como en el amor, es clara cuando apreciamos el modo cómo rechaza y anula el imperialismo estadounidense. Los estadounidenses en general no saben cómo comunicarse con los latinoamericanos, para no hablar de países de África y el Medio Oriente. Por esa razón, podemos ver que el fukú está también en Estados Unidos. Como se dijo, Trujillo tuvo relaciones con estadounidenses. Relaciones estrechas de amor y ternura con Kim Novak, que pudo haber sido el canal para pasar la maldición hasta los Kennedy, por eso es que el fukú es un *fukú americanus*.

En la literatura, tenemos en las manos una novela con varios niveles de lenguaje posmoderno. Primero, se encuentra el texto en sí mismo: cuenta la historia de la familia Cabral de León. Segundo, tenemos la historia de cada uno, Óscar, Belicia, Ybón, Lola, *la Inca* (comenzando con Abelardo), bajo la espinosa sombrilla de Trujillo. Tercero, tenemos los pies de página de Junot Díaz, en los que se reconstruye el texto base sin modificar la estructura, con el propósito de que el lector entienda el contexto dominicano. Cuarto, tenemos la historia de la República Dominicana y la inmigración a Estados Unidos, con todas sus dimensiones de intercambios culturales y modificaciones. Quinto, el lenguaje en sí mismo que usa Díaz valiéndose de palabras tanto en inglés como en español en un ritmo de poesía, siguiendo el ejemplo de Espericueta:

[F]rom the richest jabao in Mao to the poorest güey in el Buey, from the oldest anciano sanmarcosiano to the littlest carajito in San Francisco.

Es como una pintura en la que las inscripciones producen una clase de lenguaje nuevo (¿acaso no evolucionan los lenguajes?). Todos esos niveles están interrelacionados. Así, usamos la comedia cuando podemos reír a causa del *nerd* de Óscar con sus problemas con las mujeres; pero, al mismo tiempo, hay una tragedia, ya que Óscar morirá amando a una prostituta decadente que será capaz de proporcionarle un senti-

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY

do de la belleza. Una prostituta tiene que hacer sexo, cobra por sexo. Pero Ybón da amor con un toque fino de sentimiento estético. Hay horror en la imagen del hombre sin rostro. Y hay ciencia ficción bajo la idea de una recuperación de la maldición, ya que Óscar escribe sus ensayos sobre el ADN cósmico con el objeto de vengar a los dominicanos de Trujillo y sus guardaespaldas después de muerto. Finalmente, tenemos que hacer historiografía de la República Dominicana para comprender el estrés poscolonial y las consecuencias del imperialismo. Es necesario conocer la historia de Estados Unidos. Todos estos géneros se mezclan con el objeto de expresar los múltiples problemas de la identidad y de la humanidad en una forma local, aunque universal. Dice Espericueta:

Lo que es particularmente único y refrescante en la novela de Díaz (e instructivo al examinar esta pieza literaria muy contemporánea) es la libertad con la que se acerca a las tradiciones occidentales. El elemento de integración que es común en su obra (géneros, la interconexión de historias, pueblos) se aprecia con más claridad en la aproximación de Díaz a los tropos y tradiciones literarias por excelencia. Sobre las ambigüedades del fukú y su contrahechizo la zafá, Yúnior escribe: “antes era más popular, más grande, por decirlo así, en Macondo que en McOndo” (p. 7). Aunque Macondo se asocia (con justa razón) con García Márquez y las generaciones anteriores, Díaz lo acoge aquí. El fukú se presenta como realidad y, potencialmente, superstición. Óscar Wao es a la vez Macondo y McOndo, realismo mágico, ciencia ficción e historia posmoderna todo en uno. Otro tanto ocurre cuando se trata de religión. Cuando *la Inca* reza por Beli en el momento de su golpiza, Yúnior se mete en la narración para anunciar:

Este párrafo merece deconstrucción. Dice que podemos tener integración cuando la interconexión entre la gente está garantizada. Sin embargo, hablamos con un estadounidense en Florida sin sentir que nos acepta, que estamos integrados allí. Unas semanas antes, en Orlando, al bajar por café a la recepción el intento por hablar con la recepcionista de color resultó infructuoso. Eso a pesar del buen inglés que yo, como latino, era capaz de manejar. En otras ocasiones traté de sostener una conversación con otras personas en los parques de Disney, pero nadie

escuchaba. ¿Por qué? Es así debido a que la integración significa algo más que una mera interconexión. Significa vivir, compartir el lenguaje, usar el argot, tener historias en común. Si uno lo consigue, entonces puede pasar que haya integración. Supongamos, empero, una mera aproximación lingüística. La novela cruza historias, narra interacciones, describe procesos de interacción y de conexión, así que de alguna manera Óscar, Belicia, Lola, están integrados con el ADN cósmico estadounidense y el ADN cósmico dominicano, de tal suerte que hay una red de relaciones de sustentación. El patrón de entrecruzamientos está dado, y nosotros solamente tenemos que descubrir los rasgos, los caminos, los movimientos. Por otro lado, Espericueta dice que fukú y zafa van de la mano, así que tanto los tropos como las tradiciones se mezclan a la perfección. Las tradiciones del fukú mágico tienen su antídoto en la zafa. La cuestión de si algo es mágico o no da lugar a la razón. Sin embargo, es un nuevo tipo de razón que combina la magia con la realidad. Óscar representa la síntesis de Macondo y McOndo, ya que es parte de un realismo como el que nos cuenta Gabriel García Márquez y, al mismo tiempo, como un inmigrante integrado, usa su Mac para escribir sus cosas, usa iPhone e iPod. El camino entre Macondo y McOndo se cruza en un hombre posmoderno que vive en Estados Unidos. Su identidad es un rompecabezas. ¿Podemos vivir de esa manera? ¿Cómo ordenamos esos diversos niveles de realidad en una sola vida singular? La respuesta es delirante, porque si vemos que la maldición no podría evitarse (Óscar muere diciendo “¡La belleza, la belleza!”, a manos de los guardaespaldas de Trujillo en la República Dominicana a la que había vuelto por su amor), parece ser que la vida singular combina el realismo mágico con la ciencia ficción y la historia posmoderna de modo fallido.

Conclusión de Espericueta

Díaz no se restringe al abrazar las tradiciones (y herencias) a las que pertenece. Su novela es un ejemplo de un *bricoleur* inmigrante multicultural y un retrato global de la interconexión (social y política). Su valor contemporáneo radica en su habilidad para obligar al lector a lidiar con la

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY

alienación de una realidad particular incluso cuando lo invita a aceptar la naturaleza compartida de esta realidad.

La novela es como un espejo que refleja algo universal. El asunto aquí es el carácter de los inmigrantes como retrato de muchas realidades de su vida, la mágica, la posmoderna, la del fukú (que se incardina en los destinos de las tradiciones). El resultado es un lenguaje que permite ver, sentir y entender el arcoíris de seres que coexisten en una persona singular que es tanto particular como universal, pues comparte con los otros ese complejo proceso de la identidad en la inmigración. Enfrenta la conquista, la dictadura, el imperialismo, y es capaz de ver a fondo con el objeto de alcanzar un punto de responsabilidad con el fin de resolver los problemas de saber vivir con las características de ese ser *bricoleur*. Esas características tienen cierto optimismo, se mueven adelante en conexión con el amor, como dice Espericueta.

Todos somos hombres X

110

Habiendo dicho lo anterior, es claro que todos tenemos problemas de identidad. Eso no quiere decir que todos tengamos problemas de extrañamiento o enajenación. Seamos inmigrantes o no, tenemos que aceptar un conjunto de elementos que constituyen nuestros infiernos personales. Primero, todos venimos de una familia. Todos hemos heredado las “maldiciones” de la familia de la que provenimos. Al mismo tiempo, todos tenemos una biografía y tendemos a contar la historia de nuestra vida según el modo en que describimos nuestra existencia en el contexto de los meros problemas de la vida. Es parte de nuestra confusión aceptar la neurosis de nuestra vida. Somos parte de un país con neurosis y maldiciones. Por supuesto, algunas veces ocultamos nuestro lado oscuro y preferimos mostrar nuestro lado brillante. Sin embargo, si sumamos la serie de factores, tenemos familia, autobiografía, contexto y país. Todos los destinos y las maldiciones que vienen con esa suma de factores producen un sufrimiento que debemos enfrentar. Ser un

hombre X significa también que nosotros, como latinoamericanos, vivimos de acuerdo con los modernos McOndo de la tecnología, mezclados con tradiciones y convenciones que vienen de nuestros ancestros. En nuestra cultura llevamos auestas la maldición de la Conquista y el trauma poscolonial. Es algo que disminuye nuestro ser mismo. Se trata de algo problemático cuando analizamos el choque entre clases, grupos, identidad, que se fragmentan sin alcanzar una síntesis. La cultura criolla se separa de los mestizos y los indios. La manera de capturar una esencia de la identidad mexicana es equivalente a la manera en que hablamos de nosotros mismos como seres alienados de nuestro ser.

Al tratar de la emigración, debemos admitir los nuevos problemas. Primero, los emigrantes deberían adaptarse a la nación a la que van. Segundo, los emigrantes conservan por lo común sus tradiciones mezcladas de formas modernas y posmodernas de nuestras sociedades. Tercero, viven con nostalgia; sin embargo, al mismo tiempo, tratan de olvidar todo lo que dejaron para poder entrar en su nueva vida, aunque sin éxito. Una maldición consistente en estar rotos e incompletos los acosará toda la vida. Como resultado, al igual que el destino de Óscar Wao, debemos comprender el patrón de creencias con las que nos identificamos, y, al mismo tiempo, un conjunto de nuevas creencias en permanente transformación. Algunos emigrantes regresarán a la muerte; otros buscarán sus raíces. Las oposiciones son claras: tradición contra modernidad, vida colectiva contra vida individual, contexto contra localismo, origen y propósito. Las tensiones son evidentes.

Somos producto de una conquista violenta. Vivimos procesos violentos de adaptación. Estamos aislados, como accidentes respecto de la sustancia. Nos reímos de nosotros mismos, buscamos expresarnos en las obras de arte. Es la crisis que podemos inferir del texto de José Espericueta. O somos inmigrantes (que es lo peor) o no (que es lo triste).

©ITAM Derechos Reservados.

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

IRREVERENTE REVERENCIA: UNA APROXIMACIÓN A LA CULTURA OCCIDENTAL A TRAVÉS DEL CUENTO “EL CAPELLÁN DE MONJAS” DE CHAUCER*

*Gregory Roper***

Tradición denota propiamente respeto, incluso reverencia, por el conocimiento, la cultura, los logros intelectuales y los modos de vida encarnados en el pasado. Pensamos en lo “tradicional” como un llamado a lo estable, a lo continuo, a lo sostenido, a lo incambiable. En dos de las grandes culturas mundiales, esta instancia de la tradición está profundamente incrustada y es profundamente reverenciada. Desde el siglo VI a.C., el confucianismo en particular ha apelado a una comprensión estable del pasado, encarnado en las enseñanzas de su gran maestro. Consistencia es la clave en el confucianismo: estableciendo y siguiendo un conjunto de preceptos y actitudes que producen felicidad, satisfacción y (no incidentalmente) orden administrativo y burocrático en una sociedad grande, diversa y compleja. En el islam, el texto físico del Corán es sagrado e inviolable; esta religión, cuyo nombre significa “sumisión u obediencia”, está anclada sobre un texto cuyas letras impresas son sagradas físicamente, tanto así que, en sentido estricto, no pueden ser traducidas y conservar su estatus sagrado. (Ahora bien, es cierto que el islam tiene su propia y fuerte tradición de comentarios del texto sagrado, pero es interesante que el cisma fundamental en el islam entre sunitas y chiitas no es tanto como en Occidente un conflicto entre interpretaciones del significado del texto,

* Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

** Chair of English Department, Universidad de Dallas.

GREGORY ROPER

sino más bien una controversia sobre la sucesión del liderazgo para asegurar la inviolabilidad del texto). Pero en ambas tradiciones, un cuerpo de conocimientos y enseñanzas representados en un sistema completo y total está destinado a ser reverenciado, a ser un sistema estable.

La cultura occidental pudo haber quedado en este modo tradicionalista. Tiene un texto sagrado, la Torá o Tanaj, que podría haber tomado el estatus de un texto estable, incuestionable, puro. Y Grecia pudo haber desarrollado una tradición intelectual con Pitágoras, Parménides y otros que sostuvieron una especie de tradición mística de los números y el ser que pudo haberse petrificado en una especie de estabilidad de la esencia y de la ética. Sin embargo, Occidente tomó otro camino, una postura diferente, se podría decir, y de modo significativo rompió con un modelo de mera reverencia, de la sacralidad de la tradición en favor de una actitud mucho más dinámica, cuestionante, a veces conflictiva y problemática hacia su herencia. Pero no es meramente un ácido cáustico que disuelve la tradición dictada lo que marca a Occidente: quiero argumentar que solo a través de un profundo respeto por la tradición es que Occidente ha alcanzado una actitud enteramente nueva y poderosa hacia sus herencias tradicionales.

114 | Para economizar esta presentación, quiero ubicar una actitud, más que argumentar sobre causas históricas, en dos figuras que Occidente siempre ha considerado fundamentales para su autocomprensión: el Sócrates de la Atenas de Platón y el Jesús de Nazaret del Nuevo Testamento. Cada uno encarna y comunica lo que llamaré la “irreverente reverencia”, o si se prefiere, la “reverente irreverencia”, que es el sello distintivo de la actitud de Occidente hacia la tradición, y quiero postular que es el núcleo del dinamismo, de los problemas y de la naturaleza problemática de la cultura occidental.

Primero, Sócrates. Todos conocemos la irreverencia de Sócrates: deambulaba por el ágora en Atenas, tomaba a cualquiera, especialmente los jóvenes y engraidos, y les preguntaba las razones de sus creencias, pensamientos y actitudes. A veces, la figura de Platón se deleita en hacer agujeros, en volcar todo lo que ve, y esta irreverencia debe haber atraído especialmente a los jóvenes de esta polis, recientemente rica y poderosa. Sin embargo, es imposible olvidar, en la *Apología*, la reivin-

dicación de Sócrates de que él no fue irreverente hacia los dioses, sino profundamente reverente del mandato divino que le dio su misión en la vida. Nadie puede olvidar aquí que es precisamente su reverencia a lo divino la que suscribe e instiga el aparentemente irreverente cuestionamiento que caracterizan el método, la actitud y el carácter socráticos.

Segundo, Jesús. Desde mi primera experiencia de escuchar los evangelios en la misa católica, lo que más me gustaba de Jesús de Nazaret era que lo veía algo así como a un comediante sabelotodo, rápido con una respuesta para los fariseos zalameros y complacientes que trataban continuamente de hacerlo tropezar. Había agilidad y humor en sus respuestas a las autoridades, una irreverencia hacia sus solemnes pronunciamientos sobre la ley, que me llamaron la atención de inmediato. Claro que esto tiene algo que ver con mi propio estilo torpe, siempre carente de capacidad de recuperación como un niño pequeño, débil, peleando a su modo a través de los horrores de la escuela pública, con el deseo permanente de poder ser tan rápido, astuto y perspicaz como él, con respuestas contundentes. Envidiaba su naturaleza divina y me preguntaba si una naturaleza omnisciente lo hacía a uno más ingenioso (esta posibilidad era tanto confortante como angustiante). Pero cuando crecí, entendí que había más, por supuesto, que solo su habilidad para derrotar con ingenio a sus oponentes en el debate. Fue la manera en que tomaba los textos que ellos citaban y los volteaba, abriendo los significados estables y simples de los fariseos a significados múltiples, mucho más profundos. Fue su idea de que no venía a abolir la ley, sino a darle plenitud, la que me llevó del Jesús astuto a Jesús, el judío fiel y el hijo de Dios: la idea de que no era irreverente con la ley, sino irreverentemente reverente, de modo que la ley se hacía más poderosa, más dinámica, más significativa. Véase, por ejemplo, su trato con la mujer sorprendida en adulterio o cualquiera de sus parábolas (y por supuesto que él claramente aprovechaba la tradición de análisis y comentarios en la tradición bíblica hebrea).

Así pues, quiero postular que estas dos figuras, Sócrates y Jesús, son fundamentales para la cultura occidental y que la actitud occidental

GREGORY ROPER

hacia la tradición es precisamente esta actitud de reverente irreverencia o irreverente reverencia hacia lo que ha sido transmitido y que esta actitud forma el tradicionalismo occidental: un deseo no de derrocar la tradición, sino de abrirla investigándola y evaluándola en forma crítica para tener una actitud juguetona precisamente porque se respeta la Tradición (con mayúscula) mucho más que ser obediente o sumiso ante ella.

Nótese aquí la delicada dificultad, que espero explorar después, quizá en la discusión: ¿dónde el respeto se vuelca en simple obediencia y dónde la investigación crítica se vuelca en lo meramente irreverente e irrespetuoso que no se somete a nada, sino que disuelve todo el pasado en el ácido de la arrogancia centrada en el presente? Occidente siempre está coqueteando con el fundamentalismo y con el progresismo que olvida el pasado. Esta, sugiero, es la fina línea que la cultura occidental siempre está cruzando, a veces hacia un lado y a veces hacia el otro, siempre necesitada de corrección. Pero su postura autocrítica está allí para proporcionar la corrección.

Nuevamente, aquí no es el espacio para un exhaustivo informe histórico de esta actitud hacia la tradición: tal informe exhaustivo tendría que rastrear la actitud y el método socráticos desde sus raíces en la tradición filosófica griega que canaliza a través de la influencia griega en el sistema educativo romano. Una investigación de la tradición cristiana tendría que explorar el enojoso debate en la Iglesia antigua sobre la inclusión de los gentiles y sobre los términos que respetaban o descartaban la ley, y se movería a través de los grandes concilios ecuménicos que tejen conjuntamente las tradiciones religiosas y filosóficas.

Pero lo que quiero hacer hoy es dar una muestra de esta actitud en Geoffrey Chaucer, quien, en mi opinión, ha capturado y explorado esta actitud occidental de manera tan grande como cualquier otro.

Posicionado al final de la gran tradición intelectual y artística de la Edad Media, Chaucer tomó la gran herencia de la tradición y confeccionó sus *Cuentos de Canterbury* (1385-1400) precisamente para indagar sobre el poder y las limitaciones de la narrativa, de la retórica del contar historias. A cada uno de sus peregrinos toca el turno de contar una historia para ser juzgado por un más bien literal anfitrión en términos

del “argumento más edificante y divertido” (“sentence and solass”), la versión modificada de Chaucer del *dulce et utile* de Horacio. Lo que sigue es una panoplia de géneros y estilos medievales: la seria novela *fin’amor* del “Cuento del caballero”, seguido por la irrupción del cuerpo, y lo obsceno, en el “Cuento del molinero”; la vida de los santos del “Cuento del magistrado”, la *Breton lai* del “Cuento del terrateniente”, el sermón en un cuento hecho por el bulero rapaz e hipócrita, la autobiografía confesional en el “Prólogo” y el “Cuento de la esposa de Bath”, y más. En el centro de la colección hay una figura, “Geffrey”, que intenta en vano dos veces contar una historia, como decía su mamá, para salvar su alma: primero presenta el “Cuento de Sir Thopas”, increíblemente horrible, titubeante, montado sobre clichés, cuya rima de la cola es tan molesta que el anfitrión lo interrumpe, diciendo que “la rima sucia” “no vale un mojón”. Al tener una segunda oportunidad de contar una historia, esta vez en prosa, continúa su primera debacle con el largo y aburrido “Cuento de Melibeo”, un tejido de citas sin ninguna historia en absoluto. El punto de todo esto, por supuesto, es investigar toda la naturaleza del contar historias, y Chaucer lo hace con mano experta, trabajando desde cuestiones de intención, la importancia filosófica, la estructura, el efecto en la audiencia, la comprensión, la interpretación, e incluso cuestiones de motivación, como cuando el juez local cultiva su ira contra el molinero contando una historia en contra del molinero.

Pero es en el segundo tercio del camino cuando Chaucer alcanza lo que muchos observadores consideran la más elevado de su arte, el “Cuento del capellán de monjas”. Se le ha pedido al capellán que narre un cuento después de que el monje ha presentado una serie de “tragedias”, un grupo de minicuentos de grandes figuras clásicas y bíblicas que han sufrido un giro de la rueda de la fortuna: César, Sansón, Cenobia, etc. Pero el arco narrativo es tan repetitivo, lo mismo que la lección —que la rueda de la fortuna gira eternamente y lleva a los grandes a caer de rodillas—, que esta vez es el caballero quien lo interrumpe, y el anfitrión coincide:

pues, como dicen los sabios,
el carecer de auditorio

GREGORY ROPER

no ayuda a narrar un cuento.
Si alguien relata algo interesante,
siempre capto el mensaje.¹

Si él no puede hacer llegar su “sustancia” a su audiencia, porque la ha aburrido, ¿qué más da lo importante que sea su “argumento edificante”? Sin embargo, si algo está “bien contado”, la sustancia llegará a la audiencia. El punto no es meramente retórico —los contadores de historias deben narrar cosas interesantes si quieren transmitir sus puntos—, sino también aristotélico: la “sustancia” de una historia es algo que va más allá de sus accidentes, pero solo puede ir “dentro” de la audiencia si es “bien contada”. ¿Cuál es la relación entre la sustancia de la historia y sus accidentes? Chaucer se dirige hacia su historia con preguntas fascinantes.

Luego el anfitrión pide al capellán que cuente algo divertido para aligerar el ambiente:

¡Acérquese, señor cura, venga, acérquese, mosén Juan!
Cuéntenos algo que alegre nuestro corazón.
Anímese, aunque cabalgue sobre un jamelgo.

