©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



ESTUDIOS FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

124

PRIMAVERA 2018



©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS • filosofia • 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, Ciudad de México
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 Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

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

ÍNDICE

| | TEXTOS |
|----|--|
| 7 | LA "IDEA DE UNA UNIVERSIDAD" DE JOHN HENRY NEWMAN Roman Siebenrock |
| 37 | LA PREGUNTA POR LA VERDAD EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL DE KANT Stéfano Straulino Torre |
| 57 | THE SIRENS OF TITAN: POSMODERNISMO Y LA CONDICIÓN HUMANA Diego Sheinbaum Lerner |
| | SECCIÓN ESPECIAL |
| 75 | ¿POR QUÉ SURGEN LOS TIRANOS? DEMOCRACIA Y TIRANÍA EN EL SIGLO V A.C. José Molina Ayala |
| 91 | ANÓNIMO DE JÁMBLICO (CAPÍTULO 20 DE LA <i>EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA</i>) |

| DIÁLOGO DE POETAS T. S. Eliot | 103 |
|--|-----|
| CREACIÓN Jonathan Jesús García Palma | 113 |
| NOTAS Homenaje a Ignacio Padilla | |
| IGNACIO PADILLA, CERVANTES & CO. Alejandro Higashi | 119 |
| IGNACIO PADILLA EN SU PROPIA TINTA Gabriel Astey | 131 |
| LA CONCIENCIA Y LA CULPA EN EL ANDROIDE Y LAS QUIMERAS Danaé Torres de la Rosa | 139 |
| RESEÑAS | |
| TZVETAN TODOROV, <i>Insumisos,</i> Jaime Ruiz de Santiago | 147 |
| JOSÉ MANUEL SEVILLA, <i>Prolegómenos</i> para una crítica de la razón problemática: Motivos en Vico y Ortega, Andrea Mora Martínez | 152 |
| FRANCIS BACON, <i>Nueva Atlántida</i> , <i>Javier Espino Martín</i> | 156 |

LA "IDEA DE UNA UNIVERSIDAD" DE JOHN HENRY NEWMAN

Roman Siebenrock*

RESUMEN: Se plantea desde un punto de vista pragmático el significado de la teología dentro del edificio de las ciencias, y si puede ser tolerada o si debe hacer una contribución indispensable a su integridad —lo que queremos demostrar aquí—. Después de un breve vistazo a la historia del origen de la universidad en Europa, se examinan algunos momentos decisivos en la historia de la fundación de la Universidad de Berlín, que siguen siendo importantes en los países de lengua alemana. Sobre este trasfondo se investigan las afirmaciones más dignas de atención de John Henry Newman sobre la universidad, a pesar de la dificultad de ponerlas en práctica.



THE "IDEA OF A UNIVERSITY" BY JOHN HENRY NEWMAN

ABSTRACT: This article analyzes, from a pragmatic perspective, the meaning of theology within the scope of sciences, that is, whether it can be tolerated or if it must make an indispensable contribution to its integrity —which is actually what we want to demonstrate. After a brief look at the history of the origin of the university in Europe, we examine some decisive moments in the history of the founding of the University of Berlin, which continue to be important in the German-speaking countries. Against this background, the most worthy statements by John Henry Newman on the university are investigated, in spite of the difficulty in putting them into practice.

PALABRAS CLAVE: universidad medieval, Universidad de Berlín, integración del saber, ideal del gentleman.

KEY WORDS: medieval university, University of Berlin, integration of knowledge, ideal of the gentleman.

^{*}Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck.

| 8 | |
|---|--|
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | RECEPCIÓN: 22 de septiembre de 2017. APROBACIÓN: 18 de enero de 2018. |
| · | |
| | Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018. |

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

©ITAM Derechos Reservados.