118

El capellán de monjas, hasta ahora una figura en la sombra, descrito con una línea en el prólogo general, se encuentra en una situación cargada retóricamente. De alguna manera tiene una situación envidiable —¿qué puede ser mejor que venir luego de un narrador aburrido?—, pero por el otro lado, su posición es molesta. Siempre es agradable ser capaz de aligerar el ambiente, pero puede ser difícil hacerlo cuando todos los presentes esperan que lo haga. Incluso el monje ha puesto las metas altas, pues trajo el peso pesado de la tradición literaria occidental, la tragedia, el modo más a la medida, que desde entonces nos ha llevado a pensar, a la reflexión filosófica, ética y antropológica. ¿Cómo puede el capellán de monjas continuar este complejo tejido “con el argumento más edificante y divertido” de modo que capte la atención de la audiencia y le deje alguna “sustancia”?

¹ Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, 1988, México, Rei, edición de Pedro Guardia Massó.

Chaucer reúne todas sus energías, toda su brillantez retórica, todo su *nous* artístico, sus efectos verbales más deslumbrantes, y el capellán viene a contar un cuento sobre... pollos.

Sí, señoras y señores: pollos.

Esto es, Chaucer retorna a lo más básico, a lo más infantil, al tipo de cuento más fundamental que puede concebirse, y uno de los géneros más populares de la Edad Media e incluso de toda la cultura occidental desde Esopo: la fábula animal. El cuento ordenado con una moraleja ordenada. La narrativa cuyo propósito realmente no es narrativo, pero usa la narrativa para comunicar algún “significado” memorable, fácilmente digerible, o lo que uno podría decir, *argumento edificante (sentence)*. Para muchos de nosotros, artistas y profesores de literatura, este es el tipo de construcción, lectura y consumo de literatura que nos vuelve completamente locos: el estudiante que retrae las manos y dice “solo dígame lo que significa”, de modo que pueda poner una gran obra de literatura en una caja y apartarse de ella, confiando de que la ha “resuelto” y la ha convertido en un $x=3$, como en las clases elementales de matemáticas. Desde Esopo, muchos han creído que para esto son las historias: da un punto, deja entenderlo y digerirlo, y se aleja. La fábula animal fue inmensamente popular porque cumplía en la cultura medieval ese papel: proporcionaba lecciones éticas en la forma de “moraleja”, el “argumento edificante” al final de la historia.

Esto es lo que ocurre: un gallo, orgulloso de su melodiosa voz, es halagado por un zorro para que cierre los ojos y cacaree. El zorro lo atrapa y huye, incitando a toda la granja a perseguirlo. Pero el ingenioso gallo se las arregla para halagar a su vez al zorro, y en cuanto el zorro abre la boca para hablar, el gallo sale volando a un lugar seguro. Una enseñanza simple sobre orgullo y adulación, ¿no es cierto?

Pero en este punto de los *Cuentos*, ya conocemos mejor a Chaucer, viendo lo que hace con esta forma y esta narrativa básica, es un maravilloso viaje al mundo de la reverencia irreverente.

Esto es lo que *realmente* ocurre en el cuento. Chantecler (su nombre significa “canto claro”), el único gallo de un harem de gallinas en una

GREGORY ROPER

granja de una mujer pobre, despierta una mañana con terror después de haber tenido un sueño. El sueño era sobre un animal extraño: como un perro, pero con puntas rojizas en las orejas y en la cola. Aun temblando y aparentemente incapaz de figurarse que exista un perro con puntas rojizas, regresa con su favorita entre sus veinte “esposas”. Pertelote (su nombre significa “perder la suerte o el destino”) le interpreta el sueño y su respuesta es inmediata: “¡No puedo amar a un cobarde!”, le dice, y diagnostica su sueño como el efecto de algo que comió. “Por amor de Dios —dice ella—, tómate un laxante”, y le prescribe una serie de hierbas que los historiadores médicos nos aseguran que, tal como ella desea, “lo purgarán de la cabeza a los pies”.

Chantecler, no muy feliz por esta prescripción, afirma que su sueño no fue el resultado de una mala pizza y argumenta que fue un sueño importante, que presagia el futuro. Entonces los dos pollos se enfrascan en un largo debate sobre el significado del sueño: Pertelote cita a Catón (no hay que darles importancia a los sueños), pero Chantecler gana el argumento citando la Biblia, a Cicerón y a Macrobio, y añadiendo por su parte *ejemplos* pertinentes en apoyo de su posición. Llegado a este punto, dice:

120

Para terminar, déjame decirte solo esto:
ese sueño indica peligro para mí,
y añadiré que no voy a tomar ningún laxante:
son venenosos, lo sé muy bien
¡Al diablo con ellos!, ¡no los aguanto!

Chantecler parece haber salido triunfante del debate con Pertelote no solo en el tema de los sueños, sino también en relación con los desagradables laxantes. Lleno de éxito retórico, cambia extrañamente la conversación y dice:

Ahora dejemos este asunto y hablemos de otros más agradables.
Doña Pertelote, te aseguro que, en una cosa,
Dios sí ha sido bondadoso conmigo.
Siempre que veo el encanto de tu rostro

y estos círculos escarlatas que te rodean los ojos,
todos mis temores desaparecen.
Es una verdad del Evangelio que
Mulier est hominis confusio;
señora, el significado en latín es:
“la mujer constituye la completa alegría y felicidad del hombre”.
Pues, como te decía, cuando por la noche noto tu blando
costado junto al mío
—¡qué lástima que nuestro barrote sea tan estrecho
que no pueda montarte!—,
me siento tan lleno de alegría y estoy tan contento
que desafío todos los sueños y visiones.

La comedia reside aquí en parte en la ambigüedad: ¿entiende Chantecler o no el latín que cita? ¿Está engañando a su esposa o a él mismo? Y su conclusión, la que define como “sueños y visiones”, ¿no debería ser la opuesta a la que se esperaría si ha soñado con un zorro? Después de todo, ¿no ha ganado Pertelote y no es el deseo sexual de Chantecler lo que le causa “perder su destino”?

Entonces baja de la viga, pisa a Pertelote “veinte veces o más” y se pavonea alrededor del corral, orgulloso de su estatus como el único gallo de su harem. Lo que es divertido es la manera en que, a través del cuento, Chaucer pone a estos pollos, excepcionalmente cultivados, a discutir y debatir en términos escolásticos, de modo que casi se olvida que son aves de corral. Entonces, interviene y nos recuerda que el ser que acaba de citar (y de traducir equivocadamente ¿a propósito?) es, después de todo... un pollo:

Diciendo esto, bajó,
pues ya era de día, y todas las gallinas tras él.
Cacareó para llamarlas,
pues había encontrado un grano de maíz en el patio.
Estaba regio y majestuoso y ya no temía nada;
emplumó a Pertelote veinte veces
y la montó otras tantas, antes de terminar el día.
Parecía un adusto león;

GREGORY ROPER

se pavoneaba andando de arriba abajo,
como si le disgustase pisar el suelo;
cuando encontraba un grano de maíz cloqueaba
y todas sus mujeres acudían rápidamente.

Tenemos que ver esta escena: ¡un gallo pavoneándose, orgulloso de haber copulado veinte veces, pensándose a sí mismo como un león... de repente encuentra un grano de maíz en el suelo y entusiasmado lo picotea! Es como si Chaucer nos quisiera meter al género de las fábulas animales y al mismo tiempo minarlo, al ver que es una forma ridícula. O mejor dicho: tomado *como una forma*, un género, entendiendo el propósito y la eficacia del género, y sin embargo viendo la mecánica y estructura que lo hace un género. Esta es la hibridación posmoderna en su esplendor, como el centro Georges Pompidou en París, el primer edificio que yo conozca que se despojó de su marco para mostrar sus conductos y puntales, de modo de pudiéramos ver el funcionamiento interno de un edificio, usualmente oculto, como parte de su efecto estético.

A partir de aquí, el cuento va cada vez peor. El capellán se aventura a reflexionar sobre el destino trágico que sabe que le aguarda a su personaje principal: el que todos conocemos, pues es un gallo y soñó con un perro de cola roja que lo atrapa:

Sin embargo, un momento después se iba a encontrar en grave apuro,
Pues ya se sabe que a la felicidad le sigue la aflicción

De modo que regresamos, en el arco narrativo de este cuento, al cuento del monje y sus tragedias. Esta reflexión causa que el capellán medite en la cuestión de la voluntad libre y la providencia de Dios. Diez líneas de estas reflexiones para luego lanzarlas lejos, dejando tales cosas a los filósofos y teólogos, al decir que él “no puede llegar al fondo de la cuestión”, o envolver su mente en tales difíciles cuestiones como

si la divina presciencia de Dios
constrañe necesariamente a uno a que realice cualquier acto en particular
(cuando indico “necesariamente” quiero decir “sin más”

o si uno está en situación de decidir libremente
lo que hará o dejará de hacer,
incluso cuando Dios sabe por anticipado que el acto en cuestión tendrá
lugar antes de que ocurra
o si el hecho de que lo sepa no constriñe en absoluto
excepto por “necesidad condicional”).

Él dice que renuncia: “En tales problemas no entro en absoluto. Mi cuento, como podéis oír, solo trata de un gallo”.

Pero no puede mantener el curso y continuar su historia. Ahora procede a culpar a la mujer por el destino de Chantecler, lo que lo lleva a una vociferación antifeminista, y luego se sale de ella, rápida y defensivamente, quizá teniendo en cuenta a las mujeres en su audiencia: “Yo me limito a transmitirlos las palabras del gallo —no las mías—, según las cuales las mujeres son divinidades”. Cuando se da cuenta de que toda la acción ocurre en viernes, introduce otra digresión, pensando a su modo en Geoffrey de Vinsauf, quien escribió la guía de redacción retórico-creativa más importante y más popular de la tardía Edad Media, y su ejemplo de *amplificación* poniendo la muerte de Ricardo en viernes. Esto causó veinticinco líneas más de reflexión.

Vemos un cuento en peligro de perder totalmente su rumbo; las propias digresiones del capellán, llevadas por las nociones ideales del significado de la narrativa, amenazan la coherencia misma de la narración. La prevalencia del “argumento edificante”, la densidad de significados de la historia, amenazan la narrativa misma y la *diversión* que derivamos de un buen cuento. En este punto, muchos de mis estudiantes están dispuestos a renunciar a este cuento corto, sin saber si aún queda tal cuento... hasta que el capellán se recupera, trae de nuevo al zorro, retorna a su historia simple y el zorro atrapa a Chantecler. De repente, la historia regresa: todo el corral los persigue en una enorme relación épica, y entonces Chantecler, siendo como es un gallo de pensamiento ágil, dice al zorro que si fuera él, se volvería y se burlaría de los que lo persiguen.

El gallo, desde los lomos del zorro,
Se las arregló para hablarle, a pesar del terror que sentía,

GREGORY ROOPER

y le dijo: —Señor, yo que usted
gritaría a los perseguidores:
“¡Corred a casa, estúpidos!
¡Que la peste os atrape!
¡Ahora que he llegado al bosque,
hagáis lo que hagáis no soltaré al gallo,
y dad por seguro que me lo zamparé ahora mismo!”

El zorro dice “en verdad que lo haré”, y por supuesto, en el instante en que abre la boca, Chantecler vuela a la rama de un árbol. El zorro le ruega al gallo que baje, que no le hará daño, pero Chantecler dice que no.

Finalmente es tiempo de la moraleja de la historia, la cual encontramos en la respuesta de Chantecler al zorro:

—¡Oh, no! —replicó el gallo—.
Que la maldición caiga sobre ambos, y más sobre mí
si logras engañarme otra vez.
No vas a convencerme con tus halagos
que cierre mis ojos otra vez.
Cualquiera que voluntariamente mantiene cerrados los ojos
cuando debería tenerlos abiertos de par en par,
merece que Dios le castigue.

124

Pero aguarden un minuto. El zorro añade su propia moraleja:

—No —dijo el zorro—. Que Dios le envíe mala suerte
al que tenga tan poco control de sí mismo
que charle cuando debería tener la boca cerrada.

Y el capellán mismo añade la suya:

Esto es lo que ocurre por ser descuidado
y atolondrado y creer en la adulación.

Las tres moralejas parecen relacionadas, pero no son la misma: para Chantecler, la moraleja es mantener los ojos abiertos; el zorro ha aprendido una lección sobre ser discreto en el control de uno mismo

y cuidar la paz, esto es, mantener la boca cerrada y no charlar, y el capellán ve en su cuento un mensaje sobre ser cuidadoso y prudente, especialmente en cuestiones de adulación. Jacques Derrida mismo podría haber escrito un final así, con un significado multiplicándose en aparentemente infinitos niveles, antes que cerrándose en una “moraleja” única, estable, sólida.

Las siguientes palabras del capellán son aún más interesantes:

Amigos míos, si creéis que esta historia no es más que una farsa
que concierne a un gallo y a una gallina,
recordad la moraleja.
San Pablo dice que todo lo que está escrito,
lo está para nuestra instrucción y educación. Por tanto,
tomad el grano y dejad la paja.

Inicia defendiendo el cuento contra la acusación de que es ligero, leve, un mero entretenimiento infantil, una locura sobre animales de corral. Sin embargo, cuando nos pide “tomar la moraleja” debemos hacer una pausa: ¿cuál moraleja? ¿La de Chantecler? ¿La del zorro? ¿La del capellán mismo? ¿O la última moraleja del cuento en la última línea, aquello de “tomad el grano y dejad la paja”? Así las cosas, ¿qué *es* aquí el fruto, y qué *es* paja? Si “todo” lo que está escrito es para nuestra instrucción, ¿cómo puede haber paja en lo escrito? Y en ese caso, ¿qué debemos *tomar* y qué debemos *dejar*? Aquí vemos la gran seriedad del humor de Chaucer, o como lo estoy llamando, su reverente irreverencia. Una vez más: para un tipo de lector, aquel al que le gusta la narrativa simple de las fábulas de Esopo con “significados” ordenados para ser consumidos y digeridos, mucho de este cuento es paja: para llegar a la “moraleja” no necesitamos debates sobre sueños, reflexiones sobre el destino y el libre albedrío, debates sobre el estatus de la mujer, y definitivamente ninguna lista de laxantes. Y sin embargo, sin embargo... para algunos admiradores de Chaucer, son precisamente estas digresiones salvajes, el divertido debate sobre los sueños, la propia falta de control del capellán de su historia, lo que lo hace un juego loco del cuento del

GREGORY ROPER

capellán y no una pequeña fabula ordenada. Valerse de un cuento para comunicar un “significado” simplificado, reducido y fácilmente consumible es tan ajeno a la poética de Chaucer que al final debe encontrar una manera irreverente para explotar tal punto de vista. Es la paja misma, la estructura narrativa de la historia, el lenguaje metafórico “superficial”, los pequeños detalles de dicción, sintaxis, gesto y caracterización —argumenta— lo que hace literatura a la literatura.

Lo que Chaucer ha hecho aquí es tomar reverentemente una de las estructuras narrativas fundamentales y jugar con ella irreverentemente: abrirla desde dentro y mostrarnos en su irreverencia cuan profundamente reverencia el acto literario de contar y leer cuentos. Toma las simples tragedias del monje sobre las vueltas de la rueda de la fortuna, el modo de la fábula animal que llega a una simple moraleja e irreverentemente las explota y socava para una comprensión más profunda de lo que amamos y aprovechamos de los cuentos. No lo hace de manera sarcástica o cínica, sino amable: es claro que ama las fábulas animales, pero va más allá de su propósito reduccionista para amar el arte mismo de narrar. Aclaro, en la lectura irreverente que hace Chaucer de este género, en una buena historia no hay paja: dado que forma y contenido están tan densamente compenetrados en una gran narrativa, *todo* lo que está escrito es para nuestra instrucción, y la gran literatura es aquella que alcanza esta densidad máxima en la que cada elemento, cada momento, es y nos lleva al grano.

Un último punto. Después de las líneas citadas arriba, Chaucer termina el cuento con tres líneas más en un momento de clara reverencia.

Ahora, Padre nuestro, que sea tu voluntad,
como dice Nuestro Señor, y que nos haga a todos buenos
y nos lleve consigo al Cielo. Amén.

El final del cuento es una oración. Suelo pensar que es una mera formalidad retórica. Pero quizá no. Quizá en toda su irreverencia, Chaucer no quiere que al final pensemos que todo esto ha sido un juego, una sátira, una mera borradura deconstructiva del significado a través del

goce de multiplicar el significado infinitamente, y por ello de desvanecerlo infinitamente. Sinceramente quiere llevarnos de regreso al punto reverente de que la literatura, después de todo, tiene un propósito serio: enseñarnos sabiduría, hacernos mejores hombres (y mujeres añadiríamos hoy) y llevarnos al cielo.

Chaucer representa para mí la actitud occidental frente a la tradición de la mejor manera: una profunda reverencia por las formas, costumbres, actitudes y más, heredadas del pasado, combinada con una despreocupación por ellas, lo que permite la investigación analítica y crítica. Quiero postular, si tuviera que ir más lejos, que esta actitud de irreverencia puede aparecer porque Occidente piensa que la tradición es lo bastante fuerte para asumirla: que Occidente no piensa que su tradición y su cultura sean tan quebradizas, tan frágiles, que no soporten una buena vacilada alguna vez. En esta irreverencia, nosotros no solamente, como lo hizo Chaucer, nos abrimos a nuevas formas de conocimiento y expresión, sino que encontramos las profundas verdades de las formas tradicionales de expresión que nunca se han ido. Los viejos gallos pavoneantes de nuestra tradición tiene la gran meta de instruirnos; después de todo, Chantecler acertó respecto de su sueño y tiene el respaldo de las autoridades. Pero al menos en Occidente, también necesitamos al zorro para sacudir al gallo y conseguir que piense más ágilmente.

©ITAM Derechos Reservados.

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

“NOVA ET VETERA” COMO REVERENCIA IRREVERENTE: RESPUESTA A GREGORY ROPER

*Carlos Gutiérrez Lozano**

Aunque el artículo del doctor Roper tiene como núcleo un, a mi parecer, logrado análisis del “Cuento del capellán de monjas”, uno de los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer, al principio establece una serie de afirmaciones y tesis sobre la tradición occidental de la cuales Chaucer es una eminente encarnación. A estas afirmaciones iniciales se enfocarán mis observaciones y comentarios.

La tesis central es que en Occidente, la relación con la tradición es dinámica, a la vez seria y lúdica, que el doctor Roper llama, a mi juicio atinadamente, “reverencia irreverente” o “irreverencia reverente”, pero que también podría ser un continuo proceso hegeliano de *Aufhebung*, es decir, de superación que no anula sino conserva lo anterior; o también, como voy a proponer, una relación de *nova et vetera*.

El otro tipo de relación con la tradición es la relación estática, reverente. El doctor Roper pone como ejemplo dos grandes tradiciones “orientales”: el confucianismo y el islam. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, concuerdo con sus afirmaciones, pues en ellas no hay *nova et vetera*, sino solo *vetera*, lo viejo, de modo que surge un fenómeno peculiar que Heidegger menciona respecto de la historia de la metafísica, pero que bien podemos utilizar aquí:

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que por el contrario, inmediata y

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos.¹

Lo que Heidegger quiere mostrar, y me parece que el doctor Roper también, es que la actitud reverente hacia la tradición la vuelve ininteligible, que se hagan cosas sin saber bien a bien qué significan, y que cuando se ponen en cuestión, se responda instintivamente: ¡siempre ha sido así! En cambio, Heidegger también considera que hay otro tipo de relación con la tradición, a saber: “El descubrimiento de la tradición y la averiguación de lo que ella ‘transmite’ y del modo como lo transmite, puede ser asumido como tarea autónoma”.² Este descubrimiento y averiguación heideggerianos pueden asimilarse a la actitud de irreverente irreverencia o de reverente irreverencia que señala el doctor Roper. Claro está que Heidegger achaca a la tradición occidental precisamente esa actitud pasiva, lo cual contradiría la tesis del doctor Roper, pero él mismo afirma que en Occidente a veces estamos de un lado (pura reverencia), a veces del otro lado (pura irreverencia) y otras veces en el medio (reverencia irreverente).

Respecto del islam, el doctor Roper dice que la división entre sunitas y chiitas está motivada más por cuestiones políticas (la sucesión de Mahoma) que por cuestiones hermenéuticas (el sentido del texto). Me parece que tanto en el islam como en Occidente tenemos una mezcla de ambas motivaciones, puesto que en el islam las escuelas de derecho (*sharia*) debaten continuamente sobre el sentido del texto del Corán para determinar su aplicación en casos concretos. Por su parte, en Occidente tenemos que el cisma entre la Iglesia latina y la Iglesia ortodoxa no fue solo la famosísima cuestión del *filioque*, sino también la cuestión político-religiosa de la autoridad que vela sobre la tradición: el papa como cabeza única de toda la iglesia o la autonomía autocefálica de cada patriarcado. O más refinadamente durante el cisma de Occidente con Lutero: al lado de las cuestiones estrictamente hermenéuticas

¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 6, [1927] 2003, Madrid, Trotta, tr. de Jorge Eduardo Rivera, p. 45.

² *Ibid.*, p. 44.

(¿de verdad hay en la Sagrada Escritura una fundamentación de los siete sacramentos?, ¿en efecto instituyó Jesús la eucaristía como transformación milagrosa del pan y el vino en su cuerpo y sangre, es decir, la Biblia afirma la transubstanciación?), hay una cuestión eminentemente política: la relación entre individuo y comunidad, entre individuo e Iglesia o bien la relación entre individuo y autoridad. Lutero afirmó que la primacía está en el individuo (cada uno es y debe ser intérprete de la Escritura), con lo que desfondó la importancia de la iglesia y del Papa como garantes de la tradición. Así pues, en las cuestiones de la tradición, parece ser una constante la intervención conjunta de factores hermenéuticos y sociopolíticos.

En seguida, el doctor Roper afirma que en Occidente pudimos haber seguido el camino de esa tradición estática, pues “la Torá o Tanaj pudo haber tomado el mismo estatus del Corán”. Bien, hay que decir que la Torá no es el libro sagrado de Occidente, sino la Biblia, es decir, la Torá y el Nuevo Testamento. De hecho, la Biblia en su conjunto es un ejemplo maravilloso de reverencia irreverente hacia la tradición (pensemos, por ejemplo, en los *Libros de los reyes* por un lado y el libro de las *Crónicas* por otro, en los que muchas veces se narran los mismos acontecimientos, pero con una perspectiva diferente). De hecho, el doctor Roper señala que hay dos figuras fundamentales para la autocomprensión de Occidente de su comportamiento frente a la tradición, y una de ellas es precisamente una figura bíblica del Nuevo Testamento: Jesús de Nazaret. Me parece meridianamente clara la reverencia de Jesús hacia la tradición, pues dice de sí mismo que “no he venido a abolir la ley sino a darle plenitud” (Mt 5,17), y al mismo tiempo su irreverencia la representan los maestros de la ley, los fariseos: “han oído ustedes que se dijo [...] pero yo les digo” (Mt 5, 21-22). Si algo llamó la atención de aquellos que escuchaban a Jesús era su manera inaudita de interpretar los textos sagrados y darles una significación cada vez más amplia y cada vez más liberadora.

Ahora bien, el doctor Roper plantea una cuestión clave a mi parecer:

Nótese aquí la delicada dificultad, que espero explorar después, quizá en la discusión: ¿dónde el respeto, la reverencia, se vuelca en simple obediencia y dónde la investigación crítica se vuelca en lo meramente irreverente

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

e irrespetuoso que no se somete a nada, sino que disuelve todo el pasado en el ácido de la arrogancia centrada en el presente? Esta, sugiero, es la fina línea que la cultura occidental siempre está cruzando, a veces hacia un lado y a veces hacia el otro, siempre necesitada de corrección. Pero su postura autocrítica está siempre allí para proporcionar la corrección.

Pues bien, como mi aporte a la discusión sobre esta cuestión decisiva quiero proponer unas palabras del mismo Jesús, que después buscaré ilustrar con varios ejemplos. Al final de una larga serie de parábolas, Jesús concluye de la siguiente manera: “Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo” (Mt. 13, 52). El equilibrio siempre fluctuante entre reverencia e irreverencia puede ser iluminado a través de la relación entre lo nuevo y lo viejo. Cuando lo nuevo prevalece sobre lo viejo, se da la mera irreverencia y la disolución; cuando solo se mantiene lo viejo sin la presencia de lo nuevo, hay tradicionalismo absurdo y carente de posibilidades.

El doctor Roper nombra como figuras de la actitud reverente-irreverente hacia la tradición a Sócrates y a Jesús de Nazaret. En Sócrates tenemos una clara reverencia irreverente porque se da la mezcla de lo viejo (la veneración a los dioses, la búsqueda de la verdad) con lo nuevo (la conciencia personal y la mayéutica como método para el encuentro de la verdad). En Jesús tenemos una clara reverencia irreverente porque se da lo viejo (las promesas mesiánicas, la ley) junto con lo nuevo (el cumplimiento de las promesas, la plenitud de la ley). Y aquí quiero dar un primer ejemplo de *nova et vetera*, no sin pedir una segunda disculpa al doctor Roper, pues en su proyecto original él había considerado tratar sobre Chaucer y San Felipe Neri y en su documento final no habló sobre el santo florentino del siglo XVI. Pero me parece, sobre todo a partir de lo dicho sobre Sócrates y Jesús, que la figura de Felipe Neri era muy apropiada, y me permitiré apuntar algunas cosas al respecto.

Y es que precisamente san Felipe Neri ha sido llamado en varias ocasiones el “Sócrates cristiano” o como lo hace Walter Nigg, “Sócrates

en sotana”. Esto mismo ya es una mezcla de reverencia irreverente o de *nova et vetera*. Nigg dice a propósito de bautizar a Sócrates, lo que a primera vista se presenta como algo absurdo o inútil o contradictorio, que

la posibilidad socrática es intemporal. Kierkegaard ha señalado expresamente la necesidad de una nueva aparición de Sócrates e incluso la ha encarnado en su persona en una medida considerable. El danés considera el surgimiento de una moderna figura de Sócrates como una meta que debe desearse en lo más íntimo. Esta esperanza no permaneció en el terreno de los deseos piadosos, sino que ha tomado figura muchas veces en la historia, la más impresionante de todas en la personalidad de Felipe Neri.³

En efecto, igual que Sócrates, Felipe Neri se dedicó a despertar las conciencia de los hombres y mujeres de su tiempo, especialmente de los jóvenes, y procedía de una manera semejante al mosquito de Atenas: iba por las plazas, tomaba a los jóvenes y por medio de preguntas, bromas y pequeños sermones, los motivaba a hacer algo por los demás. Meriol Trevor define a san Felipe con unas palabras que igualmente podrían ser aplicadas a Sócrates, excepto por supuesto lo referente a la ordenación sacerdotal:

Lo que hizo lo realizó sin ningún instrumento de poder. Nunca ocupó un cargo importante. Ni siquiera fue sacerdote sino hasta después de los treinta cinco años. No escribió ningún libro. No fue en absoluto un predicador popular o un líder religioso; en realidad, predicó muy poco. Su obra se realizó solo mediante la influencia personal.⁴

Hay una clara diferencia: Felipe utilizó el camino de la alegría, de la risa, de la diversión como *nova* respecto a lo anterior, pues sabía que la alegría es mejor que la amenaza o la tristeza (o la ironía socrá-

³ Walter Nigg, *Felipe Neri, el bufón de Dios*, s/f, México, tr. de Carlos Gutiérrez, p. 37.

⁴ Meriol Trevor, *San Felipe Neri, apóstol de Roma*, 1986, Santander, Sal Terrae, tr. Aureli Boix, p. 11.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

tica) para llevar a las personas hacia el bien. Ahondado en las diferencias, nuevamente Nigg afirma:

El Sócrates cristiano es sobre todo menos racional que el modelo griego; no despreciaba de ningún modo el pensamiento racional, pero le obsequió mucho menos confianza. La convicción cristiana le concedió al socrático Felipe el derecho de representar con mayor fuerza su exhortación a pensar en el alma. El apóstol de Roma encarnó la misión del mosquito en forma cristiana y no en forma griega. La diferencia condicionada por esta situación se muestra especialmente en la muerte tan diferente de ambos hombres.⁵

En efecto, Sócrates muere condenado por los ciudadanos de su amada Atenas, mientras que Felipe muere apaciblemente a los ochenta años aclamado ya en vida por la ciudad eterna.

Por otro lado, y esta es una segunda ilustración, Felipe Neri representa con toda claridad el equilibrio entre el *nova et vetera* de la tradición cristiana al ser una mezcla original de venerables tradiciones de la Iglesia: la Iglesia primitiva (en especial Juan Casiano, 360-435), san Benito de Nursia (480-547), santo Domingo de Guzmán (1170-1221) y san Ignacio de Loyola (1491-1556). Así lo expresa el cardenal John Henry Newman: “el alumno florentino de santo Domingo cayó bajo la inspiración de san Benito en el territorio de Nápoles, y encontró a san Ignacio en persona, de cuerpo entero, cuando llegó a Roma”.⁶ El mismo Newman escribe a manera de resumen lo que tomó de cada una de estas tradiciones espirituales dentro de la gran tradición católica: “Luego, desde que aprendió de Benito *qué ser* y de Domingo *qué hacer*, permitidme considerar que de Ignacio aprendió *cómo hacerlo*”.⁷ La tercera ilustración de *nova et vetera* respecto a Felipe Neri es la mezcla entre lo viejo (el inalterable pero dinámico dogma de la Iglesia) y lo nuevo (algunas características de la Florencia de su tiempo, como el espíritu demo-

⁵ Nigg. *op. cit.*, pp. 39-40.

⁶ John Henry Newman, “La misión de San Felipe”, *Newmaniana* 15 (1995), tr. de Fernando M. Cavaller, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 26.

crático, el amor al arte, y la música). Felipe representa lo viejo (la pretensión cristiana de la salvación) junto con lo nuevo (esa salvación en medio del mundo y no al margen, como antaño). De este modo, tenemos que

Felipe fue un representante de la antigua tradición fraternal en un periodo paternalista, cuando el modelo de relación que surgía con fuerza era el de gobernante-súbdito. Los frailes habían reanimado el ideal de la fraternidad en el siglo XIII, saliendo al mundo como monjes en acción de servicio. Felipe llevó esta apertura al mundo un paso más adelante al no permitir votos en su comunidad.⁸

Otra ilustración en el ámbito religioso católico: después de casi cuatrocientos años, el Concilio Vaticano II vino a sacudir la comprensión de la Iglesia católica y de su misión en el mundo. El Concilio Vaticano I, en general, me parece un ejemplo de reverencia estática, mientras que la meta del Concilio, en palabras del hoy san Juan XXIII, era el *aggiornamento* (la puesta al día) de la Iglesia. Pues bien, no deja de llamar la atención que los “motores” del Concilio hayan sido grandes teólogos que se caracterizaron por tener una misma actitud: regresar al pasado de la Iglesia para poder ver hacia el futuro. En efecto, Karl Rahner, Jean Daniélou, Henry de Lubac, Yves Congar, Marie Dominique Chenu, el mismísimo Joseph Ratzinger, etc., fueron grandes teólogos “progresistas” porque eran excelentes patrólogos, es decir, grandes conocedores de las doctrinas de los primeros padres de la Iglesia. Allí encontraron posibilidades inexploradas, o apagadas o tergiversadas, y entonces, con una actitud de profunda reverencia y al mismo tiempo de inaudita novedad respecto a la tradición, pudieron hacer una nueva mezcla de *nova et vetera*. Por eso no llama la atención que el doctor Roper llegue a conclusiones semejantes al final de su análisis del “Cuento del capellán de monjas”, cuando afirma que “es en esta irreverencia que nosotros no solamente, como lo hizo Chaucer, nos abrimos a nuevas formas de conocimiento y expresión, sino que encontramos las profundas verdades de las formas tradicionales de expresión que estuvieron allí todo el tiempo”.

⁸Trevor, *op. cit.*, p. 9.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Veamos ahora ejemplos más en relación directa con Occidente. Es ya lugar común decir que la cultura occidental bebe de dos fuentes fundamentales: el pensamiento griego y la revelación judeocristiana, o bien, que Occidente ha mirado siempre hacia Atenas y hacia Jerusalén.⁹ En palabras del gran historiador Christopher Dawson:

Durante todo el periodo que abarcan los siglos del cuarto al décimo séptimo estuvo consistentemente dominado por las dos grandes tradiciones del cristianismo y de la cultura clásica, y aunque hubo grandes cambios de tono, método y contenido, los dos elementos básicos permanecieron constantes.¹⁰

Por lo anterior, la Ilustración en general o el movimiento del enciclopedismo francés en particular pueden ser considerados tiempos de irreverencia hacia la tradición, “que casi destruyó el triple orden tradicional de la Cristiandad: Iglesia, Estado y Estudio”,¹¹ pues no hay más *nova et vetera*, sino solo *nova*: ya no eran la cultura clásica y el cristianismo las tradiciones dominantes, que habían sido marginadas como superstición o saberes inútiles. Se barrió con el pasado y solo existía lo nuevo. En palabras de Dawson, “antes de comenzar la revolución industrial, la nueva filosofía ya estaba preparando el camino para su triunfo. La ciencia y la industria eran las dos alas del ejército del progreso que se iban a coordinar y unificar mediante un sistema reformado de educación racional”.¹²

Y concluyo con algunas ilustraciones actuales. Lo que digo acerca de *nova et vetera* es muy básico, quizá obvio, pero me parece fundamental el hecho de buscar conciliar o mantener en equilibrio lo antiguo y lo nuevo, ya que uno de los peligros actuales, que se repite demasiado, es considerar solo lo nuevo y abandonar sin más el pasado: Nadie

⁹Dawson considera que hay otra tercera que no puede ser menospreciada, a saber, “la tradición autóctona de los propios pueblos occidentales”. Christopher Dawson, *La crisis de la educación occidental*, 1962, Madrid, Rialp, tr. de Esteban Pujals, p. 123.

¹⁰*Ibid.*, p. 47.

¹¹*Ibid.*, p. 51.

¹²*Ibid.*, p. 58.

en su sano juicio podría poner en duda las ventajas de la comunicación digital, pero muchos han señalado el peligro de tomarla en términos absolutos: está bien el Facebook, pero no hay que olvidar la relación *face to face* o el *book*. Está bien el *texting*, pero no hay que olvidar el escribir con la mano sobre el papel. Están bien los juegos de video educativos para nuestros hijos pequeños, pero no hay que olvidar los juegos al aire libre...

De manera académica, lo afirma con contundencia el historiador Marc Bloch: “la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado”.¹³ Por ello, las humanidades son tan importantes en nuestro tiempo, aunque en muchos lados no se las valore o incluso hayan sido marginadas desde hace tiempo, cuando “este ideal aristocrático y humanista fue sustituido gradualmente por el utilitarismo democrático de la educación estatal obligatoria por un lado y, por el otro, por el ideal de la especialización científica”.¹⁴ Estoy convencido de que las humanidades son esenciales, pues se encargan, entre otras cosas, de posibilitar la frase de Jesús: sacar del tesoro de nuestra tradición cosas nuevas y cosas antiguas; se encargan, en palabras del doctor Roper siguiendo a Chaucer, de que a nuestra cultura actual no le falte el viejo gallo “que tiene la gran meta de instruirnos” ni el nuevo zorro que “sacuda al gallo para hacerlo pensar más ágilmente”.

Ese es, a mi parecer, uno de los aspectos más fuertes de nuestro Departamento Académico de Estudios Generales, pues al lado de las más modernas teorías matemáticas o prácticas contables, al lado de la cibernética o las fianzas y los seguros, que sin duda sacuden al gallo para que piense con rapidez, el alumno se confronta con Sófocles y Dante, con Descartes y Hobbes, con Marx y Nietzsche, que son los viejos gallos encargados de instruirnos. Sólo así la tradición se mantiene como lo que debe ser: una fuente inagotable de posibilidades de realización humana.

¹³Marc Bloch, *Introducción a la historia*, 1987, México, FCE, tr. de Pablo González Casanova y Max Aub, p. 38.

¹⁴Dawson, *op. cit.*, p. 121.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DIÁLOGO DE POETAS

El acercamiento poético al fenómeno del desamor en los poemas de Mónica González resulta, en el mejor sentido de la palabra, paradójico. Parecería que, desde la experiencia de la pérdida y la carencia afectivas, la sensorialidad del sujeto lírico se exacerbaba o se afinaba, a la manera de una herida que, al comenzar a sanar, manifiesta una piel nueva, fresca y receptiva, capaz de percibir con enorme riqueza táctil los aspectos inéditos —hostiles y estériles, sobre todo— de una realidad marcada por la ausencia del ser amado. Simultáneamente, los poemas de la autora crean un espacio de evocación muy vívida del erotismo perdido, espacio donde los lectores encontrarán ecos afortunados de la poesía española de la época áurea, así como del Cantar de los cantares.

Mónica González Velázquez (Ciudad de México, 1973) estudió Diseño Gráfico en La Escuela Nacional de Artes Plásticas de la UNAM y cursó el diplomado de Creación Literaria en la Escuela de la Sociedad General de Escritores de México. Ha publicado los poemarios: *Tríptico de desamor*, *La luz y las sombras altas*, *Poesía Reunida*, *Las cosas últimas*, *Gran mal*, *Glory box* (con reedición en Guayaquil, Ecuador), *Las eternas rutas*, *Le mystère de la vulgaire mondes* y *Breviario de la renunciación*. Su poesía visual está compilada en *La palabra transfigurada. 100 años de poesía visual mexicana*. En 2010 disfrutó una beca de la Agencia de Cooperación Internacional Española. Obtuvo mención honorífica en dos concursos de poesía en España. Es directora de miCielo ediciones.

Gabriel Astey

MÓNICA GONZÁLEZ VELÁZQUEZ

POEMAS

Mónica González Velázquez

LA DIVINIDAD DEL DESAMOR (FRAGMENTO)

*Yo bien quisiera, cuando llego a verte,
viendo mi infame amor poder negarlo;
mas luego la razón justa me advierte*

*que solo me remedia en publicarlo;
porque del gran delito de quererte
solo es bastante pena confesarlo.*

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

A PRIORI

I

Atisbo los colores del otoño,
no vendrá la luz del cielo
a iluminar con sus telas invisibles
la rama de aquel árbol seco.

El cielo
no es azul
la nube bipartita
se asemeja a Dios sobrevolando mi estero.

II

Solo yo podré saberlo
me guardo las palabras
para no proferir
el nombre del siguiente fracaso.

Pero recorro los prados
con el ala rota que me impulsa.

Busco la claridad en la dialéctica
de un verbo que no juzga la acción.

III

Hay brazos que bordean mis escombros
porque nada se es
sin la misericordia.

Quién fuera esa muchacha celestina
que tendía los recuerdos y las lágrimas
al sol del invierno.

A POSTERIORI

I

Anoche soñé que abrazaba tu torso desnudo.
Tu imagen se absorbe entre las sábanas de una cama muy pequeña
mis aguas se desbordan
como se palpan los cuerpos en la oscuridad
vamos por donde las manos recrean la posibilidad
de un poema.

II

En el lecho te doy más que mi cuerpo:
esencias de cardamomo y anís
leche tibia
incienso
viandas
flores
música
y esta voz que te nombra.

III

Si abro la ventana a la posibilidad de tu recuerdo
un par de cuervos vuelan por todo lo bajo
y el viento helado resopla contra el moribundo árbol de nísperos.

La llaga vuelve a zanjar.

IV

Las palabras subsisten pero han de retractarse de lo dicho.
Muda la habitación, mudo el silencio
en que los cuerpos entregaron la savia de sus besos.

Miserables, menesterosas, mezquinas
las palabras dichas liban los colibríes.

Tal vez logren describir la belleza oculta en sí misma
como una danza rota, componen el mundo en el que subsisten: las palabras.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RAT KING

*Erick De Kerpel**

—¿Tú sabías que las ratas se ríen? —me preguntó con los ojos muy abiertos. Inmediatamente sentí un escalofrío recorrer mi espalda que me hizo desviar la mirada al techo.

—No, no tenía idea. Pero, ¿de dónde sacas eso? —Escupió el chicle que traía en la boca por lo que tuve que levantarlo del piso para tirarlo en el cesto de basura.

—No lo inventé yo. Lo descubrió un científico. —Se quedó mirándome fijamente esperando alguna reacción, pero yo solo podía pensar en algún pretexto para escapar de ahí.

—Es increíble, ¿no? Son seres que han salido adelante escondidos en hoyos, en coladeras repletas de mierda, que llevan enfermedades por el mundo como si fueran las encargadas de evangelizar a todos con una religión mortal y aún así se ríen. Seguro se ríen porque saben que al final de cuentas ellas van a ganar.

—¿Qué cosa van a ganar?

—Cuando el mundo se acabe lo único que va a quedar son ratas.

Conocí a Clara nueve años atrás, cuando asistí a un campamento interescolar cerca de Cuernavaca. Ella tenía quince, yo dieciséis. Ese día me tocó hacerla de portero en un partido contra el Oxford. Por lo regular me tocaba hacerla de portero. Más por mi estatura y mi inhabilidad

* Director General Creativo de una agencia de publicidad, un medio que siempre lo ha mantenido cerca de la creación literaria. A principios del 2015 publicó *Bungalow 77*, novela editada con el sello de Suma de Letras, del grupo editorial Penguin Random House. Twitter: @edekerpel

ERICK DE KERPEL

para anotar goles que porque tuviera talento para ello. De una jugada se desprendió un potente tiro que pasó rasante encima del travesaño. Aliviado por no ver sucumbir mis redes, corrí a toda velocidad a recuperar el balón. Atrás de unos arbustos la vi por primera vez. Sola, arrojando piedras hacia el interior de un pequeño lago. No se percató de mi presencia, por lo que la pude observar como se observa a un animal salvaje. No es que hubiera observado a muchos animales en su hábitat, pero imaginé que la escena debía ser bastante similar: seres frágiles, vulnerables, completamente distraídos y expuestos a que otro animal con menor capacidad contemplativa que la mía les lanzara sin ningún aviso una potente mordida al cuello. Traté de no moverme, de no respirar, quería guardar ese instante solo para mí. Sus piernas delgadas parecían colgar de una falda de color anaranjado, tal vez demasiado vaporosa ya que se alcanzaba a distinguir su entrepierna cada que su cadera giraba para alinearse accidentalmente con un rayo de sol. Llevaba el cabello muy corto, algo parecido a como lo traía yo, aunque sin duda ella lo llevaba con más gracia. Por momentos me pareció estar observando a una niña, en otros parecía toda una mujer.

—Hola —solté finalmente, esperando no asustarla. Giró lentamente su cabeza hacia mí, dejó caer al suelo unas pocas piedras y respondió con voz suave.

—Hola, tú. —En ese instante me di cuenta de que todo el tiempo supo que estuve mirándola, por lo que me avergoncé un poco y no pude evitar sonrojarme.

—Soy Benjamín. ¿Y tú?

—Yo me llamo Clara.

—Hola, Clara. Adiós.

Apreté el balón con fuerza contra mi pecho y salí corriendo de regreso al partido. Tres goles me anotaron después de eso. No podía dejar de pensar en sus ojos negros, enmarcados por escasísimas pestañas. La verdad es que no era muy bonita, pero tenía algo que me produjo una fascinación que no había experimentado nunca antes.