LA "IDEA DE UNA UNIVERSIDAD" DE JOHN HENRY NEWMAN*

Ciencia, "comunidad democrática", autonomía corporativa: las opciones de las fundaciones universitarias europeas en la Edad Media

La universidad como lugar del saber, de las ciencias y de los sabios es una institución que ya se puede reconocer en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua y que después toma forma en Occidente en las escuelas monacales y en Oriente en las asociaciones de eruditos. También la tradición islámica forma instituciones universitarias de educación en sus inicios, que concedía un gran valor a la asimilación cultural y la recepción del saber educativo de entonces.

Lo propio de la idea europea de universidad no está, pues, en el cultivo de las ciencias, sino en su constitución jurídica como corporación con especial autonomía y libertad de movimiento, que imprime caracteres del todo democráticos a sus procesos internos. La *universitas magistrorum et scholarium*, como se le llamó en París desde 1221, se consideraba como un Estado dentro del Estado, como una república de sabios. La diferenciación aquí expresada y la formación de parcelas

^{*}Traducción de Carlos Gutiérrez. Es una edición del texto que apareció originalmente en Alexander Gießen, Josef Gründel, Melanie Helm, Andreas Hölscher, Bernd Elmar Koziel y Gertrud Lange (comps.), Fußnoten zu Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, 2010, Múnich, Verlag Sankt Michaelsbund, pp. 142-165.

¹ Walter Rüegg, *A history of the university in Europe*, 1992-2004, Cambridge, 3 vols.; Wolfgang E. J. Weber, *Geschichte der europäischen Universität*, 2002, Stuttgart, Kohlhammer.

autónomas de la sociedad aumentó en Europa con la distinción fundamental entre poder espiritual y temporal, la cual inició en la lucha de las investiduras entre el papa y el emperador en el siglo XI y tuvo como consecuencia una transformación revolucionaria de la sociedad europea.²

El paradigma científico de Aristóteles fue de especial importancia y fuerza para la formación de la estructura interna de la universidad como sociedad científica muy igualitaria, ya que por su medio se recibió en Europa una interpretación de la realidad sin la revelación y sin la dinámica salvífica, como se presentaba en la tradición platónica, precisamente por la mediación de eruditos árabes.³ El redescubrimiento de escritores antiguos (sobre todo Euclides, además de Aristóteles), el renacimiento del derecho romano y el contacto con el mundo árabe dieron un impulso a la educación, por el cual se extendieron rápidamente las escuelas en diversas ciudades. El origen de la Universidad europea está en un "renacimiento de la educación" y de la idea de la libertad constituida de manera autónoma. De este modo, se integran disciplinas y campos de estudio en una corporación jurídica en la ciudad, la cual formó hasta hace poco la clásica división de facultades: teología, filosofía, medicina y derecho se llamaron las primeras facultades en Bolonia, París v Oxford.

Las primeras universidades en la alta Edad Media, en Italia y Francia, gozaban de privilegios papales o imperiales. Los grados otorgados eran reconocidos en todas partes, los privilegios correspondientes valían igualmente en todos los establecimientos. Así pues, un espacio común europeo de formación está también en el origen de la universidad europea. Hasta hace poco, el componente nacional desintegró esta "supranacional república de sabios", una *catholica sui generis*.

²Véase Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, 2009, Múnich, C.H. Beck.

³ Si en este contexto siempre se hace referencia a la especial producción cultural de la España mora, no hay que olvidar que los significativos eruditos Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198) siempre fueron sospechosos para muchos y toda la cultura se consideraba en gran parte herética para los países árabes de origen.

Desde la perspectiva de la teoría de la ciencia, se formaron dos modelos de verdad que no siempre se pudieron armonizar y, por ello, se concibió el concepto de una "doble verdad". El primer concepto plural de verdad en la tradición europea. Por un lado, la teología se consideraba como la ciencia rectora, porque todo saber está en relación con Dios en tanto que la realidad más evidente (*ens necessarium*), y de esta manera se garantizaba el orden cósmico y social. En el ideal aristotélico de ciencia, lo anterior estaba contenido en la temática de la sabiduría (*sophia*), porque solo ella tiene que ver con lo eterno. Desde esta perspectiva, la filosofía era vista como *ancilla theologiae*.