Nos volvimos a encontrar a la mañana siguiente en el comedor. De hecho fue ella quien me encontró a mí. Se sentó con su charola a mi

lado como si fuera la cosa más normal del mundo. Parecían no importarle los convencionalismos sociales que rigen durante los primeros años de la secundaria. Al instante sentí las miradas burlonas de cuatro colegios privados venir hacia mí. A ella pareció no importarle, pero yo no tuve más remedio que ignorar su presencia concentrándome en mis Zucaritas con leche. Apenas de reojo, pude ver que traía el cabello húmedo y que usaba un suéter de mangas muy largas que solo dejaban asomar la punta de sus finos dedos.

Antes de levantarme para entregar la charola, me armé de valor para soltar una pregunta que estuve maquinando en mi cabeza durante todo ese tiempo: “¿Nos vemos en los naranjos?”. La dije como si fuera un enamorado dejando escapar un suspiro que le provoca un amor imposible. Clara me miró, inclinó la cabeza y asintió suavemente.

Llegué solo al huerto de naranjos y la esperé sentado en la barda que delimitaba la propiedad; no encontré un lugar más recóndito. Al cabo de unos pocos minutos la vi venir a lo lejos. Por su andar suave, parecía venir flotando en medio del largo pasillo de árboles que apenas comenzaban a florear e inundaban el lugar de un aroma dulzón. Sin decir media palabra me levanté para comenzar a caminar a su lado. Anduvimos un rato en silencio; yo tratando de encontrar alguna frase que me hiciera ver interesante, ella haciendo un esfuerzo por controlar las incipientes voces de su cabeza.

—Así que eres del Olinca —solté finalmente.

—Sí. Tú del Inhumyc, ¿verdad?

—Sí. Ya llevo cuatro años ahí. Antes estaba en el México, cuando vivíamos cerca de Acoxta, pero luego nos cambiamos de casa y me tuvieron que pasar al Inhumyc. Aunque a mí me hubiera gustado entrar al Olinca. —Ella iba con la mirada clavada al piso, como si tuviera mucho cuidado de no caer, pero desgraciadamente esa caída iba a ser inevitable.

Se detuvo en seco, me tomó de las manos y dijo:

—Me gustas. —Me quedé helado mirándola por primera vez de cerca, frente a frente. Su piel era muy blanca y tenía el rostro cubierto de pecas, lo que sumado a su cabello corto le daba un aire travieso, como si fuera un personaje sacado de una novela de Mark Twain. No supe qué

ERICK DE KERPEL

decir, simplemente tragué saliva y apreté la quijada como para intentar revertir la sangre que ya había cambiado mi rostro de color.

Antes de que mis manos se empaparan de sudor y ella se diera cuenta de mi escaso autocontrol la solté dando un paso hacia atrás. Al instante comenzó a abrir y cerrar los ojos repetidamente y a toda velocidad.

—¡Nos están siguiendo! —gritó de repente muy asustada para luego frotarse el rostro con ambas manos. Parecía desesperada, como tratando de matar a algún bicho invisible. Alarmado, volteé en todas direcciones esperando encontrar un enjambre venir hacia nosotros. No había ningún enjambre y por primera vez me hizo sentir mucho miedo.

—Dicen que tienen un rey. Que adentro de los nidos los súbditos forman un nudo con sus colas para hacer un círculo que sirve de podio y así el monarca no tenga que tocar el suelo con sus santas patas.

—¿De dónde sacas esas cosas, Clara?

—No sé, lo leí en alguna parte y te juro que es verdad. Lo más impresionante es que una vez que hacen el nudo ya nunca se pueden soltar. Imagínate, grupos de quince o veinte ratas atrapadas unas con otras, sin poder ir a ninguna parte. Se supone que conforme pasan los días comienzan a sufrir a causa de la sed y el hambre por lo que las más fuertes se comen a las más débiles hasta que finalmente todas mueren, unidas para siempre.

Caminé hacia la ventana deseando tomar aire y, aunque sabía que era inútil intentar abrirla, tal vez mirar hacia el exterior me ayudaría a despejarme un poco. Había un accidente sobre Insurgentes. Parecía que habían atropellado a alguien porque un par de camilleros subían a un infeliz al interior de una ambulancia mientras que el caos vial crecía por segundos. La gente que se iba uniendo al atorón tocaba desesperadamente la bocina de sus autos sin imaginar que unos metros más adelante el destino había alcanzado a un pobre conductor y a un pobre atropellado. Pensé que dentro de todo tenía mucha suerte de estar en ese cuarto.

Algunos meses después del campamento en Cuernavaca comencé a verla con frecuencia. Vivía en una unidad habitacional que estaba bastante cerca de mi casa, a unos treinta minutos caminando. Algunas veces

hacíamos la tarea juntos, otras simplemente nos tirábamos a ver la televisión en su cuarto por horas, hasta que Andrea, su madre, me decía que ya era hora de irme a casa.

En un principio no estaba muy seguro de mis sentimientos hacia Clara. Me gustaba mucho, pero algún tipo de prejuicio social me orilló a evitar a toda costa convertir lo nuestro en una relación amorosa. Creo que a ella le sucedió igual. Nunca me vio como otra cosa que no fuera un buen amigo. Sin embargo, tenía una personalidad que me fascinaba, que me hacía querer estar siempre a su lado. Aunque generalmente era muy dispersa a causa de las medicinas, había momentos en que nos conectábamos poderosamente y durante los cuales nos volvíamos capaces de componer el mundo. Poco a poco y sin darme cuenta cómo, convertí sus problemas en los míos y asumí una responsabilidad que no me correspondía.

Pasó dos años bastante estable, en los cuales tuvimos todo tipo de conversaciones, pleitos, idas al cine y hasta simples caminatas por su colonia. Andrea siempre me decía que mi compañía la había ayudado mucho a mejorar.

Un día que llegué a su casa me recibió con el brasier puesto por encima de su uniforme de la escuela. Traía unos calcetines rosas con figuritas de Mickey Mouse y unos zapatos de tacón alto que seguramente pertenecían a su madre. Intenté no darle importancia, por lo que me introduje directamente a su cuarto para tirarme sobre el sillón, como hacia siempre al llegar. Ella tomó un lápiz labial que estaba encima de su escritorio y se comenzó a pintar burdamente la boca de color rojo. Luego me miró con una pequeña sonrisa.

—¿Por qué estás tan callado?

—Yo siempre estoy callado.

—Es cierto. ¿Quieres revolcarte un rato?

—No. Por supuesto que no quiero, Clara. No te has tomado tu medicina, ¿verdad?

—¿No me veo sexy?

—Carajo. ¿Hace cuánto que no te la tomas?

Abrió el cajón de su escritorio, sacó un lapicero y comenzó a clavárselo con fuerza en la palma de la mano mientras decía monótonamente:

ERICK DE KERPEL

—¿Por qué nunca quieres coger conmigo? ¿Por qué nunca quieres coger conmigo? ¿Por qué nunca quieres coger conmigo?

No tuve más remedio que contener mi terror; me levanté de un brinco, le sujeté la mano con la que sostenía el lapicero y se la comencé a torcer para que lo soltara. Era increíble la fuerza que tenía a pesar de ser tan delgadita. En el instante en que el lapicero cayó a la alfombra ella comenzó a gritar. La abracé con fuerza pero eso solo hizo que sus gritos se hicieran más intensos.

Después de que la ambulancia hubo salido a toda velocidad con el atropellado, los policías se encargaron de orillar al culpable y a su camioneta para proceder con la detención y liberar el paso. Volteé a ver a Clara dispuesto a seguirle el juego.

—Hace mucho tiempo tuve un perro que cazaba ratas. Se llamaba Dogo y era un salchicha... Qué estúpido nombre, ¿no crees? —Clara me seguía con la mirada mientras yo caminaba por la habitación—. Se lo regaló mi papá a mi madre para hacerle compañía, pero el pinche perro nunca quería estar con ella. Lo único que le interesaba era pasar el día en el jardín de la privada merodeando por los agujeros que hacían las ratas. Cuando finalmente olía a alguna cerca, metía su hocico desesperado para tratar de alcanzarla. Mató varias... Las hacía pedazos. —La miré para descubrir con sorpresa que en el interior de su ojo una lágrima dudaba entre escurrirse o no—. No me hagas caso. La verdad es que era un perro bastante torpe. Murió envenenado al poco tiempo por comerse todos los cebos con veneno que pusieron los vecinos.

—Qué bueno, lo merecía... —Permaneció un rato en silencio dándole vueltas a la historia de Dogo hasta que finalmente preguntó—: ¿Tú crees que los animales tienen conciencia?

Me senté a su lado como para descansar, pero la verdad es que cuando uno se encuentra emocionalmente agotado sentarse no trae ningún descanso.

—No lo sé... Dogo mataba a las ratas por instinto, no creo que haya reflexionado sobre si estaba mal o no lo que hacía.

—No lo digo por tu perro. Te lo pregunto por las ratas. ¿Se habrán sentido felices al ver morir a tu perro envenenado? ¿Habrán sentido algún alivio al verlo sufrir con el veneno que estaba destinado para ellas?...

—No supe qué contestar, simplemente desvié la mirada otra vez hacia la ventana—. Estoy segura de que sí y deben haber reído muchísimo.

Cuando parecía que iba a seguir con el maldito tema de las ratas, una enfermera muy chaparrita se introdujo en la habitación.

—Hola linda, ¿cómo te estás portando? En un momentito te vamos a pasar a tu terapia, ¿okey? Nada más te voy a poner primero una inyeccioncita que te va a ayudar a relajar tu cuerpo durante la sesión para que así no estés toda adolorida después. —Mientras decía esto, la enfermera ya le estaba descubriendo el brazo para administrarle el medicamento.

—Tengo miedo —dijo con voz temblorosa. Tomé su mano y la apreté con fuerza. Un nudo en la garganta me hacía muy difícil poder hablar.

—No te preocupes, todo va a salir bien.

—¿Me sueltas las correas?

—No, Clara, no te puedo soltar.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

COMENTARIOS Y REFLEXIONES SOBRE LOS CURSOS DE MÉXICO

*María Julia Sierra Moncayo**

COMMENTS AND OBSERVATIONS ABOUT ITAM'S COURSES ON MEXICO

RESUMEN: La enseñanza de la historia en el ITAM tiene como propósito formar en el profesionista una conciencia del significado y la responsabilidad de su función social. El Departamento Académico de Estudios Generales se concibe como un espacio abierto dedicado a la enseñanza de las humanidades, es decir, a toda aquella expresión del hombre que no se limite exclusivamente al campo de alguna ciencia particular. El objetivo es ubicar al hombre y a la humanidad en el centro de nuestra reflexión y de alcanzar una visión integradora del saber. La educación debe, además, ayudar a formar una ciudadanía consciente de su identidad, que contribuya con prudencia y justicia a la sociedad; debe ordenar significativamente la experiencia.

PALABRAS CLAVE: Estudios Generales, *studium generale*, humanidades, historia, ciudadanía.

ABSTRACT: History is taught at ITAM with the intention of providing future professionals with an awareness of the importance and responsibility of their social role. The General Studies Department was conceived as an open domain devoted to the teaching of Humanities, that is, all man's expressions unrestricted to any particular scientific field.

Our goal is to allocate Man and Humanity at the very center of our studies and to achieve an integrating vision of knowledge. In addition, Education must help citizens become aware of their identities, and contribute to society through prudence and justice; it must provide a meaningful order to experience.

KEYWORDS: General Studies, *studium generale*, humanities, history, citizens.

RECEPCIÓN: 16 de diciembre de 2014.
ACEPTACIÓN: 11 de noviembre de 2015.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

COMENTARIOS Y REFLEXIONES SOBRE LOS CURSOS DE MÉXICO*

154

El ITAM, en sus principios, filosofía educativa y programas de estudio, contempla la enseñanza de la historia como materia formativa, no profesionalizada, a cargo del Departamento Académico de Estudios Generales, independientemente de la historia particular de la ciencia de cada profesión, que se estudia en los otros departamentos académicos, tales como historia del pensamiento y del análisis económico, que imparte el Departamento de Economía; historia del Derecho Mexicano, en el Departamento de Derecho; historia de las relaciones internacionales, que ofrece el Departamento de Relaciones Interna-

cionales, e historia política contemporánea o historia de México, del Departamento de Ciencia Política, por citar algunos ejemplos. El estudio de la historia debe conducir a que el profesionista asuma conscientemente el significado y la responsabilidad de su función social, la que en última instancia es de índole moral.¹

En el capítulo III, artículo 7 del *Estatuto General del ITAM* se establecen, con carácter irrevocable, los objetivos institucionales:

El ITAM se propone contribuir a la formación integral de la persona humana y al desarrollo de una sociedad más libre y más justa así como

* Este texto fue preparado para el Comité de México en una sesión de reflexión sobre el sentido de las materias de México.

¹ Cfr. Enrique Florescano, *La función social de la historia*, 2012, México, FCE, y Lorenzo Meyer, "De historia, política y moral", *Reforma*, 27 de septiembre de 2012, p. 11.

propiciar un mayor progreso y prosperidad sociales. Aspira a convertirse en una comunidad en su más pleno significado, una casa de estudios de excelencia y libertad académica y un centro autónomo de investigación de alta calidad. Busca formar hombres y mujeres capaces de actuar de manera informada, racional, responsable, crítica y comprometida en la creación, dirección y orientación de opinión pública, instituciones y obras y capaces también de crear y difundir conocimientos del más alto nivel ético, científico, tecnológico y profesional, que permitan a la sociedad tomar conciencia de su problemática y contribuyan a su comprensión y solución en estándares de excelencia en su propia organización.²

Como institución mexicana, el ITAM debe lealtad a México, respeto y conservación de sus tradiciones y valores y, desde luego, tiene la responsabilidad de buscar el perfeccionamiento y el mejoramiento de todos los mexicanos sin distinción de sexo, de color, de posición económica, social, de estado, religión, etcétera. El ITAM debe, ante todo, servir a la comunidad más inmediata que es México.³

² *Estatuto General del ITAM*, 2003, cap. III, art. 7º, I, 1-3; *Reglamento de alumnos de estudios profesionales*, 1999, ITAM, Misión; *Reglamento de servicio social*, 2003, ITAM, arts. 1-2; *Autoestudio ITAM-FIMPES 2005*, cap. 11, 1.1.1 y 1.2.1.

³ *Informe de la Comisión de Decisiones del Plan Integral de Desarrollo*, pp. 13-17; *Autoestudio*, 1.1.2. y *Estatuto General del ITAM*, caps. I-III.

Por otra parte, el contenido del área académica del Departamento de Estudios Generales se define de la siguiente manera:⁴

1. Toda expresión del hombre cuya consideración intelectual no se limite exclusivamente al campo de los métodos y explicaciones de las ciencias particulares.
2. Un conjunto de áreas específicas constituido por lo que podría seguirse llamando “humanidades”: antropología, historia, literatura, arte, educación, religión y filosofía.

Es decir, siguiendo la antigua tradición de las universidades medievales, llamadas también *studium generale*,⁵ el Departamento Académico de Estudios Generales se concibe como un lugar de estudio abierto a la participación de los estudiantes y maestros con todas sus singularidades y a todos los conocimientos que, sin constituir un campo específico y sistemático del saber humano, muestren y conjuguen todo elemento en que el hombre aparece comprometido como sujeto.

Se trata de ubicar al hombre y a la humanidad en el centro de nuestra

⁴ *Informe de la Comisión de Decisiones del Plan Integral de Desarrollo*, p. 16.

⁵ Francisco Larroyo, *Historia general de la pedagogía*, 1984, México, Porrúa, pp. 284-291.

NOTAS

reflexión y de alcanzar una visión integradora del saber, para situar las disciplinas particulares y especializadas. Son estudios orientados a la teoría, a la contemplación, a la creatividad. Incorporan elementos de diferentes especialidades a fin de entender las dimensiones de lo humano, los múltiples ámbitos de la acción, la libertad y su carácter fecundo⁶ que nos instala en el mundo ético, donde nos construimos a nosotros mismos junto con los otros en sociedad. Nos enseñan sobre los éxitos y fracasos, las tragedias y fatigas, la compasión solidaria, las alegrías y el gozo que implica la tarea de llegar a ser uno mismo. Nos muestran el compromiso y la responsabilidad que cada quien tiene en su proyección social. Se trata de un conocimiento que lleva a descubrir el sentido de la vida y de sus posibilidades, que permite a los estudiantes entenderse a sí mismos, entender su mundo y responsabilizarse.

Formación de ciudadanía

Para que la convivencia y la vida democrática funcionen es necesario contar con verdaderos ciudadanos, moralmente responsables y dispuestos a obrar, pensar y actuar bien junto

⁶José Ramón Benito Alzaga, *Estudios Generales en el ITAM*, <<http://generales.itam.mx/docs/ESTUDIOS%20GENERALES%20EN%20ITAM.pdf>>, consultado el 2 de septiembre de 2012.

con los demás. Se trata de formar personas informadas que cuenten con los conocimientos adecuados y, al mismo tiempo, que sean prudentes, que tengan un amplio sentido de la justicia y que contribuyan de manera desinteresada a una sociedad más humana.⁷

Desde la década de 1990, la formación de ciudadanía se convirtió en uno de los temas de interés en numerosos ámbitos. La UNESCO, la OEA y la CEPAL⁸ la establecieron como una de las tareas centrales de sus proyectos educativos.⁹ Este objetivo se incorporó a los propósitos de la Secretaría de Educación Pública en

⁷Cfr. Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, 1997, Madrid, Alianza, y “Educar para la ciudadanía”, en <www3.planalfa.es/aesece/Ponencia.doc>, consultado el 30 de julio de 2012; José Antonio Ibáñez Martín, “La enseñanza superior como escuela de ciudadanía”, en <http://www.anuies.mx/servicios/p_anuies/publicaciones/revsup/res120/art4.htm>, consultado el 30 de julio de 2012; Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, 2005, Madrid, Paidós Ibérica.

⁸Alicia Bárcena y Narcís Serra (comps.), *Educación, desarrollo y ciudadanía en América Latina. Propuestas para el debate*, 2011, Chile, CEPAL, Secretaría General Iberoamericana, CIDOB.

⁹UNESCO, 48 Conferencia Internacional de Educación, CIE, noviembre de 2008. OEA, Seminario Interamericano sobre “buenas prácticas” en educación para la ciudadanía democrática, México, 5-7 de julio de 2006, El *Programa Interamericano* puede hallarse en <<http://www.educadem.oas.org>>, consultado el 13 de agosto de 2012. Guillermo O’Donnell, Jorge Vargas y Gerardo Munck (coords.), *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, 2004, Buenos Aires, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

el contenido de sus programas y en los de las instituciones de educación superior, a las que se les exige. Por otra parte, y sin necesidad de esos requisitos, también la postularon como parte de sus metas las propias instituciones y diversas asociaciones de las universidades mexicanas, como ANUIES o FIMPES.

No se puede educar para la ciudadanía sin tener una identidad, porque se es ciudadano en una realidad concreta y particular. A pesar de las grandes transformaciones de las últimas décadas en todos los órdenes, la importancia de la comunidad nacional y regional no desaparece con la mundialización, si bien estos cambios obligan a proponer nuevas definiciones de conceptos como soberanía e interdependencia, pluralidad y homogeneidad cultural, identidades locales, nacionales y mundiales, democracia participativa e incluyente y ciudadanía. Como dice Edgar Morin:

El arte de la política tiene como misión alcanzar un ideal humano de libertad, igualdad y fraternidad y abrir la vía que salve a la humanidad del desastre, debe llegar a un compromiso con la realidad para modificarla. Debe guardarse del sueño utópico de establecer la armonía en la tierra, pero también del realismo que ignora que el presente es provisional [...] El pensamiento político se halla en el grado

cero. Ignora los trabajos sobre el devenir de las sociedades y del mundo [...] La clase política se contenta con informes de expertos, estadísticas y sondeos. Ya no tiene pensamiento [...] Ignora las ciencias humanas. Ignora los métodos que serían aptos para concebir y tratar la complejidad del mundo, para vincular lo local con lo nacional y lo global, lo particular con lo general.¹⁰

Hay que entender la identidad como modos de ser particulares con los cuales se descubre lo universal, es decir, la dignidad humana, de manera que el conocimiento de los otros permita el enriquecimiento mutuo, tal como lo concibe Tzvetan Todorov.¹¹

El gran reto, como dice Alain Touraine,¹² está en aprender a vivir juntos, en crear un campo de acción personal y comunitario. Nuestra tarea consiste en combinar la identidad cultural con la acción para producir las instituciones, leyes y formas de organización social con las que cada persona llegue

¹⁰ Edgar Morin, *La vía para el futuro de la humanidad*, 2011, Barcelona, Paidós, pp. 43-45.

¹¹ Para Todorov no hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano. Las culturas extranjeras son otra expresión de lo universal. El contacto con los demás permite apreciar la existencia de valores comunes, valorar los propios y cuestionar las prácticas de cualquier cultura que atenten contra la dignidad humana mediante un análisis crítico y racional de nuestras costumbres. Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, 1993, Barcelona, Paidós, pp. 103-116.

¹² Cfr. Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, 2000, México, FCE.

NOTAS

a ser sujeto de su propia existencia. No hay ninguna contradicción entre la identidad cultural propia y la sociedad multicultural, porque solo podemos vivir juntos con nuestras diferencias si mutuamente nos reconocemos como personas dignas, libres, críticas. Por eso, cada vez que las comunidades luchan por los derechos culturales y sociales, la democracia se refuerza y enriquece.

Los otros y la democracia

En las relaciones con los demás, la actitud que muchos autores consideran como la más importante es la que Adela Cortina¹³ denomina “actitud dialógica”, que significa que la persona reconoce a los demás como interlocutores válidos, expresa sus intereses con argumentos en diálogo, se entiende con su interlocutor y descubre lo que tienen en común, sabe que solo es correcta la decisión *universalizable*, es decir, la que “todos podrían querer” y que comprende que las decisiones morales no se toman por mayoría, como en las reglas de la política, sino por el acuerdo de todos los afectados.

En síntesis, quien asume esta actitud “muestra con ella que toma en serio la autonomía de las demás

personas y la suya propia; que le importa atender igualmente a los derechos e intereses de todos, y lo hace desde la solidaridad de quien sabe que ‘es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno’”.¹⁴

Lo anterior es una de las razones por las que el Departamento Académico de Estudios Generales estableció al diálogo¹⁵ como método de enseñanza en todas las materias que imparte, porque como suele decir el doctor Carlos de la Isla, no se puede enseñar el respeto a los demás sin ser respetuoso, no se puede impulsar la democracia sin ser democrático. En uno de sus escritos sostiene:

Ningún problema existe para demostrar la dignidad intrínseca de los seres humanos, el derecho que tienen a ser tratados como iguales, el derecho, por el solo hecho de ser personas, de poder disponer de todos los elementos para formular y realizar su proyecto de vida. Los argumentos en favor del bien común, de la justicia conmutativa, distributiva y social son indiscutibles por contundentes con demostraciones del sentido común, de la intuición, de la argumentación inductiva y deductiva, desde los grandes griegos hasta las más recientes teorías éticas de la justicia social. Sin embargo, una cosa es saber

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Cfr. Ma. Julia Sierra Moncayo, “¿Qué son los Estudios Generales?”, *Estudios*, núm. 97, verano de 2011, pp. 41-59.

qué es la justicia y otra cosa es ser justo; una cosa es saber qué debemos hacer y otra cosa más difícil es hacer lo que debemos.¹⁶

Y en otro de sus artículos escribe:

Para construir la democracia se requiere pasión por la justicia, por la libertad, por la defensa del ciudadano oprimido, y el individuo contemporáneo está demasiado preocupado por sus intereses privados, por llenar sus alcancías sin fondo, por satisfacer sus deseos inabarcables de placer. La situación actual es tan opuesta a la ética de la política, que solo pensar en ella parece una utopía. Sin embargo, es muy legítimo el ejercicio de construcción de utopías cuando se entienden como denuncia y anuncio: denunciar las falsas e intolerables políticas actuales y anunciar la verdadera democracia, la única revolución que tiene sentido todavía, porque como dice José Saramago: “Si han fracasado las revoluciones armadas de odio, ¿por qué no intentar ahora la revolución de la ética social?”¹⁷

El historiador mexicano Enrique Florescano, después de revisar múltiples reflexiones de los historiadores

más importantes del mundo mesoamericano y occidental, concluye que la historia, para bien o para mal, es un instrumento de educación política, por lo que puede emplearse tanto para formar ciudadanos en libertad y responsabilidad, como para justificar las dictaduras y educar para el sometimiento.¹⁸

Las materias de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales que imparte el Departamento de Estudios Generales del ITAM tienen los siguientes objetivos fundamentales:

- a) Que los alumnos conozcan las principales cosmovisiones o sistemas de ideas vivas de Occidente, del cual somos herederos e integrantes.
- b) Que los estudiantes comprendan que en la fuente de todo lo que buscamos, en todo lo que nos inquieta siempre encontramos signos en la historia.
- c) Que nuestros profesionistas cultiven una conciencia histórica a fin de que puedan participar de manera crítica, creativa, responsable y eficaz en la construcción de nuestro mundo y de nuestra sociedad.

Por eso, toda persona formada en nuestro instituto debe conocer, a grandes rasgos, las principales etapas

¹⁶ Carlos de la Isla, *De esclavitudes y libertades. Ensayos sobre ética, educación y política*, 2006, México, ITAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 21-32.

¹⁷ Carlos de la Isla, “De ética y de política”, artículo preparado para los alumnos de Ingeniería del curso de ética, 2006, México, ITAM.

¹⁸ Florescano, *op. cit.*, pp. 11-14.

NOTAS

del desarrollo del mundo occidental y entender cómo esas ideas se han plasmado en instituciones, descubrimientos, realizaciones, inquietudes y formas de vida.¹⁹

Los cursos sobre México del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM

Desde 1969, cuando se formó nuestro departamento, las materias de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales contaban con sesiones dedicadas a estudiar el pensamiento mexicano, en las que se leía a los grandes pensadores del país desde la ilustración hasta el siglo xx. En 1980, a petición del maestro José Ramón Benito, entonces Jefe del Departamento de Estudios Generales y actual Director de la División Académica de Estudios Generales y Estudios Internacionales, el doctor Reynaldo Sordo diseñó una nueva materia optativa llamada México: presente y pasado,²⁰ dedicada a analizar al México contemporáneo con una perspectiva histórica. El curso se estructuró en seis grandes temas:

- 1) Una *visión general* en la que se revisaban aspectos básicos de

¹⁹Benito Alzaga, *op. cit.*, p. 22.

²⁰Reynaldo Sordo Cedeño, "Historia sobre los cursos de México de Estudios Generales", *Estudios*, núm. 97, verano de 2011, pp. 63-69.

México, como la geografía física, recursos naturales y la situación del medio ambiente.

- 2) *Política*, en la que se estudiaba al Estado mexicano contemporáneo, las características propias de nuestro sistema político, la reforma política de 1979, la actuación de actores como los partidos políticos, el movimiento obrero, las organizaciones empresariales y las alternativas para la democracia.
- 3) *Economía y sociedad*, en la que se analizaba el desarrollo económico de México y sus principales problemas, como el abandono del campo, la petrolización de la economía, el crecimiento demográfico, la salud y la seguridad social y los viejos problemas persistentes como la gran desigualdad en la distribución del ingreso, y la discriminación y la marginación de los indígenas.
- 4) *Ámbito internacional*, en la que se explicaban las perspectivas de México en un mundo en transformación, las relaciones con el tercer mundo, México y América Central, la inversión extranjera, la creciente deuda externa, el comercio exterior y los problemas y la importancia de la difícil relación de México con Estados Unidos.

5) *Cultura mexicana*, en la que se presentaba una visión panorámica del desarrollo cultural de México desde el contacto de los pueblos mesoamericanos con los españoles hasta el siglo XX.

El curso terminaba con una conclusión en la que los estudiantes encontrarán sus propias respuestas y se comprometían con el desarrollo del país.

Más tarde esta materia se volvió obligatoria y finalmente, en 1983, se crearon los cursos de Historia socio-política de México y Problemas de la realidad mexicana contemporánea. Los nuevos programas se inspiraron en el diseño del primer curso, aunque han tenido modificaciones importantes, tanto por la necesidad permanente de actualizarlas, como por cambios de su estructura y sus temas. En el diseño han participado varios profesores, que mantienen un diálogo continuo para discutir, criticar y reflexionar sobre los temas, lecturas, problemas y necesidades de México, así como sobre las necesidades pedagógicas y formativas de nuestros alumnos.

Muchas veces las discusiones han sido acaloradas, porque cada uno de nosotros tiene posturas diversas, tanto por los puntos de vista de su especialidad profesional, como por sus convicciones personales. Gracias

a la participación de todos, estos cursos mantienen una panorámica plural y multidisciplinaria. Todos los profesores que los enseñan, así como quienes han contribuido a su diseño, comparten lo siguiente:²¹

1. Se procura construir y reflexionar sobre los nuevos significados de nuestra identidad personal y nacional.
2. Se busca reflexionar con los alumnos acerca de nuestro pasado para llegar a un futuro mejor.
3. Se rechaza el positivismo que busca el “dato por el dato” y que no conduce a una comprensión y explicación de la realidad y sus complejidades.
4. Se presenta una pluralidad de posturas que alejen a los estudiantes de las versiones oficialistas, del pensamiento simplista y único, y de una visión meramente de especialista. ¿Quién se podría considerar experto en humanidad?
5. Se plantea una reflexión que se alimenta y amplía gracias a la convivencia con otras ciencias como la filosofía, la antropología, la geografía, la demografía, la economía, la sociología, el derecho, la política, las relaciones internacionales, así como de las principales inquietudes de diversos grupos sociales y culturales.

²¹ *Ibid.*, pp. 66-68.

NOTAS

6. Se pretende que los alumnos entiendan por lo menos estas dos ideas fundamentales: “i) que el hombre es un ser histórico, por lo que toda reflexión sobre el tiempo es una reflexión sobre el hombre, y ii) que somos parte de una realidad histórica que se llama México, en la que vivimos y cuya existencia depende para bien o para mal de lo que hagamos o dejemos de hacer”²²
7. Se apela a la responsabilidad de cada uno de los participantes: alumnos y profesores para contribuir a la libertad y la justicia.

Sabemos que no se puede ser responsable de aquello que se desconoce; por eso, para nuestro departamento los cursos sobre México son muy importantes. Se busca que los alumnos conozcan su sociedad, sus graves problemas, sus carencias y necesidades para que sean capaces de afrontar los retos que supone la construcción de una sociedad más solidaria, más justa, menos violenta. Es la única manera en que se puede inculcar la responsabilidad social en las personas.

En este mundo globalizado se tiene la sensación de rápida obsolescencia, a la que se une el sentimiento de estar ante fenómenos inéditos. El pasado ya no se ve como la con-

²² *Ibid.*, p. 68.

dición indispensable para situarse en el mundo. Tampoco existe un gran optimismo por el futuro.

Una verdadera alternativa para los tiempos de crisis graves, como la actual, es construir un nuevo universo simbólico. Una de las tareas sociales más importantes es la construcción de visiones del hombre y del mundo que permitan, a cada sociedad y a cada persona, ordenar significativamente su experiencia.²³ Según creo, es una de las tareas más importantes de la educación.

En la formación del hombre por el hombre es necesario entablar el diálogo con otros, con quienes construyen los símbolos y las significaciones que nos orientan en la vida; de lo contrario caeríamos en la anomia, nos quedaríamos sin mundo,²⁴ sin brújula. Vivir en sociedad es cohabitar en un *nomos*. “El futuro adquiere una forma significativa porque se proyecta en él ese mismo orden. Dicho de otra manera, vivir en el mundo social es vivir una vida ordenada y signifi-

²³ La sociología del conocimiento designa con la palabra *nomos* al orden significativo de la experiencia. El término tiene dos sentidos principales: a) gnoseológico, como conocer, nombrar, y b) normativo, como órdenes y normas morales y jurídicas. Se elabora mediante el proceso de socialización. Cuando este proceso se interrumpe, ya sea a nivel individual o colectivo, se produce la *anomia*, que provoca múltiples formas de patologías sociales, como la criminalidad y, en casos extremos, conduce al suicidio.

²⁴ Peter Berger, *El dosel sagrado*, 1977, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-21.

cativa. La sociedad es el guardián del orden y el significado, no solo en el plano objetivo, en sus estructuras e instituciones sociales, sino también en el subjetivo, en su estructuración de la conciencia individual”.²⁵

Así, tanto por los objetivos generales de nuestro instituto, como por la definición de los campos de saber que corresponden a nuestro departamento, es indispensable el conocimiento de la historia y de la realidad mexicana, entendidas no como un saber profesionalizado, sino como parte de lo que Ortega llamó “cultura”, es decir, el sistema de ideas vivas desde las cuales un tiempo vive.²⁶ Es por ello que el desarrollo de la concien-

cia histórica es fundamental para los profesionales formados en el ITAM, si se quiere que influyan de manera significativa, eficaz y creativa en las necesidades apremiantes de México y de nuestra sociedad,²⁷ tal como afirmó en 1979 Javier Beristain, entonces rector del ITAM: “debemos comprender que nuestra labor educativa se hace en y por México, porque México nos duele y nos exige, porque el país requiere ser explicado en toda su variedad y complejidad”.²⁸

Y como diría el doctor Carlos de la Isla, profesor emérito del ITAM, es tiempo para “denunciar, proponer y anunciar” un México y un mundo más libre, más justo, más solidario.

²⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁶ José Ortega y Gasset, “Misión de la universidad”, en *Obras Completas*, 1966, Madrid, Revista de Occidente, t. IV, p. 341.

²⁷ Benito Alzaga, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁸ “La universidad mexicana y los problemas nacionales”, en Javier Beristain Iturbide, *Saber para prever y prever para actuar. Ensayos y reflexiones acerca de la educación*, 2009, México, ITAM, p. 160.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA RELACIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS LEIBNIZIANOS DE LIBERTAD Y CREACIÓN

*Alfredo Gerardo Martínez Ojeda**

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE LIEBNIZIAN IDEAS OF FREEDOM AND CREATION

RESUMEN: La defensa de la libertad humana constituye una de las tareas más problemáticas dentro del sistema de Leibniz. Esto se debe principalmente a que el concepto leibniziano de Dios posee características que resultan aparentemente contradictorias con cualquier tipo de libertad humana. Intentaré mostrar cómo, a fin de disolver las contradicciones que salen al paso, Leibniz recurre a su propio concepto de creación, único punto de vista desde el cual se pueden cumplir los requisitos de la definición leibniziana de libertad. Intentaré, además, mostrar que el mencionado recurso se encuentra presente en la *Monadología* y que, por tanto, pertenecía a lo que Leibniz consideró una de las versiones más acabadas de su propio sistema.

PALABRAS CLAVE: Leibniz, libertad, creación, pre-determinación.

ABSTRACT: Defending human freedom is one of the most challenging tasks in the Leibnizian system due to the fact that his concept of God has characteristics that are apparently in contradiction with any other notion of human freedom. In this article, I will show how, in order to eliminate those contradictions, Leibniz resorts to his own idea of creation, the only point of view meeting the requirements of his definition of freedom. Furthermore, I will demonstrate how the latter idea is present in the *Monadology* and thus, it belongs to what Leibniz himself considered one of his most complete version of his own system.

KEYWORDS: Leibniz, freedom, creation, pre-determination.

RECEPCIÓN: 29 de enero de 2015.
ACEPTACIÓN: 17 de marzo de 2016.

* FFyL UNAM / Departamento Académico de Estudios Generales ITAM.

LA RELACIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS LEIBNIZIANOS DE LIBERTAD Y CREACIÓN

I

Alrededor de 1671 Leibniz sentenciaba:

De entre todas las preguntas que acucian al género humano, ninguna suscita mayor acaloramiento, es reiterada con tanta frecuencia, ni tampoco acarrea más riesgo o atrocidad, que esta controversia: cómo cabe conciliar la libre voluntad del ser humano, los castigos y las recompensas, con la omnipotencia y la omnisciencia de Dios que lo rige todo.¹

¹G. W. Leibniz, “En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del hombre”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 1990, Madrid, Tecnos, trad. de Roldán Panadero y Rodríguez Aramayo, p. 57.

El problema de la libertad, esto es, el problema de conciliar la libertad humana con la existencia de un Dios omnipotente y omnisciente, constituyó uno de los temas recurrentes en el pensamiento leibniziano a lo largo de, prácticamente, 30 años. El problema específico de la posible conciliación entre Dios (y sus atributos) y la libertad humana se puede plantear en los siguientes términos: De la suposición de que Dios es omnipotente y omnisciente, se puede concluir que, o bien Dios, en virtud de que lo sabe todo y lo puede todo, *lo hace todo* y por tanto la libertad humana es imposible; o bien, que Dios lo sabe todo y lo puede todo, pero *no lo hace todo* y por tanto la libertad humana es posible. En el caso en que Dios lo hace todo, los atributos divinos de la omni-

potencia y la omnisciencia implican que Dios es la única causa de toda la realidad efectiva de todas las cosas, incluyendo las acciones humanas y cada uno de sus componentes (la elección, por ejemplo). En este supuesto la libertad humana, entendida como la capacidad de ser causa (aunque sea parcial) de mis propias acciones, resulta prácticamente imposible, pues si toda la realidad efectiva de las acciones humanas es atribuible a Dios, el ser humano, en estricto sentido, no actúa sino que el que actúa, siempre, es Dios. De esta forma, parece que lo adecuado, si se quiere conciliar la libertad humana y los atributos divinos de la omnipotencia y la omnisciencia, es suponer que Dios no lo hace todo. Sin embargo, asumir esto implica dar respuesta a la siguiente cuestión: Si Dios no hace todo, ¿en qué consiste exactamente aquello que Dios no hace y que, sin embargo, existe? Si esto no fuera suficientemente difícil, de plantear e intentar resolver esta cuestión se derivan otras igualmente complejas: ¿Cuál es la razón por la que Dios no hace lo que no hace? ¿Cómo es que existe o en qué sentido se puede decir que existe lo que Dios no hace? ¿Cómo exactamente se relaciona lo que Dios no hace y la libertad humana? A pesar de que optar por esta posición resulta mucho más complicado, es, como dije, la vía que aparece como más adecuada para intentar una explicación

que concilie a Dios (y sus atributos) y la libertad humana.

Me parece que, a fin de explicar cómo es que el hecho de que Dios no lo hace todo se relaciona y permite la existencia de la libertad humana, lo más adecuado es enfocar el problema desde la perspectiva de la creación. En efecto, esta es la perspectiva que han adoptado algunos de los autores que han trabajado en una propuesta más o menos conciliatoria de la libertad y los atributos divinos, Leibniz entre ellos. Desde la perspectiva de la creación se puede establecer en qué consiste el creador, en qué consiste la criatura y en qué consiste su relación. Es decir, desde la perspectiva de la creación es posible establecer en qué consiste la *diferencia* entre creador y criatura, diferencia que permite establecer también qué actos corresponden al creador y cuáles a la criatura y si en estos últimos hay la posibilidad de la libertad. Es esta misma diferencia o distancia entre el creador y la criatura lo que aparece como débil o inexistente si se considera que Dios hace todo: Si en todo acto existente el que actúa es Dios, el agente humano es inexistente, no solo en tanto que agente, sino, incluso, en tanto que individuo. La diferencia entre creador y criatura, los límites de Dios con respecto al ser humano, se tornan inciertos hasta desaparecer: la criatura es anulada por Dios, o, mejor dicho, en Dios.

NOTAS

II

Expondré, de forma breve y general, la concepción leibniziana de creación, a fin de establecer, desde esta perspectiva, la diferencia entre creador y criatura. La creación, de acuerdo con los principios leibnizianos, consiste en un traslado de las esencias o posibles de la mente divina a la existencia actual. El mundo de las esencias o posibles está completamente realizado en la mente divina, es decir, los posibles son reales (no abstractos) y están completos pero son, sin embargo, incapaces de desarrollar la característica de la existencia, la cual es añadida por Dios a partir de una elección. Si la existencia de la criatura es añadida por Dios y la esencia es construida también por Él, parece que no es posible establecer una diferencia o distancia entre creador y criatura y que, por tanto, la libertad no es posible. La solución leibniziana, me parece, es genial: la existencia de las criaturas sí es añadida por Dios (no podría ser de otra manera); sin embargo, Él no es responsable del *diseño* de las esencias, sino que se limita a considerarlas tal cual originalmente son. En el parágrafo 46 de *Monadología*, Leibniz indica cómo las esencias eternas de las cosas son, en este sentido, independientes de la voluntad divina:

Sin embargo, en ningún caso cabe imaginar, como algunos, que las ver-

dades, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, tal como parece que Descartes y luego Poiret han supuesto.²

Las esencias, los posibles, dependen de Dios en la medida en que la mente divina constituye la región en la que se ubican; sin embargo, los posibles son independientes de Dios en cuanto a su constitución, la cual responde al principio de no contradicción. En esta característica, que llamaré *independencia de los posibles en la mente de Dios*, consiste el fundamento de la diferencia entre creador y criatura, pues esta implica que al menos un aspecto de la criatura no ha sido completamente causado por Dios, abriéndose así la posibilidad de la libertad humana.

III

Explicaré a continuación la forma en la que considero que se relaciona la independencia del posible en la mente de Dios con la solución al problema de la libertad. Dado que la independencia del posible en la mente de Dios está, como acabamos de ver, intrínsecamente ligada al problema de la creación, podemos encontrar ya algunas líneas que apuntan hacia ella

² *Monadología*, 2010, Granada, Comares, trad. de Soto-Bruna, §46, p. 334.

en el opúsculo conocido como *Todo posible exige existir* (ca. 1677), en donde Leibniz ofrece por primera vez una formulación explícita y completa del problema. Sin embargo, es en *Discurso de metafísica* (1686) donde podemos encontrarlo ya como un concepto funcional. En el párrafo 30 se tratan, entre otros temas, las consecuencias que podría tener la acción de Dios sobre la voluntad humana, en el sentido de que si la voluntad divina determina absolutamente a la humana, aquella tendría que ser considerada como la causa del mal y, por tanto, la voluntad humana resultaría eximida de cualquier responsabilidad y habría que decir que, de alguna forma, Dios es malo. Frente a esta posibilidad, Leibniz establece una separación de las funciones que corresponden por un lado a Dios y por el otro a la criatura, a su noción completa, específicamente, en la producción de la acción humana:

Dios, cuando concurre a nuestras acciones, ordinariamente no hace más que seguir las leyes que Él ha establecido, es decir, conserva y produce continuamente nuestro ser, de modo que los pensamientos nos llegan espontánea o libremente en el orden en los tiene la noción de nuestra sustancia individual, en la cual se los podía prever desde toda la eternidad.³

³ Desde este momento (1686), Leibniz fija su postura con respecto al problema de la oposición entre la omnisciencia divina y la libertad humana:

Podemos ver cómo esta asignación de funciones, que es al mismo tiempo limitación⁴ de funciones, está basada en el concepto de espontaneidad, es decir, en la idea de que un ser actúa espontáneamente en la medida en que el principio de sus acciones no es externo y excluye, por tanto, toda coacción. De esta forma, a Dios le compete conservar y producir nuestro ser; sin embargo, no le compete determinar la sucesión de las acciones (pensamientos en este caso), sino que esto le compete a la noción completa en la que dicha sucesión está ya determinada y desde la cual fluyen espontáneamente las acciones. Acep-

si Dios sabe lo que voy a pensar, entonces no soy libre. Si soy libre, entonces Dios ignora, al menos, una parte de la realidad. Como podrá notarse, la solución leibniziana es peculiar pues no implica elegir uno de los extremos de la disyunción (como hiciera, por ejemplo, Cicerón, al preferir un Dios ignorante), sino que intenta una síntesis: Dios sabe lo que pensaré y lo que haré y, sin embargo, yo soy libre. Esta postura requiere, como he tratado de mostrar, que una “parte” de la criatura no sea *configurada* por la voluntad divina aunque, por supuesto, dependa de ella en cuanto a su existencia. En esto consiste, precisamente, la independencia de los posibles en la mente de Dios. Es importante señalar, también, que el concepto leibniziano de libertad, por esta misma razón, posee tintes deterministas.