Pero esta sierva era muy voluntariosa. Resultaba claro, sobre todo para Tomás de Aquino, que en la teología orientada histórica y personalmente no podía haber conclusiones y fundamentos necesarios, como corresponde al idea de la *episteme*, sino únicamente adecuados al ser humano, es decir, "pruebas de convención" que descansan en probabilidades. Por ello la teología no era considerada una ciencia independiente. Como tal valía entonces la filosofía, porque podía desarrollar todas sus premisas desde sí misma. Según Aristóteles, no podía haber ciencia estricta del particular; más bien, valía aquí como en otros ámbitos el camino de la probabilidad. El complejo modelo aristotélico de ciencia se transmitió en los *Tópicos* y permaneció como orientador, como órganon, hasta la época moderna.

La ciencia moderna inicia programáticamente en Inglaterra con el *Novum Organon* de Francis Bacon (1561-1626), con los descubrimientos experimentales de Galileo (1564-1642), los cuales fueron más tarde profundizados filosóficamente en el *Discurso del método* de René Descartes (1596-1650) y ganaron cada vez más influencia por la idea del *verum factum* de Giovanni Battista Vico (1668-1744). Por lo anterior, las orientaciones científicas y las condiciones institucionales se separaron cada vez más una vez que, a partir de Bacon, el Estado moderno y la ciencia pasaron de una forma de saber contemplativa a una pragmática que hacía grandes promesas de salvación: el triunfo sobre la naturaleza, el hambre, la enfermedad e incluso la muerte veía atacado su dominio universal. En contexto de la nueva fundación berlinesa de

1806, después de los golpes revolucionarios, había llegado el momento de elaborar un nuevo programa.

Nación, burguesía liberal y ciencias: la fundación universitaria de Berlín como programa de reforma social

El largo proceso de fundación de la Universidad de Berlín, interrumpido por las guerras napoleónicas, representa un aspecto del gran movimiento prusiano de reforma encabezado por el barón von Stein.⁴ El debate más difundido, en el que al final fue decisiva la perspectiva filosófica, tuvo ideas centrales no solo científico-conceptuales, sino también nacionales y liberales. La universidad como institución sirve a la totalidad de las ciencias fundadas filosóficamente, a la *universitas litterarum*. En su unidad representa y anticipa la pretendida unidad de la nación y de las clases sociales. Ciencia como patriotismo. Así pudo formarse más tarde el concepto de una "ciencia alemana". Repasemos brevemente algunas ideas de esta fundación.⁵

Para Wilhelm von Humboldt (1767-1835), cuyo nombre será puesto más tarde a la universidad, todas las ciencias particulares, conservando su autonomía, deben contribuir a la meta final del fomento de las ciencias. En el ideal del sabio se encarna esta meta como una vida en soledad y libertad.⁶ La idea de universidad de Humboldt descansa sobre tres columnas: libertad de las ciencias, unidad de doctrina e investi-

⁴Véase, además de los panoramas históricos, sobre todo: Ernst Müller (comp.), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, 1990, Leipzig, Reclam. Los escritos pertinentes se citan según esta antología. Sobre la historia de la Universidad de Berlín, véase Rüdiger von Bruch (comp.), *Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910*, 2010, Munich, De Gruyter Oldenbourg; Gianluca Falanga, *Die Humboldt-Universität*, 2005, Berlín, Story; Helmut Klein (comp.), *Humboldt-Universität zu Berlin*, vol. 1, 1810-1985, vol. 2, 1810-1985, Berlín, VEB.

⁵ No es posible tratar aquí el significado profundo del texto de Kant *El conflicto de las facultades*, en el que aborda también temas sociopolíticos que, evidentemente, se manifiestan en la relación de la filosofía con la teología. Pero el oficio propio de la universidad se ejerce únicamente en la filosofía en cuanto crítica permanente.

⁶Humboldt, "Über die innere und aüβere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin", en *Gelegentliche Gedaken*, p. 274.

gación, y ciencia como formación continua. La idea de Humboldt está sostenida por la consideración platónica de que el saber forma al ser humano y por la idea aristotélica de que el hombre busca saber por naturaleza. La universidad no es una formación superior especializada, sino que sirve al encuentro de estudiantes y profesores para el servicio de la ciencia: la relación entre maestro y alumno es, pues, una totalmente distinta a la tenida hasta ahora: "el primero no está para los últimos, ambos están para la ciencia".⁷

El principio de unidad de la universidad se forma en la filosofía, que sustituye a la teología en su función de origen y de integración. La meta es la unidad de todo el saber (*universitas litterarum*), en la que son necesarios la crítica y el enriquecimiento mutuos. Por ello, la ciencia es un proceso abierto, la ciencia nunca está terminada. La autonomía de la ciencia fue reconocida oficialmente por el principio de la libertad en ciencia y doctrina, y mantenida como administración propia, aun cuando se ejerció un influjo cada vez mayor sobre la creciente burocracia de las escuelas superiores.

La universidad se liberó paulatinamente de improntas confesionales. Quizá podría todavía darle un lugar a la teología por razones históricas o pragmáticas estatales.⁸ Las declaraciones de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) lo comprueban. La universidad tiene también, para él, su fundamentación antropológica en el originario impulso humano hacia el conocimiento, que no puede ser reunido indiscriminadamente, porque todos los saberes guardan relaciones recíprocas.⁹ Pero "ciencia" significa espacio público y comunicación concreta, y por ello está orientada previamente a la comunidad en un lenguaje. Es una condición que se expresa en su sistemática y por ello es determinada nacionalmente por Schleiermacher. Espacios lingüísticos impregnan la unidad de las ciencias, porque son estructuradas por experiencia y razón,

⁷Loc. cit.

⁸ Valdría la pena volver la mirada a Estados Unidos. Ciertamente, después de 1776 ya no se fundaron más divinity schools, pero se ha desarrollado un campo muy fructífero en las instituciones teológicas privadas, en departamentos teológicos no confesionales, los llamados religious studies, así como en el ámbito de la filosofía analítica de la religión.

⁹"Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende (1808)", en *Gelegentliche Gedanken*, p. 161.

14

ROMAN SIEBENROCK

por naturaleza e historia. Lo más general es común a todas y la especialización tiene lugar más tarde. "La universidad debe abarcar, pues, todo el saber y expresar, cuidando cada rama individual, su natural relación interna con la totalidad del saber, su relación más cercana o más lejana con el punto medio común". 10 Pero Schleiermacher adscribe este saber general a una única facultad: "Manifiestamente, la universidad en sentido propio, como la unión científica la formaría, está contenida únicamente en la facultad de filosofía, y las otras tres son consideradas por ella como escuelas especiales, que el Estado o bien ha instituido o bien ha tomado a su cuidado, porque tienen que ver de manera inmediata con su necesidades esenciales". 11 Las otras tres facultades se entienden de manera puramente funcional pragmática. Solo en la filosofía el saber no es tratado pragmáticamente. Cada profesor universitario debe, pues, producir algo o dar clases en esta disciplina. Los ámbitos especiales, por el contrario, deben apoyar su indispensable praxis en la teoría y el conocimiento de la tradición. La jurisprudencia se apropia la tarea formadora del Estado como superación de la anarquía. A la medicina le obliga el estado del cuerpo en la unión del alma con el cuerpo. La teología se orienta de manera eclesial-pragmática.

La teología se ha formado en la Iglesia para conservar la sabiduría de los padres, para que lo que ya ha pasado antes, a saber, separar la verdad del error, no se pierda en el futuro, para darle a la posterior formación de la doctrina y de la Iglesia una base histórica, una dirección segura, determinada y un espíritu común; y como el Estado se ha unido estrechamente con la Iglesia, debería también sancionar estas instituciones y tomarlas bajo su autoridad.¹²

Porque en esta fundación universitaria la relación entre Iglesia y Estado debe considerarse como completamente "controlada" por el Estado, no solo históricamente, sino también por la universidad, la tradición religiosa en estas instituciones científicas superiores está al

¹⁰ Ibid., p. 186.