G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 30, 2010, Granada, Comares, trad. de Ángel Luis González, p. 194.

⁴ ¿Hay limitaciones en Dios? El concepto de omnipotencia está, para Leibniz, contextualizado por su concepción intelectualista de Dios. Dios puede todo, pero solo hace lo que debe pues es perfectamente sabio y bueno. De esta forma, las limitaciones no constituyen imperfecciones en Dios sino ausencias coherentes con su propia naturaleza.

NOTAS

tada esta asignación de funciones, se puede volver sobre el espinoso asunto de la causalidad del mal y contestar que no proviene de la acción de Dios, sino de la criatura, específicamente de la constitución de su noción completa, es decir, existo gracias a Dios y pecco gracias a mí, a mi noción completa. Es verdad que en este punto podría considerarse el problema satisfactoriamente resuelto; sin embargo, se impone ahora la necesidad de explicar cómo es que se configura la noción de nuestra sustancia individual, pues si resultara que Dios es, de modo absoluto, el responsable por el *diseño* de dicha configuración, se seguiría también que nuestra asignación de funciones es una ilusión, dado que ambas tareas (la conservación de mi ser y la determinación de la sucesión de mis acciones) le corresponderían en realidad a Dios, y nos veríamos obligados una vez más a considerarlo la causa única y absoluta del mal. Leibniz se da cuenta de que para poder eximir a Dios de la responsabilidad absoluta en cuanto al diseño del posible es necesario considerar que en la criatura hay *condiciones originales* que, precisamente debido a su originalidad, explican el diseño. ¿Qué tan originales son estas condiciones? Al menos previas a la creación. Vale la pena aclarar que se usa el término “previas” para indicar una anterioridad causal o de orden y no, obviamente, una anterioridad tem-

poral. Las versiones más acabadas de esta idea pueden ser encontradas en la *Teodicea* y, como indicaré un poco más adelante, en la *Monadología*. Sin embargo, ya en 1695 (en *Conversación con Dobrzensky*) está presente y clara la indicación de las condiciones originales de la criatura y de cómo estas condiciones originales limitan la acción de la voluntad divina sin que, por ello, se pueda hablar de imperfección o incapacidad en Dios:

—Pero, ¿de dónde proviene esta imperfección originaria que es anterior al pecado original?

—Cabe decir que proviene de las esencias o naturaleza propia de las criaturas; ya que las esencias de las cosas tienen un carácter eterno, aunque las cosas no lo sean. Siempre ha sido verdad que tres por tres son nueve. Estas no dependen de la voluntad de Dios, sino de su entendimiento; por ejemplo, las esencias o propiedades de los números son eternas e inmutables, y nueve es un número cuadrado no porque Dios lo haya querido, sino porque lo implica su definición, al ser el resultado de multiplicar tres por tres, o sea, un número por sí mismo. El entendimiento de Dios constituye la fuente de las esencias de las criaturas, tal como están en él, esto es, delimitadas. El que sean imperfectas no se debe sino a sus limitaciones, es decir, a que participan de la nada.⁵

⁵“Diálogo verídico en torno a la libertad del hombre y el origen del mal (Conversación con

Los posibles, la noción completa de cada uno de ellos, no son contruidos a partir de un designio. No son producto de la voluntad divina, sino que dependen del entendimiento divino cuyo papel se concreta en, permítaseme la expresión, contemplar la configuración de los posibles que dependen de esta contemplación para ser reales, pero no para ser configurados de una u otra forma.⁶

Un poco más tarde (1710) en el párrafo 104 de *La causa de Dios defendida a través de su justicia, conciliada con todas sus otras perfecciones, y con la totalidad de las acciones* podemos encontrar ya plenamente

Dobrzensky)”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. 217.

⁶Se presenta un problema que, por otro lado, tiene su referencia más remota en la Edad Media y que tiene que ver con la distinción entre *voluntad antecedente* y *voluntad consecuente*. A pesar de que no pueda atribuirse a Dios la responsabilidad por el diseño de los posibles, parece innegable que si estos contienen acciones malvadas, Dios tiene cierta participación en el mal, pues aunque no los configure, sí los elige y es debido a esa elección que existen. El problema se puede sintetizar así: si Dios conoce las acciones malvadas posibles y las elige, entonces es causa del mal; si no es causa del mal, entonces desconoce las acciones malvadas posibles. Una vez más, Leibniz intenta mantenerse en medio de los dos extremos presentados. Dios conoce las acciones malvadas posibles, pero no las elige en el sentido de que no las quiere (voluntad antecedente), sino que únicamente las elige en el sentido de que las permite (voluntad consecuente), pues de otra forma el resultado final de la elección sería menos perfecto. El mejor de los mundos posibles no es aquel en el que el mal no existe, sino aquel en el que los humanos son libres y ello requiere la posibilidad real de la maldad.

desarrolladas las consecuencias de la aplicación de la idea de condiciones originales:

La presciencia o la preordenación de Dios tampoco impone la necesidad, aunque ella misma sea también infalible. Ciertamente Dios vio las cosas en la serie ideal de los posibles como ellas habrían de ser, y en ellas vio al hombre que pecaba libremente; y, al decretar la existencia de esta serie, no cambió la naturaleza de la cosa, ni convirtió en necesario lo que era contingente.⁷

¿Por qué Dios no cambió la naturaleza de la cosa a fin de que, en este caso, el pecado no fuera cometido? Porque Dios *no puede* hacerlo. Dios (hipotéticamente hablando) podría haber elegido *otro* posible, otro mundo posible en el que el pecado no se cometiera y se evitaran así sus consecuencias, pero no podría haber modificado al posible pecador a fin de que dejara de serlo. La constitución del posible, su esencia, su diseño, su noción completa, está fuera del alcance de la acción de la voluntad divina. El posible no llega, no alcanza la región de los posibles, no se configura como resultado de una volición divina, sino que el posible es

⁷*La causa de Dios defendida a través de su justicia, conciliada con todas sus otras perfecciones, y con la totalidad de las acciones*, 2012, Granada, Comares, trad. de Tomás Guillén Vera, §104, p.491.

NOTAS

pensable o puede ser considerado por el intelecto divino en la medida en que no implica contradicción. El posible, por supuesto, necesita a Dios para ser real, pero no para ser *ese* posible. La realidad del posible depende del entendimiento divino pero su esencia es *independiente*, y es a partir de esta independencia que se puede hablar cabalmente de libertad, pues la definición de esta supone la espontaneidad, que a su vez requiere la independencia del posible en la mente de Dios. Para explicar esta relación recurriré a *Definición de libertad* (1692), en donde Leibniz presenta una exposición sintética de su postura acerca del problema. La obra, si bien es un poco anterior a la posición definitiva contenida en la *Teodicea*, ofrece la ventaja de presentarse como un sistema de definiciones y corolarios interrelacionados e interdependientes. Ahí se lee:

La libertad constituye una espontaneidad ligada a la inteligencia [...] La espontaneidad representa una contingencia sin coacción, o bien se llama espontáneo a lo que no es necesario ni constreñido [...] Constreñido es aquello cuyo principio proviene de fuera.⁸

El primer requisito (a la par de la contingencia) que Leibniz pone a la libertad consiste en que la acción humana (ámbito al que corresponde la libertad) provenga de un principio interno, pues únicamente de esta forma se puede cumplir con la ausencia de coacción o constricción que constituye la espontaneidad. Claramente, el principio de las acciones humanas es la noción completa de nuestra sustancia individual; sin embargo, ¿se puede sostener que la noción completa constituye realmente un principio interno? Me parece que la respuesta es sí. La noción completa de nuestra sustancia individual es realmente un principio interno de acción gracias a la independencia del posible en la mente de Dios, es decir, gracias al hecho de que Dios no participa en su diseño, sino únicamente en su consideración o contemplación, en su elección como parte del mejor de los mundos posibles y, de forma “posterior” a la creación, en su continua conservación. Así, pienso que se puede sostener que la independencia del posible en la mente de Dios es el fundamento de la espontaneidad, desde la cual, ligada con la inteligencia, surge la libertad.

⁸“Definición de la libertad”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. 207.

IV

Por último, me dirigiré brevemente a la *Monadología*, y para hacerlo, regresaré primero a la cuestión inicial de este trabajo. Cuando planteé el problema de la libertad en términos de si Dios lo hace todo o no, encontré que la opción coherente con la libertad consistía en suponer que no lo hace todo, pero que esta opción implica determinar la distancia que debe existir entre Dios y sus criaturas o, para decirlo claramente, establecer en qué punto termina Dios y comienza la criatura, en dónde radica la diferencia entre uno y otro, diferencia sin la cual es imposible la existencia de la libertad. Sabemos que la *Monadología* es una obra de madurez y que Leibniz la consideraba una de las versiones más acabadas y sintéticas de su propio sistema. En este sentido resulta muy interesante que en el parágrafo 42 haga Leibniz alusión precisamente

a la distinción de la que se ha venido hablando:

Se sigue también que las criaturas obtienen sus perfecciones del influjo de Dios, y las imperfecciones, en cambio, de su propia naturaleza, incapaz de ser sin límites. En esto, precisamente, se distinguen de Dios.⁹

La posibilidad de distinguir entre las acciones de Dios y las de las criaturas radica, en último término, en su diferencia fundamental u original. A partir de esta distinción es posible asignar una causalidad y, por tanto, una responsabilidad sobre las acciones; es decir, es posible hablar de la libertad humana. La distancia o diferencia entre Dios y sus criaturas, la cual, como he tratado de probar, consiste en la independencia del posible en la mente de Dios, constituye, pienso, el hilo de Ariadna capaz de hacernos salir sanos y salvos del laberinto de la libertad.

⁹*Monadología*, § 42, p. 333.

©ITAM Derechos Reservados.

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

TRASPASAR LOS LÍMITES DE LA MUERTE: EL AMOR EN GABRIEL MARCEL Y VIKTOR FRANKL

*Sandra Ruiz Gros**

CROSSING DEATH'S LIMITS: LOVE IN
GABRIEL MARCEL AND VIKTOR FRANKL

RESUMEN: La muerte, sea la propia o la del ser amado, nos provoca incertidumbre, malestar y dolor, pero no por ello dejamos de pensar y de buscar alivio y consuelo. Con este fin, se revisa el pensamiento de dos autores contemporáneos, Gabriel Marcel y Viktor Frankl. Ambos conocieron de cerca el dolor por la muerte del ser amado y ambos respondieron de la misma manera: a través del amor.

PALABRAS CLAVE: Amor, dolor, esperanza, muerte, misterio, problema, vida, Gabriel Marcel, Viktor Frankl.

ABSTRACT: Death, whether your own or that of a loved one, causes uncertainty, distress, and pain, however we do not stop thinking and looking for relief and consolation. With this goal in mind, we will revise the works of two contemporary authors, Gabriel Marcel and Viktor Frankl. Both authors experienced the pain caused by the death of their loved ones and responded in the same way: through love.

KEYWORDS: Love, pain, hope, death, mystery, problem, life, Gabriel Marcel, Viktor Frankl.

TRASPASAR LOS LÍMITES DE LA MUERTE: EL AMOR EN GABRIEL MARCEL Y VIKTOR FRANKL

El signo de la muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel

176

El talante sosegado y cálido del matrimonio Marcel-Boegner hacía que las puertas de su casa en la Rue Vermont y el castillo de Le Peuch estuvieran siempre abiertas. Fueron muy conocidas las reuniones que propiciaron el encuentro de discípulos que más tarde se convertirían en maestros, como Paul Ricoeur, Nicolai Berdiáev, Jeanne Parain-Vial, Jean Paul Sartre. ¿Quién hizo posible que durante años tuvieran lugar estos encuentros? Gabriel Marcel, nacido en París, en 1889, formado en filosofía en la Sorbona, dramaturgo y compositor. Hasta su muerte, acaecida en 1973, Marcel

fue además un viajero y conferenciante incansable, Premio Erasmus y Premio de la Paz del Comercio Libro Alemán.

La vida de Gabriel Marcel estuvo marcada por experiencias que lo diferenciarían de otros. Su padre, Henry Marcel, pensaba que a pesar de su imponente formación, no había sabido nunca establecer un vínculo que fuera más que el simple afecto que profesaba por su hijo. Su amada esposa, Laura Meyer, enfermó repentinamente y murió antes de cuarenta y ocho horas. Fue una pérdida que el propio Marcel entendió que su padre nunca superaría.

Para Gabriel, la pérdida de su madre supuso entrar en contacto, muy pronto, con la muerte de un ser amado.

Gabriel Marcel fue un niño sensible, que percibió enseguida el peso de la soledad como hijo único. Quizá por esta razón, su tía Marguerite, hermana de su madre, asumió con plena conciencia el papel de protectora y nueva madre del niño. A pesar de que en ocasiones la relación era en cierta medida asfixiante, Marcel halló apoyo y alivio en la atención de su tía. Así, recuerda que en un paseo por el parque Monceau se dirigió a ella para interrogarla sobre el problema de la muerte. Ante la pregunta del pequeño, no pudo ofrecerle ninguna respuesta, sino que contestó con total sinceridad a partir de su postura de no creyente que no podía contestar porque “estamos en una completa ignorancia”. Marcel dijo: “está bien, yo intentaré saberlo más adelante”.¹ De este modo se hizo patente el punto de partida de la indagación filosófica de Gabriel Marcel.

Como él mismo señaló en alguna ocasión, el signo bajo el que había desarrollado su pensamiento, tanto filosófico como dramático, había sido el de la muerte. Años más tarde, la muerte de una persona tierna y admirable, su compañera y esposa, Jacqueline Boegner, hizo más mella en su vida. Jacqueline era la hermana de un compañero de Marcel y su enlace fue una de las experiencias que más luz y serenidad le aportaron. Igualmente,

la muerte de su padre, su tía y otros familiares y conocidos supuso para Gabriel Marcel momentos de dolor. A pesar de ello, jamás se apagó la luz que proyectaba en su entorno.

También la muerte de los demás, de desconocidos, de otros cuyos rostros no vio nunca pero supo que habían existido tocó su alma. Basta recordar la labor que desempeñó junto con muchos otros compañeros en un servicio que organizó Cruz Roja francesa para atender a personas que buscaban a un familiar o amigo desaparecido. El servicio llevaba un registro con los datos de los soldados fallecidos en el campo de batalla. El dolor no solo era de estas personas, sino también de quienes los recibían. El número de desaparecidos aumentó inesperadamente hacia finales de agosto de 1914 y en el servicio se vieron desbordados. En esos momentos, Marcel fue consciente de que no podía adoptar otra postura que no fuera la de escuchar y atender a quienes recibía. Quería evitar a toda costa que se sintieran como si les hablara una máquina; por el contrario quería que tuvieran la sensación de que estaban ante otro ser humano, ante alguien que era capaz de sentir y sufrir con ellos, ya que

no es necesario decir que en la inmensa mayoría de los casos eran, a fin de cuentas, noticias de fallecimientos lo que dábamos. Yo recibía

¹ Gabriel Marcel, *Entretiens autour*, 1976, Neuchâtel, Editions La Baconnière, p. 24.

NOTAS

personalmente cada día a cientos de personas que venían a nosotros a suplicarnos que arrojáramos alguna luz en la noche en la que se debatían. En estas situaciones, las fichas dejaban de ser para mí simples menciones abstractas: era más bien una llamada desgarradora de aquel a quien tenía que dar respuesta.²

La muerte del otro es mi dolor

Si miramos a nuestro alrededor, parece que la muerte es solo la que aparece en la esquila del periódico que anuncia que un individuo ha fallecido. Es ese “alguien” que entra a partir de ese momento en la lista de las personas a las que ya no podré dirigirme para preguntar nada. La muerte se vuelve cotidiana. Transita por los periódicos, por las estaciones de radio, por las redes sociales sin que despierte ya en nosotros la capacidad de recogimiento y asombro que producía en nuestros antepasados.

Gabriel Marcel nos conduce a un terreno más exacto, se sitúa en la posición más concreta de su propia filosofía:

El Espíritu de verdad tiene también otro nombre, más revelador aún: es también espíritu de fidelidad; y lo que este espíritu reclama de nosotros, lo creo cada vez más firme-

²Marcel, *En chemin, ver quel éveil?*, 1971, París, Gallimard, p. 312.

mente, es un rechazo explícito, una negación expresa de la muerte. La muerte de la que se trata aquí no es ni la muerte en general que no es más que una ficción, ni mi muerte en tanto que mía, como lo admitía Brunschvicg en el curso del debate que mantuvimos en el Congreso de Descartes.³

El debate al que hace referencia Marcel se dio en el Congreso de Descartes celebrado en 1937. Léon Brunschvicg reprochó a Marcel que se preocupara egoístamente por su propia muerte más que por la de cualquier otra persona. Marcel respondió sin vacilar lo más mínimo que lo que importaba en realidad no era su propia muerte ni la de quien le estaba hablando en ese momento, sino la de aquellos a quienes amamos. Los lazos de ternura y amor, de comprensión y compasión que nos unen en muchas ocasiones a los que nos rodean, hace que su desaparición aparezca como una lesión personal. Ante el abismo que se abre cuando un ser querido muere, se siente una conmoción diferente a la que me produce mi propio *deber morir*. Es en realidad la muerte de los seres a los que amamos la que sale al paso, son ellos los que

caen bajo nuestra mirada espiritual, solo a ellos nos es dado gustar

³*Homo Viator*, 2005, Salamanca, Sígueme, trad. de Juan Padilla Moreno, p. 159.

y querer en tanto que seres, aun si nuestra religión en el sentido más amplio no solo nos permite, sino que nos recomienda, incluso nos prescribe extrapolar y reclamar que la luz está en todas partes, que el amor está en todas partes, que el Ser está en todas partes.⁴

Por ello hemos de estar atentos y ser conscientes del peligro que supone asumir que la muerte nos arrebatara al ser que amamos para siempre y que hemos de claudicar ante la pérdida. Para Marcel, hacer esto implica una traición porque entregamos a la muerte a la persona. La muerte supone, es obvio, la desaparición física de la persona, pero no así su conciencia, su esencia, su identidad. Si nos duele es porque amamos y nos importa; si no olvidamos es porque seguimos amando y trascendemos así los límites de la muerte. El propio Marcel aporta un ejemplo cuando recurre a una de sus obras teatrales y repite las palabras de uno de sus personajes: “amar a un ser es decir: tú no morirás nunca”.⁵ Para el autor, no son las palabras de un texto, sino que cobran vida propia porque rescatamos al ser amado ya fallecido del pasado para hacer que a través del recuerdo, viva para siempre.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*

Dos formas de amor: oblativo y posesivo

El amor es el elemento que hace que podamos salvarnos de la destrucción irrevocable de la muerte. Pero hay que ser cuidadosos, porque un exceso de amor puede convertirse en una prisión para la persona que sigue viviendo y falsifica el recuerdo de quien ya no está. Marcel distinguía entre *amor oblativo* y *amor posesivo*. Ese amor del que habla Marcel tampoco hace referencia al término que ha sido tan mal empleado que ha acabado por perder su significado más profundo. Siguiendo a un psiquiatra ginebrino, el doctor Stocker, Marcel habla de amor oblativo-amor heterocéntrico y de amor posesivo.⁶ Lo que realmente nos importa, aunque parezca lo contrario, es la muerte del ser amado. No es que rechace el sobrecogimiento que nos invade al pensar en la propia muerte. Es obvio que si reflexiono sobre mi muerte me angustio, me sobrecoge y me sobrepasa. En este caso, puedo negarme a la muerte. Para nuestro autor, es posible alcanzar la capacidad de “anestesiarnos” frente al dolor que provoca ser conscientes de nuestra propia muerte. Pero en el caso del ser amado nos resulta imposible decir que no nos impacta su muerte. El dolor por la muerte del ser amado está siempre presente, y aunque el duelo alivia en cierto modo ese

⁶ *Homo viator*, p. 308.

NOTAS

dolor, la pena no desaparece por completo. Marcel propone que el dolor por la muerte del ser amado viene de ese amor que se le ha profesado, de ese amor oblativo y no posesivo.

Marcel se vale de sus obras de teatro para diferenciarlos. En *La capilla ardiente*, el amor posesivo de una madre hace que considere que la que iba a ser la esposa de su hijo fallecido no debe rehacer su vida sentimental por respeto a la memoria del difunto. A su juicio —diríamos que erróneamente—, es una falta de respeto a la memoria de su hijo; pero en realidad lo que sucede es que el amor que siente por su hijo es posesivo y arrastra a los demás a que paguen sus consecuencias. No acontece lo mismo en el caso de *El dardo* y *El signo de la cruz*, donde los protagonistas se convierten en ejemplos de amor oblativo. Este amor además logra evitar que la persona pase de un *tú* a un *él*. El amor posesivo convierte a la persona amada en un objeto, y el control que se ejerce sobre ella hace que la relación se convierta en superflua. En cambio, el amor oblativo hace que se produzca el encuentro entre dos seres que entienden y sienten que se elevan por encima de esa posesión y el otro sigue siendo un *tú*, incluso si ha traspasado el abismo de la muerte.