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 199.

servicio de la cultura moral de la nación; y, por cierto, en su realización suprema. ¹³ Quizá apenas termina la fundación universitaria del siglo XIX, porque los principios que en ese siglo se hicieron manifiestos por primera vez, ahora empiezan a desplegarse radicalmente. Por esta razón vale la pena mirar hacia Inglaterra.

Sobre el sentido del saber: la "idea de una universidad" de John Henry Newman en la época de la Revolución Industrial y el utilitarismo capitalista

Las declaraciones de Newman sobre el sentido de una universidad son actuales, porque su tiempo aun es nuestro tiempo. En sus primeros años, Europa estaba a la sombra de la Revolución Francesa. Cuando murió, se habían establecido las fuerzas determinantes del presente como las fuerzas decisivas de transformación. La Revolución Industrial, junto con la ciencia, el mercado y la técnica, salió de Inglaterra y transformó la sociedad permanente y profundamente, según los principios utilitaristas y liberales.

La constitución de la sociedad del saber, con su orientación a la utilidad, no quedó sin consecuencias para la universidad en Inglaterra. Cuando Newman adolescente llegó a Oxford, su universidad se decidió por la formación clásica, mientras que Edimburgo y Londres se decantaban por la utilidad económica; por supuesto, sin teología. Las conferencias irlandesas de Newman sobre la idea de la universidad retoman este debate. Ciertamente, defendió la formación liberal de la mano del ideal del *gentleman*, aunque este ideal esté desamparado frente a los gigantes de las pasiones humanas. Solo cuando todos los saberes estén en diálogo mutuo, se puede hablar verdaderamente de una universidad. La universidad pregunta por el sentido del saber y por una capacitación del hombre ("formación") para tratar con este saber (*imperial intellect*). A este proyecto se le debería prestar hoy un oído atento; pero aquí no debe profundizarse la génesis de los textos y los problemas del rector, ¹⁴

¹³ Humboldt, *op. cit.*, p. 273.

¹⁴Como investigaciones clásicas pueden citarse: Arthur D. Culler, *The imperial intellect. A study of Newman's educational idea*, 1955, New Haven, Yale University Press; Fergal McGrath,

que han sido trabajados suficientemente. Hay que mencionar que Newman echó de menos lo más importante que un obispo debía hacer por su universidad: fomentar la confianza y la libertad.

La universidad: el lugar de comunicación del saber universal y el ideal de la formación filosófica (imperial intellect) como fin en sí mismo

En la universidad se expresa la autocomprensión de la sociedad moderna en libertad científica, configuración técnica del mundo y responsabilidad. Newman ve (con sorprendente claridad para ese tiempo) la conexión entre ciencia, sociedad y medios. Un indicio posterior de la profunda conciencia de Newman sobre esta problemática se muestra en que pone en primer plano las posibilidades y la responsabilidad intelectual del expansivo saber humano. Que él consideraba la totalidad de la problemática desde sus raíces, se muestra en su conciencia de las condiciones antropológicas de la ciencia y de la capacidad de verdad del ser humano. A partir del sujeto de la ciencia plantea la pregunta por el saber del saber. Ciertamente, la universidad no es para él la única institución de formación. ¿Cuál es entonces su especificidad? La universidad es "un lugar de enseñanza para todo tipo de saber, y una comunidad de maestros y estudiantes de todos los lugares", "un lugar [...] en el que se transmite pensamiento por medio del contacto personal y se pone en circulación en grandes extensiones de tierra". 15

La concepción de Newman es universal en muchos sentidos. Se enseña todo tipo de saber. Maestros y estudiantes circulan internacio-

Newman's university. Idea and reality, 1951, Londres, Longmans, Green and Co.; Jaroslav Pelikan, The idea of the university. A re-examination, 1992, New Haven, Yale University Press; Wolfgang Renz, Newmans Idea einer Universität. Probleme höherer Bildung, 1958, Friburgo, Universitätsverlag. Nuevo, aunque también muy polémico en el debate actual: Marius Reiser, Bologna: Anfang und Ende der Universität, 2010, Bonn, Deutscher Hochschulverband. La nueva investigación de John Cornwell, Newmans unquiet grave. The reluctant saint, 2010, Londres, Bloomsbury, muestra que el clásico de Newman tuvo una enorme influencia en el ámbito de la lengua inglesa en diversas personas, como James Joyce o Edward Said.