Más allá de la muerte: el amor en Viktor Frankl

Si se observa desde un punto de vista amplio la vida de Viktor Frankl, se entiende que el amor fue la fuerza presente en momentos decisivos. Un ejemplo es una narración de Frankl en la que recuerda que cuando estaba por despertar, sin haber abierto los ojos todavía, percibió una sensación agradable y sosegada de protección y cariño. Al abrir los ojos vio a su padre, sonriendo e inclinado sobre él.⁷ La familia fue el pilar fundamental para Frankl, en la que recibió y dio amor. Cuando la familia fue deportada, el amor se presentó con más fuerza. Frankl recuerda como prisionero que la desesperación era una amenaza siempre presente, la que con más facilidad podía arrastrarlo a suicidarse lanzándose contra las alambradas, pero el recuerdo de su madre (Frankl no se enteró sino hasta tiempo después de la muerte de ella y de su primera esposa Tilly Grosser), lo que lo impulsaba a seguir adelante.

También aparece en su obra el recuerdo de Tilly, a quien indudablemente Frankl amó profundamente. Fueron, junto con otra pareja, los últimos matrimonios que pudieron inscribirse en el registro civil judío. El

⁷ Viktor Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 2003, Buenos Aires, San Pablo, trad. de Ingrid Ostrowski, p. 17.

matrimonio Frankl Grosser fue deportado a los campos de concentración. De nuevo, el recuerdo de otra persona muy amada, su esposa, impulsó a Frankl a seguir adelante en los momentos más difíciles.

El amor lo alejó de la muerte, cuando presa del dolor y las peores calamidades, por unos instantes pensó en hacer como otros y lanzarse contra las alambradas electrificadas.

Tanto el amor que profesó a su familia como el de pareja son los dos puntos sobre los que hemos hecho descansar este tema en la obra de Viktor Frankl. Vamos a ver con más detalle la cuestión del amor en este autor. En una de sus obras, se leen, por ejemplo, unas breves páginas dedicadas a esta cuestión.⁸ Tratado con más profundidad también aparece en otro de sus libros, y a partir de estas páginas presentamos el concepto del amor en Viktor Frankl.⁹

Al igual que para Gabriel Marcel, para Viktor Frankl la muerte nos separa físicamente de aquellos a los que amamos o de los que nos aman. El dolor se hace presente; a veces se atenúa, mientras que en otras su presencia se hace más consciente. Lo que ni la muerte ni el dolor pueden impedir es que se haya amado y que se siga

amando, aunque el objeto de nuestro amor ya no esté con nosotros.

Frankl se sintió perdido durante un tiempo después de su liberación, cuanto tuvo que recomponer su vida, a pesar de las penalidades, a pesar de que perdió a sus padres, su hermano, su esposa y no pudo nunca saber si la criatura que Tilly llevaba en su seno era una niña o un niño.

El encuentro con la muerte y el amor

Como muchos que fueron liberados de los campos de concentración, Viktor Frankl rehizo su vida. Volvió a ejercer como médico psiquiatra, escribió otra vez y encontró a la persona a la que estaría unido hasta su muerte en 1997, Eleanor Schwindt, *Elly*, una enfermera que se convirtió en su segunda esposa.

Un encuentro casual hizo que Frankl pudiera recomponer de forma definitiva su vida, de nuevo gracias al amor. Un día, recién casado con Elly, Frankl regresó a casa y le narró a su esposa el encuentro con un desconocido que iba jugando con una pulsera. Con solo verla, Frankl la reconoció, porque precisamente Tilly, al pasar un día por una tienda, le señaló una piedra azul con cuatro continentes como si fuera oro. Frankl regresó, compró la piedra y una cadena para engazarla y se la regaló a Tilly. Poco

⁸ *El hombre doliente*, 2003, Barcelona, Herder, trad. de P.F. Valdés y A. Von Ritter-Zahony, pp. 92-97.

⁹ *Psicoanálisis y existencialismo*, 2013, México, FCE, trad. de Carlos Silva y José Mendoza, pp. 196-263.

NOTAS

tiempo después fueron deportados a los campos de concentración. Cuando Viktor Frankl le contó al desconocido la historia de la pulsera, el hombre se la dio. Al llegar a casa, Frankl abrió su corazón a Elly y dejó escapar todo un torrente de emociones vividas en el tiempo que estuvo internado. Después, salió de casa y al regresar llevaba la pulsera a la que había añadido un corazón de oro en el que estaba grabado su número de prisionero por una parte y una “E”, inicial del nombre de Elly. Esa pulsera representaba el amor incondicional que había profesado a su primera esposa, lo que vivió junto a ella, lo que la muerte jamás le podría ya arrebatar. Al mismo tiempo, era el objeto que aparecía como un puente nuevo con una persona a la que Frankl manifestó su amor y admiración más profundos, Elly, su segunda esposa. El amor lo había salvado una primera vez de la muerte, y de nuevo el amor, una vez liberado de los campos de concentración, fue el impulso que lo llevó a una nueva vida.

Triada trágica: dolor, culpa y muerte

En muchas ocasiones el ser humano crea sus propias circunstancias, vive conforme las pautas que persigue, las que más anhela, y acaba triunfando. Pero en otras ocasiones los logros se

ven truncados por la pérdida del trabajo y todas las consecuencias que se derivan, el fallecimiento de un ser amado, la aparición de una discapacidad física o psíquica que hace que otros dependan de nosotros o viceversa. Esta capacidad simultánea de sufrimiento y de logro es propia de todos los seres humanos, inclusive de aquellos que padecen el estigma de lo que se denomina “enfermedad mental”, porque la enfermedad no destruye a la persona, sino que solo disminuye la posibilidad de comunicarse con los demás. El núcleo de la persona se mantiene a salvo en todo momento.

Frankl presentó los momentos en los que todo escapa a nuestro control y nos vemos enfrentados a dificultades como la *triada trágica: dolor, culpa y muerte*. Así la define:

En efecto, no hay ninguna situación de la vida que realmente carezca de sentido. Esto tiene su origen en que los aspectos aparentemente negativos de la existencia humana, dolor, culpa y muerte, se juntan en particular en la triada trágica y pueden transformarse en algo positivo, en una realización, con solo afrontarlos con la actitud y la tesitura correctas.¹⁰

Lo que causa la culpa, dice el psiquiatra vienés, es irreparable, pero es posible superarla gracias a una actitud

¹⁰ *La psicoterapia en la práctica médica*, 2004, Buenos Aires, San Pablo, trad. de Cristóbal Piechocki y Beatriz Romero, p. 332.

de verdadero arrepentimiento. Respeto al sufrimiento, supone la más importante oportunidad para imponer un sentido. Frankl aboga por no dejarse vencer, porque incluso en las más penosas circunstancias es posible mostrar que la vida tiene un sentido hasta la última exhalación. Aquí entran en juego los valores actitudinales, aquellos que contribuyen a realizar algo valioso en medio de las dificultades.

También ante la muerte es posible hallar un sentido. Con la muerte biológica termina todo proceso físico. Pero la biografía, lo vivido, lo amado y lo sufrido, las decisiones que tomamos y a las que renunciamos, quedan intactos, no desaparecen con la muerte. Permanece siempre intocable el *ser así* de la persona que ha muerto. Cabe preguntarse, entonces, qué sentido puede tener la vida, que ha de llegar a un fin, a un punto final; qué sentido se le puede dar a una existencia finita y temporal, en la que está presente esa tríada trágica compuesta por el dolor, el sufrimiento y la muerte. Para encontrar una respuesta debemos acudir, de nuevo, al amor.

El amor nos hace seres ilimitados

Como punto de partida, Frankl diferenció entre el atractivo corporal sexual de una persona, que produce lo que denomina “enamoramamiento”,

y aquello verdaderamente importante, que es el amor.

Reducirse al atractivo físico de una persona es limitarla por un tiempo a aquello que resulta sugestivo, descartando lo que realmente tiene valor, que es el carácter único de la persona amada. El ser humano es más que eso. Entre muchas otras posibilidades, tenemos la capacidad de crear, de dar forma o lugar a algo que pervivirá mucho tiempo después de nuestro paso por este mundo. Es lo que Frankl denominó valores creativos. El amor también puede contribuir de alguna manera a estos valores. En este caso no sería algo activo, algo que concebimos nosotros, sino que más bien nos hace que soltemos las riendas, que nos olvidemos de tener que hacer algo por nuestra parte. Se trata de aquello que surge cuando somos amados. Con ello aparecen tres factores que caracterizan al amor:

1. Aquello que podemos ser. Todas nuestras capacidades y potencialidades no solo entran en juego de forma activa, sino que en el amor surgen, se revelan cuando somos acogidos por el otro. Somos seres únicos, peculiares y singulares. A juicio de Frankl, *el amor no es ningún “mérito” sino sencillamente una “gracia”*.¹¹

¹¹ *Psicoanálisis y existencialismo, op. cit.*, p. 198.

NOTAS

2. Aparte de “gracia” es también *encanto*. Esto tiene un significado muy importante, ya que *para el amante, el amor hechiza al mundo, lo transfigura, lo dota de un valor adicional*.¹² Cuando alguien ama, su entrega se convierte en algo que no solo llega a la persona, sino que también él mismo se ve beneficiado porque

el cosmos entero gana, para él, en extensión y en profundidad de valor. Resplandece bajo la luz brillante de aquellos valores que solo el enamorado acierta a ver, pues el amor no hace al hombre ciego, como a veces se piensa, sino que, por el contrario, le abre los ojos y le aguza la mirada para percibir los valores.¹³

3. El tercer factor es la posibilidad de manifestar el amor dando vida a un nuevo ser, que su vez será singular y único. Para Frankl, la vida no se limita a triunfar en el amor; además, el matrimonio no tiene como finalidad exclusiva la de tener hijos. Una mujer que no sea madre o un matrimonio que no tenga hijos pueden encontrar sentido en su vida a pesar de esta circunstancia.

El sentido de la vida en general no se reduce, como indica Frankl, al éxito alcanzado en el terreno profesio-

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 198.

nal, social, académico o amoroso. De ser así, nos olvidamos de ver al ser humano como un todo compuesto por una parte biológica corporal, otra psicológica (como alma) y la más importante, la espiritual, que es la que queda a salvo de la enfermedad y la destrucción. Desde esta perspectiva, Frankl entiende que el amor no es *enamoramiento*, fase en la que se idealiza a la otra persona. Tampoco es aquello que resulta más atractivo a nivel físico o anímico de la otra persona. El verdadero amor va más allá. No es amar lo que el ser amado “tiene”, ni “algo” que haya en él; *no se ve un tipo de cuerpo capaz de excitar; ni tampoco un alma capaz de conmover; sino que ve al mismo ser humano, a la persona misma a quien ama como un ser incomparable e insustituible*.¹⁴

Esto conduce con facilidad al siguiente paso. Porque no es solo que el amor se da cuando vemos más allá de lo corporal o de algún rasgo especial de la persona amada, sino que es la respuesta a la dureza que supone la muerte de los que queremos.

Así y solamente así puede comprenderse que el amor sea capaz de sobreponerse a la muerte del ser amado, de sobrevivir; solamente así se comprende que el amor puede ser

¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

“más fuerte” que la muerte, es decir, que la destrucción de la existencia del ser amado.¹⁵

Quien habla aquí es coherente con su pensamiento y sus palabras, porque la Segunda Guerra Mundial le arrebató a sus padres, a su hermano, a su primera esposa y a un hijo que no llegó a nacer. La vivencia lo lleva a reafirmarse en su convicción de que la muerte no puede vencer al ser humano. Sin decir su nombre, evoca al prisionero que no sabe si su madre vive o no y que a pesar de ello sigue manteniendo conversaciones *en espíritu con ella*.¹⁶ Como señala líneas más adelante, el amor no requiere el cuerpo para manifestarse, porque en realidad de donde proviene es de la parte espiritual. Esta parte se expresa a través de lo corporal y lo psicológico. Aunque el cuerpo tiene una importancia destacada, el amor no se agota en lo físico: *el amor auténtico no necesita, en sí, lo corporal ni para despertar ni para realizarse, pero se sirve de ello para ambas cosas*.¹⁷ Esto significa, por lo tanto, que si con la muerte se produce la desaparición física de la persona a la que amamos, no se borra su ser, aquello que ha sido.

¹⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷ *Ibid.*, p. 207.

La muerte también da sentido a la vida

Para Frankl es la finitud de la vida del ser humano, su condición de mortal y finito, la que le da sentido a su existencia. Si no supiéramos que algún día hemos de morir, posiblemente siempre postergaríamos nuestras obligaciones, con consecuencias nefastas. Para Frankl es precisamente esa “limitación” la que da sentido a nuestro paso por el mundo. Para él, en realidad, lo que cuenta no es el tiempo que vivimos, sino lo que somos capaces de hacer con ese tiempo. Por larga que haya sido una vida, no significa que ha sido mejor que la de otra persona que vivió menos, pero que quizá logró más que la primera.

Saber que algún día moriremos nos empuja a asumir nuestra vida con mayor responsabilidad, porque somos como el escultor al que se le da una pieza de mármol para que la trabaje, aunque no sabe de cuánto tiempo dispone. De lo que se trata es de que al sonar la campana pueda decir que con independencia del tiempo que tuvo, su obra es tan hermosa como la de cualquier otro. La muerte nos hace ser responsables de nuestra vida debido a su carácter irreversible.

En realidad, lo importante es lo que se ha hecho en vida, porque aunque desaparezcamos físicamente, aquello que aportamos, dejamos, creamos

NOTAS

o quedó pendiente se salva de la muerte. Para Frankl, todo lo que sufrimos, vivimos y amamos, las decisiones que tomamos, los errores que cometemos, aquello a lo que por una u otra razón renunciamos, todo queda en lo que llamó el “registro eterno”. Más allá de la dimensión racional hay una especie de registro en el que queda grabada toda vivencia humana. Todo es pasajero, pero también es eterno. No somos nosotros quienes lo eternizamos, sino que esto se produce por sí solo:

Toda nuestra vida, todo lo que obramos, amamos y sufrimos se registra en el protocolo del Mundo. Se registra y se “conserva” en este protocolo. De manera que no es tal como lo ve un gran filósofo existencialista: que el mundo es como un manuscrito, un manuscrito que además está escrito en caracteres “cifrados”. No, el mundo no es un manuscrito que debemos descifrar (y no podemos), el mundo es más bien un protocolo que debemos dictar.¹⁸

En nuestras manos está seleccionar lo que queremos que entre a formar parte de la eternidad. De esta manera, el mundo es un relato que escribimos día a día y así respondemos al mismo tiempo a los interrogantes que la propia vida nos plantea, como

¹⁸ *La voluntad de sentido*, 2002, Barcelona, Herder, versión castellana de Fundación Arché bajo la dirección de Máximo J. Eckel, p. 55.

sucede cuando la pregunta por la muerte hace acto de presencia en nuestra vida.

En una de las muchas entrevistas que concedió Frankl, su interlocutor, Franz Kreuzer, periodista austriaco, entre otras cosas le preguntó si se podría decir que pasamos a la eternidad. La respuesta fue: “Sí, se podría decir. Porque la eternidad no es un tiempo que se prolonga hacia el infinito, sino que está por encima del espacio y del tiempo”.¹⁹

Esto nos impulsa a seguir con nuestras tareas cotidianas, tanto si es más fácil o más complejo. Es la capacidad de crear pero no para el futuro, sino del futuro al pasado. Nuestra responsabilidad ante la brevedad del tiempo de nuestra vida hace que escojamos lo que queremos que suceda en el futuro para poder recomponer nuestro pasado, porque en realidad es el pasado y no el futuro lo que nos ha de preocupar. Para comprenderlo, Frankl da el ejemplo de los graneros llenos que el granjero contempla con satisfacción *después* del esfuerzo. Quien ha llevado su vida sin dejarse condicionar por la finitud de la propia temporalidad, “ve los graneros llenos del pasado”,²⁰ su memoria, no llena de rastros, sino colmada de sentido por

¹⁹ *En el principio era el sentido*, 2000, Barcelona, Paidós, p. 79.

²⁰ *Logoterapia y análisis existencial*, 2003, Barcelona, Herder, p. 151.

la labor que ha llevado a cabo con tesón y paciencia, a pesar de que su obra sea desconocida para los demás, a pesar de que no pase a la posteridad con letras doradas.

Lo que importa es la calidad de la obra, como el escultor que ha de presentar su trabajo. No sabe cuándo deberá mostrarlo, no sabe tampoco para quién es ni el tiempo de que dispone. Lo que cuenta es que hasta dónde haya llegado, no haya renunciado en ningún momento a completarla. Nuestra existencia es

como un examen sobre nuestra capacidad, en el que no importa tanto que el trabajo llegue a terminarse como que sea valioso. El examinado tiene que estar dispuesto en todo momento a que suene la campana anunciando el final del tiempo puesto a su disposición; lo mismo ocurre en la vida al hombre: en el momento menos pensado puede sonar la voz que lo retire de la escena de los vivos.²¹

Vuelve a surgir la cuestión de si puede tener sentido la vida a pesar de su finitud y temporalidad, del sentido último de la vida. Esta es la respuesta que da Frankl:

No juzgamos el valor de una biografía por su *extensión*, por el número de páginas del libro, sino por la riqueza de su contenido. No cabe duda

de que la vida heroica de un hombre muerto prematuramente encierra mayor contenido y mayor sentido que la existencia de cualquier filisteo que viva noventa años. Son muchas las sinfonías *incompletas* que figuran entre las más bellas.²²

No es, pues, que el ser humano sea simplemente un ser cuya existencia es caduca y con un final inevitable, sino que es esa finitud la que da sentido a la existencia, con independencia del tiempo vivido. Es nuestra responsabilidad rescatar posibilidades del futuro para llenar nuestros graneros del pasado.

Así surge una nueva cuestión: ¿qué sucede con la persona que se encuentra próxima al final de su vida y ya no tiene futuro para dar forma a otras creaciones? Frankl dice que por una parte, si el hombre logra hacer algo realidad rescatándolo y situándolo en el pasado, entonces *es el hombre el que se convierte a sí mismo en realidad, el que se “crea” a sí mismo*. Por otra parte, llegado el momento de la muerte, es cuando el ser humano se convierte en una realidad, porque *sabemos que el haber existido es la forma más segura de ser*.²³

También Kreuzer abordó la cuestión de querer borrar el sentido de la muerte de la siguiente manera: “es

²¹ *Psicoterapia y existencialismo*, 2003, Barcelona, Herder, p. 119.

²² *Psicoanálisis y existencialismo*, p. 119.

²³ *La voluntad de sentido*, p. 57.

NOTAS

decir, que una píldora que nos hiciera olvidarnos de la muerte también eliminaría el sentido de nuestra vida”.²⁴ Viktor Frankl estaba totalmente de acuerdo con Kreuzer. A su juicio, la consecuencia sería que nos haría inútiles. Nos despojaría de la capacidad de ser responsables y de actuar por nosotros mismos, de la necesidad que tenemos de vivir y aprovechar al máximo nuestro día, de poner en juego los valores y las actitudes en cualquier momento. La muerte era para Frankl como la molestia que se siente cuando uno duerme profundamente y suena el despertador. Nos sentimos irritados por ese sonido que ha interrumpido lo bien que nos sentíamos. Pero la tarea del despertador es la de hacernos salir de esa pasividad para recordarnos que tenemos que incorporarnos a nuestra verdadera existencia. Lo mismo le sucede a la persona que se encuentra muy cerca del final de su propia vida, y *¿no nos asustamos también nosotros, los mortales, ante la muerte? ¿No malentendemos nosotros de qué modo la muerte nos despierta a la genuina, verdadera realidad dentro de nosotros?*²⁵ Aunque la mano que nos despierte lo haga con gesto de ternura, no dejamos de sentirla como algo que nos estorba. La muerte también *la sentimos como algo terrible que nos sucede, y apenas*

²⁴ *En el principio era el sentido*, p. 78.

²⁵ *La voluntad de sentido*, p. 57.

*sospechamos cuán buena es su intención para con nosotros...*²⁶ Por ejemplo, es posible que sea una oportunidad que no se repita para poder crear un sentido. Nos recuerda aquí el autor al sabio Hillel que aparece en el Antiguo Testamento y que hablaba así:

Si no lo hago yo, ¿quién lo hará? Y si no lo hago ahora, ¿cuándo tendré que hacerlo? Y si lo hago solo para mí, ¿qué soy yo?²⁷

Conclusiones

La pregunta sobre la muerte sigue acuciando a los seres humanos. El poder de las nuevas tecnologías hace que se pueda retrasar casi sin límite, pero finalmente ha de llegar y de nuevo es ella la que vence. Nuestra estructura como seres humanos no deja de ser finita, mortal, temporal, frágil, siempre bajo la amenaza de la destrucción. La muerte, propia o ajena, molesta porque es una carga que se entromete y nos limita, no nos deja margen para actuar como quisiéramos. Por ello se transforma en la esquila del periódico que leemos de forma distante y olvidamos al cabo de unos segundos. Ante la primera impresión por el fallecimiento de alguien, enseguida se enfría ese asalto repentino que nos ha

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ *En el principio era el sentido*, op. cit., p. 78.

detenido por unos segundos el corazón. Parece que nos susurra que no olvidemos que también nuestro cuerpo y nuestros proyectos algún día dejarán de estar aquí. También la amenaza del olvido, de llegar demasiado pronto, o ¿por qué no?, también demasiado tarde al momento de la muerte, nos hace mirar hacia otro lado.

El duelo se medicaliza cada vez más, se controla y se limita a un plazo que, una vez cumplido, implica no poder hablar de la muerte ni sentir dolor. Con ello se niega directamente que nos incomoda y nos sentimos mal por la muerte de alguien porque lo queremos. Es precisamente el amor que sentimos por una persona lo que la hace única e irrepetible y la huella que nos deja es tal que no comprendemos por qué hemos de morir.

El bálsamo que tanto necesitamos en esos momentos en los que la muer-

te se presenta como un zarpazo que nos arrebatara sin miramiento alguno al ser que queremos es el amor. Fue el sustento que sirvió de brújula a Gabriel Marcel y a Viktor Frankl en los momentos en los que las tinieblas de la desesperanza se cernían sobre ellos. Frente a la marca que nos deja la ausencia de la persona que muere, el amor logra una transformación y hace que de nuevo esté presente. Quien muere antes que nosotros también rompe el vacío que nos inunda porque nos deja su legado, sus creaciones, sus proyectos. Con la muerte finaliza la existencia física, material, corporal, palpable y tangible, pero nuestros aciertos, logros, conquistas, quedan a salvo y para siempre en el registro eterno al que la muerte no puede acceder. El sello que nos asegura que ese registro es intocable es, sin duda, el amor.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

María Luisa Pérez Bernardo (comp.), *De siglo a siglo (1896-1901). Crónicas periodísticas de Emilia Pardo Bazán*, 2015, Madrid, Pliegos.

RECEPCIÓN: 10 de septiembre de 2015.

APROBACIÓN: 15 de febrero de 2016.

De *siglo a siglo* recoge un amplio estudio sobre la producción periodística de Emilia Pardo Bazán, además de las crónicas nacidas a raíz de los acontecimientos acaecidos tras el desastre del 98. Esta edición contiene una colección de artículos que Pardo Bazán quiso publicar en el tomo XXIV de sus *Obras completas*. En los textos se ponen de manifiesto los numerosos temas que preocupaban a la escritora gallega durante el periodo finisecular. En concreto, se revela la indiferencia pública de la mayoría de los españoles ante la Guerra Hispano-Estadounidense de 1898, así como la crítica situación social, política y religiosa vivida en España durante este tiempo. Otro de los temas que inquietaban a la periodista es la estructura de poder patriarcal, la cual limitaba el acceso de las mujeres a la formación académica y al mercado laboral.

María Luisa Pérez Bernardo escribe una introducción dividida en seis apartados: uno dedicado a la vida y obra de Emilia Pardo Bazán; otro a su faceta periodística; el tercero se centra en el feminismo que la escritora defiende en sus artículos; el cuarto se ocupa de los de crímenes de mujeres, continúa con las crónicas de temas religiosos y finaliza con los artículos referentes a la cuestión del 98.

La compilación suma cuarenta y nueve artículos, de los cuales, cuarenta y cinco proceden de “La vida contemporánea” (1896-1915), aunque como bien señala Pérez Bernardo, la mayor parte fueron reeditados a partir de los primeros. Entre los que nunca fueron publicados en la revista *La Ilustración Artística* y que se encuentran en *De siglo a siglo* destacan: “Fiestas caritativas”, de junio de 1896, “Columnas de humo”, de julio de 1896, “El país

RESEÑAS

de las castañuelas”, de diciembre de 1896, “Viuda de un marino”, de septiembre de 1899, y “Gotas de agua”, de octubre de 1899. La edición ofrece también una amplia bibliografía y numerosas notas a pie de página con información adicional que facilita la lectura.

Pérez Bernardo afirma que Emilia Pardo Bazán tuvo un relevante papel en la historia del periodismo español de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y que demostró una preparación intelectual fuera de lo común. La escritora gallega colaboró con importantes medios de prensa nacionales e internacionales y participó en toda clase de publicaciones. En los últimos años de la década de 1880 intensificó su labor periodística, alentada por el éxito literario que había alcanzado con sus novelas realistas-naturalistas. Pardo Bazán fue fundadora, directora, colaboradora y redactora de diferentes publicaciones. Su estilo se adaptaba a las exigencias y características de los diarios de su tiempo. Según se explica en la introducción, se muestra más crítica de la situación social política, religiosa y social de España tras el Desastre del 98. Sus crónicas, como afirma la compiladora, tienen una clara función educativa. El periodismo se convierte en una excelente plataforma para elevar el bajo nivel cultural de los españoles y denunciar la desigualdad sexual de la sociedad.

De siglo a siglo es una recopilación de gran mérito porque muestra un aspecto no bien estudiado aún, es decir, la preocupación y el posicionamiento consciente de la escritora frente diferentes aspectos de la sociedad española tras la derrota del 98. El conjunto de estos artículos periodísticos supone una revisión actualizada de las múltiples facetas de Emilia Pardo Bazán y abre el camino a futuras investigaciones con su valiosa aportación al campo del periodismo.

BLANCA GIMENO-ESCUADERO
Universidad de Hamline, Minnesota

Rogelio Hernández Rodríguez, *Presidencialismo y hombres fuertes en México. La sucesión presidencial de 1958*, 2015, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 191 pp.

RECEPCIÓN: 16 de octubre de 2015.

APROBACIÓN: 3 de marzo de 2016.

Tradicionalmente los estudios sobre el México postrevolucionario han puesto el énfasis en el poder que el presidente de la república ha ejercido sobre el sistema político mexicano, es decir, por medio del Partido Revolucionario Institucional (PRI), del Congreso de la Unión, los gobernadores de los estados, entre otros. Sin embargo, trabajos recientes como *Presidencialismo y hombres fuertes en México. La sucesión presidencial de 1958* de Rogelio Hernández Rodríguez, investigador del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, demuestran que no siempre fue así. Luego de un minucioso análisis de documentos, hasta ahora inéditos, el autor brinda una nueva perspectiva de los actores y circunstancias que giraron alrededor de la sucesión presidencial de 1958, que hasta ahora había sido considerada “rutinaria” e institucional.¹

En su libro, Hernández Rodríguez rompe con algunos de los supuestos que se habían mantenido como explicaciones definitivas; en especial, la especie que refiere al poder absoluto del presidente de la república para nombrar a su sucesor en el cargo. Por el contrario, muestra cómo los llamados “hombres fuertes” trataron de influir en la decisión presidencial para trasladar su poder político del ámbito local al nacional.² Para profundizar en esta

¹ En ocasiones se han pasado por alto las complejidades que pesan en la decisión sobre el sucesor del presidente y que determinan las elecciones presidenciales.

² El autor explica que el término hombres fuertes “no pretende construir un concepto alternativo al caciquismo, sino simplemente crear una tipología que permita distinguir liderazgos que, sin renunciar a la violencia y la arbitrariedad, fueron capaces de adaptarse a la modernización política del país y, gracias a ello, ser funcionales al propio sistema” (p. 14).

RESEÑAS

cuestión, el autor de *Presidencialismo y hombres fuertes* remite al lector a la elección presidencial de 1940, considerada como uno de los momentos decisivos para la institucionalización de los procesos electorales en México, y por tanto, del sistema político. Conforme el lector se adentra en las páginas del estudio, observa cómo la supuesta unidad en el seno del partido oficial (PNR-PRM-PRI),³ así como la disciplina partidista, era en realidad un complejo sistema de alianzas entre una gran diversidad de grupos (encabezados por los hombres fuertes), que lo único que tenían en común era influir, determinar y encabezar el rumbo de la política nacional. El ejecutivo federal, valiéndose del mismo sistema de alianzas con hombres fuertes, lograba imponerse.

Hernández Rodríguez señala que durante la selección del candidato presidencial el sistema político mexicano sufría una gran vulnerabilidad, que era aprovechada por los hombres fuertes para influir en las decisiones fundamentales que determinarían al nuevo gobierno. En las elecciones presidenciales que van de 1940 a 1958 puede observarse cómo los diversos grupos se disputaban la hegemonía nacional en el partido oficial o en las secretarías de Estado, lo que a la postre provocaba la eliminación de los rivales, tal como sucedió durante la precampaña y campaña presidencial de Miguel Alemán entre 1945 y 1946.

Los personajes políticos estudiados por el autor son, principalmente, Gonzalo N. Santos en San Luis Potosí; Leobardo Reynoso en Zacatecas; Gilberto Flores Muñoz en Nayarit; Ignacio Morones Prieto en Monterrey; Javier Rojo Gómez en Hidalgo, y, en menor medida, Maximino Ávila Camacho en Puebla y José González Gallo en Jalisco, debido a que estos últimos fueron perdiendo fuerza ante el empuje de nuevos actores políticos, mientras que los protagonistas del libro mantuvieron una presencia casi hasta el final de su vida o bien conservaron una posición hegemónica en el partido oficial.

En un primer momento, Santos, Reynoso, Morones Prieto, Flores Muñoz, y Rojo Gómez establecieron una alianza para influir en la decisión política más importante del México postrevolucionario: la designación del candidato presidencial del partido oficial. Esta situación pone en entredicho la idea de que “el tapado” es una decisión exclusiva del presidente de la república. Por el contrario, obedece a negociaciones internas que al final determinan todo el

³Partido Nacional Revolucionario (PNR), de marzo de 1929 a marzo de 1938; Partido de la Revolución Mexicana (PRM), de marzo de 1938 a enero de 1946; y Partido Revolucionario Institucional (PRI), de enero de 1946 a la fecha.

proceso electoral, desde la campaña presidencial hasta los candidatos a gobernadores, diputados y senadores, lo que implica que el presidente de la república no pueda influir en las decisiones y quede relegado a un segundo plano en el nuevo gobierno, como le ocurrió a Miguel Alemán en 1952.

Todos estos aspectos son tratados en cinco capítulos. Además, el autor señala cuáles fueron los antecedentes que hicieron posible la transición de caciques y caudillos a hombres fuertes, así como las diferencias fundamentales entre estos. Hernández Rodríguez explica que estas circunstancias permitieron la modernización del sistema político mexicano, lo que aumentó estabilidad en los tiempos de la sucesión presidencial. Asimismo, demuestra que el proyecto político posrevolucionario jamás contempló un verdadero desarrollo democrático del país, sino una manera eficiente de conservar el poder. Las alianzas entre caciques y caudillos con el poder central en México no eran nuevas. Benito Juárez y Porfirio Díaz recurrieron a ellas, pero a partir de 1940, en especial con el fortalecimiento del partido de la revolución, el sistema se volvió más complejo, pero a la vez contribuyó a la modernización política del país e incluso limitó el poder del ejecutivo federal al periodo de gobierno que le correspondiera.

En este sentido, la última escisión violenta tuvo lugar en junio de 1935, cuando el presidente Lázaro Cárdenas puso fin a la hegemonía política de Plutarco Elías Calles. En ese momento, Cárdenas debió recurrir al apoyo de diversos caciques y caudillos, pero pronto comenzó a desplazarlos, a partir de donde puede entenderse, en parte, la insurrección de Saturnino Cedillo en San Luis Potosí. El triunfo del cardenismo supuso la hegemonía del poder presidencial sobre los poderes regionales, los cuales quedaron, hasta cierto punto, limitados, pero pronto encontraron los mecanismos para obtener poder dentro del partido oficial (p. 53). La sucesión presidencial se convirtió en un espacio de negociación entre el poder federal y los poderes regionales o estatales.

En los últimos capítulos el autor explica cómo el presidente Adolfo Ruiz Cortines aseguró la candidatura presidencial de Adolfo López Mateos por medio de una arriesgada estrategia política, al establecer una alianza con uno de los hombres fuertes más influyentes en ese momento: el secretario de Agricultura Gilberto Flores Muñoz. Esta alianza permitió no solo eliminar a los oponentes del presidente y de su candidato (Gonzalo N. Santos e Ignacio Morones Prieto), sino que también evitó una nueva fragmentación del partido de la revolución,

RESEÑAS

como había sucedido en tres ocasiones, 1940, 1946 y 1952. La lealtad de Flores Muñoz al presidente Ruiz Cortines y a López Mateos fue recompensada con su continuidad al frente de la Secretaría de Agricultura y como hombre fuerte de Nayarit (pp. 118-120). Así demuestra Rogelio Hernández Rodríguez su tesis de que el presidente de la república debe buscar consensos con las principales fuerzas políticas del país, representadas por los hombres fuertes, a la hora de elegir al candidato presidencial.

FRANCISCO ALEJANDRO GONZÁLEZ FRANCO
Departamento Académico de Estudios Generales,
Instituto Tecnológico Autónomo de México

A. Valdecantos, *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014, 160 pp.

RECEPCIÓN: 13 de octubre de 2015.

APROBACIÓN: 7 de marzo de 2016.

Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere

En tiempos editorialmente aciagos, debería empezar a instituirse la encomiable costumbre de celebrar, con todo el júbilo imaginable, un libro como el que hoy nos convoca: *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo* de Antonio Valdecantos. Además de imperdonables francachelas, una reseña bien pudiera constituir una digna ofrenda. Sea.

A quien, imprudentemente, ya haya cometido la osadía de probar el fruto prohibido de la obra de Antonio Valdecantos, le resultará del todo familiar el castigo resultante: una indigestión de proporciones pantagruélicas, seguida de un calamitoso y crónico reflujo estomacal. Sendas secuelas —no solo en este volumen: consúltese, por ejemplo, *El saldo del espíritu*— tienen origen y son resultado de un mismo gesto: el meticuloso y sagaz desmontaje, sin solución alguna de restauración, del edificio moral moderno y tardomoderno. Y aquí, no estará de más subrayarlo, la ruina importa tanto o más que la detonación. Es él en el prólogo: “El propósito de este breve libro —quede advertido desde el principio— no es dar razones para reconciliarse con el mundo ni tampoco bosquejar programas que persuadan de la facilidad de mejorarlo, sino, si acaso, dejar ininterrumpida la desazón que sobreviene cuando las cosas se examinan sin poder entenderlas del todo”.

Dicho en breve: lo que consigue Valdecantos *siempre* —no esta vez, ni la anterior, sino siempre— es trastornarnos la existencia, la vida; es decir, nos perturba el sentido, la conciencia y la conducta y, de esta manera, nos

RESEÑAS

condena a un fastidioso destierro en el inhóspito espacio de la anormalidad. Alguno, no sin cierta razón, tras hojear las primeras páginas de cualquiera de sus libros (*La moral como anomalía*, *La fábrica del bien*, *La clac y el apuntador*) podría oportunamente espetarle aquello de: “Sr. Valdecantos, ya tenemos bastante con lo que tenemos, déjenos vivir en paz”. Pues bien, en cierta manera, lo que aquí se pone en juego es un efecto de poner patas arriba, sacar de quicio, etc., esa pacífica beatitud del súbdito que se cree “ciudadano”. No es casual, a tenor de lo anterior, el compulsivo interés mostrado en este escrito por el quicio, el giro o el movimiento y, por ende, que este eleve el telón haciendo alusión explícita a ciertas “retorsiones”, “inversiones” y “torcimientos” semánticos. No se olvide: estamos ante un sutil ejercicio de moral y de historia, si bien la perspectiva es estratégicamente retórica. Si hubiera, por ello, que compendiar en pocas palabras el objeto de esta embestida, podríamos decir *grosso modo* algo parecido a esto: nos las habemos con un jaque —lo del mate estará por ver— a la férula ideológica tardomoderna.

Sería de obligado paso reparar, dado lo inusual del término calificativo, en las categorías temporales que solemos adoptar en general para ubicarnos. No hay, se mire por donde se mire, se fuerce lo que se quiera forzar, una relación de sinonimia entre la desusada tardomodernidad y la hipermediática posmodernidad, y, en virtud de lo cual, la predilección mostrada por un prefijo en vez de por otro es probable que merezca algún breve comentario. Por de pronto, si no andamos errados, tal vez cupiera decir que no hay en semejante preferencia motivos relativos, pongamos por caso, a cierta continencia verbal o alguna suerte de conservadurismo subrepticio. Se opta por el primero y no por el segundo, antes bien, por razones —valga la pedantería— sustantivas. En efecto, según Valdecantos, precisamente porque persisten “residuos soberanos” y “fragmentos de autoridad” genuinamente modernos y, sin embargo, sea menester obliterarlos del discurso emancipatorio tardomoderno, nos hallamos todavía en cierta modernidad, aunque paradójica. No en vano, esta suerte de *double bind* entrañaría lo que la posmodernidad, por negligencia o mala fe, habría disimulado minuciosamente, dando de esta guisa por muerto y extinto lo que en puridad estaba, más bien, moribundo o en estado de putrefacción. Valga rescatar aquí alguno de los ejemplos, como este en referencia al capitalismo neoliberal: “la tarea del político es asegurar el adelgazamiento del Estado, un Estado que, sin embargo, tiene que mantenerse porque con su desaparición no habría Mercado que subsistiera”. Así las cosas, el correlato de esta paradójica modernidad tardía se cifraría en el actual “estado de excepción económico” —es decir, la desfiguración del Estado (con mayúscula) de la

otrora economía política— y con este, de consuno, una constelación ideológica destilada cruelmente del lenguaje moderno (soberanía/interdependencia, autoridad/autonomía individual). Todo lo que a este respecto yo pueda glosar resultaría menos elocuente que la cita desnuda:

Aunque ni la soberanía ni la autoridad ni la emancipación son lo que está mandado creer que son, la ideología tardomoderna vive del convencimiento de que la soberanía está eclipsada, de que la autoridad se ha transferido a la conciencia individual y de que la emancipación es un horizonte irrenunciable y apasionante. La verdad de la soberanía es su pulverización en la hiperactividad incoativa de cada Yo, la de la autoridad corresponde a los expertos en señalar las tendencias del futuro, y la de la emancipación radica en la conversión acelerada de todo tiempo en un pasado que superar.

A quien desee proseguir la estela de este desmontaje (en el fondo, un desarme de la responsabilidad), no puedo, por rigor y por espacio, más que remitirle a la lectura del libro.

Sin embargo, y pese a lo anterior, dedicaré todavía unas palabras a la parte final de su trayecto. Pues, ante semejante panorama, todo lector bienpensante estaría en su legítimo derecho de preguntarse aún: “¿qué hacer?”. La desolación, ciertamente, nos invade por entero cuando, habiendo sospechosamente reprimido la advertencia contenida en el prólogo (aquello de que no se pondrían soluciones), arribamos a las palabras finales: “contra la excepción permanente no cabe rebelión, porque el no cesar de rebelarse constituye el primero de todos los mandatos que tal excepción impone”. Es decir, la reacción no significaría más que un paso en falso hacia un nivel más profundo en las arenas movedizas que supuestamente se pretendían sortear. Asimismo, un tanto entreveradamente, unas páginas antes, Valdecantos había dejado caer una observación que bien merece una breve reflexión; este escribía: “librarse de lo que frena el advenimiento de la novedad es, en efecto, una de las experiencias emancipatorias más rotundas que pueden vivirse”. Con otras palabras, el único modo de resistir, al menos parcialmente, pasaría por algo parecido al sombrío desafío de la indiferencia, la renuncia. Actitud que podríamos denominar el “bien de Bartleby” (por oposición a la manoseada expresión “mal de...”). Arribamos aquí a la estrategia solo (¿solo?) aparentemente pírrica que nos legaría Valdecantos. El lector entenderá mejor ahora la perspectiva retórica antes referida, pues la “desviación” teórica presentada obliga a poner entre paréntesis el meridiano sentido común de la tradición pragmática. De ahí, por un lado, las aceradas sugerencias encaminadas al abandono y la consecuente

RESEÑAS

interrupción de los juegos de lenguaje vigentes (aunque, ¿quién utiliza a qué y viceversa?) y, por otro, de resultar lo anterior si no imposible sí de complicado cumplimiento, el diabólico consuelo de la ironía, esto es, la profanación paulatina de la consagrada tópica (palabras clave, diccionarios, dispositivos de palabras...) que subyace y constituye a la ideología imperante. Para ello, nos sugiere Valdecantos, nada más pertinente y efectivo que el uso del entrecomillado o el oxímoron. El lector lo entenderá perfectamente: no es lo mismo escribir democracia que “democracia” (tampoco es lo mismo pronunciar la palabra democracia con solemnidad hierática, que acompañarla de una sonrisa y un guiño); de igual modo derechos humanos, que “derechos humanos”, etc. Es más, ¿no es el propio título del volumen, *La excepción permanente*, un sintomático oxímoron de nuestro tiempo? Ahora bien, los oxímoros de por sí tan solo garantizarían la contradicción, y de estas contradicciones ya se había ocupado la tradición marxista con expresiones clásicas como “dictadura del proletariado” o la “revolución permanente”. Y nada de ironía, en efecto, se desprendía de estas últimas. Es por ello que el oxímoron no basta; es preciso además un plus de epanortosis para que aquel quede paródicamente desmentido y sea encentable alguna suerte —otra— de resistencia teórica.

Una duda, un dejo, me queda empero tras la indigesta lectura. En un momento determinado del escanciado, prestos al fin, Valdecantos escribe lo siguiente:

Nada de esto es un secreto para ningún súbdito de la modernidad tardía, pero pocos serán quienes lo admitan de manera franca, porque, de hacerlo, se desearían tres de los grandes pozos [soberanía, autoridad, emancipación] que abastecen las necesidades de identidad y autoestima del hombre y la mujer contemporáneos (cursiva mía).

Mi impresión, por el contrario, invertiría la observación: todo esto es un secreto (resultado de la inopia cultural)... y por eso pocos lo admitirían... Pero quizá la sociedad siempre sea mucho más cínica de lo que uno está ingenuamente dispuesto a admitir. Y de saber, de que la cosa fuera pública y notoria, nadie nos asegura tampoco que no nos decantásemos por el autoengaño o la servidumbre voluntaria.

FABIO VÉLEZ BERTOMEU
Departamento Académico de Lenguas,
Instituto Tecnológico Autónomo de México