¹⁵ John Henry Newman, "What is a university?", en *Historical Sketches*, vol. III, 1883, Londres, pp. 6-17.

nalmente. Vienen de todos los lugares, de modo que la extensión del saber no conoce límites. En su idea se pueden distinguir una dimensión personal y una dimensión objetiva-intelectual que están íntimamente relacionadas. Los conceptos ingleses communication y personal intercourse describen la universidad como proceso. Su determinación esencial es: la universidad se funda cada vez por la interacción personal en cuanto comunidad de comunicación. De esta manera, la universidad no se constituye en una facultad, ni filosófica ni teológica, sino en un proceso de comunicación que se expone a la pretensión de todo el saber, pues el saber mismo exige autocontrol (D 157). ¹⁶ Newman llama a la capacidad de la persona de ser soberano del saber la "actividad mental filosófica de un intelecto imperial" [imperial intellect] (I 233). Esta es la determinación intelectual de la meta de la universidad. Porque el saber ingobernable se convierte en tiranía, y dado que el sabio está poseído por él v las consecuencias no pueden preverse, esta pretensión apunta a la representación contemporánea de la libertad en uno de sus puntos neurálgicos: ¿Puede el ser humano dominar su poder o se convierte en esclavo de sus "obras"?

La orientación es tarea de la sistemática, que, con conceptos generales, reglas y métodos basados en principios, puede dar a lo aprendido la recta forma y orden (D 155). Pero forma y orden de una determinada rama del saber no pueden depender de reglas y métodos generales. Por ello, la universidad no puede cultivar un monismo metodológico (D 60). Con sus puntos de vista particulares, las ciencias esbozan diferentes imágenes de la realidad. Solo en la convergencia de diversas secciones longitudinales se hace accesible la verdad al ser humano. La capacitación para juzgar esta convergencia y para juntar los diversos aspectos de la forma adecuada es la formación que pretende la universidad. Tanto las fuentes de conocimiento como los métodos deben ser plurales, si algún posible saber no quiere ser arbitrariamente excluido.

¹⁶La traducción española de *Idea of a university* se encuentra en *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, 1996, Navarra, Eunsa, trad. de José Morales (en adelante, D) y *La idea de la universidad, II. Temas universitarios tratados en lecciones y ensayos ocasionales*, 2015, Madrid, Encuentro, trad. de Víctor García Ruiz (en adelante, I).

Esta tarea inmanente al saber se ha vuelto urgente en una sociedad en la que el individuo, por la explosión del saber, está inundado de datos, ya que solo un intelecto que construye sobre proposiciones fundamentales puede transmitir y dominar esta información. De ahí que la meta de la formación universitaria no sea el enciclopedista universal, sino el generalista intelectual, que domina sobre el rasante desarrollo intelectual. Dado que en la lucha de los sentires no es posible la renuncia a la opinión, solo se puede prevenir la amenazante formación a medias con un método adecuado de formación, el cual está orientado menos a los contenidos concretos, que cambian rápidamente, que a los métodos y metas. La sociedad de la información arrastra a la superficialidad, que ofrece el saber como mero entretenimiento, como producto de consumo sin apropiación interna y afrontamiento responsable (D 36). Pero con ello, los medios de multiplicación atraen hacía sí la fuerza espiritual y el prestigio de la universidad. Porque la fuerza dada trabaja anónimamente y sin control, representa un gran peligro, "pues el poder irresponsable no puede ser sino un gran mal" (D 38).

Sobre todo, el ingenioso periodismo iridiscente, que se desarrolla sin los controles mutuos de las ramas del saber, nivela la pregunta por la verdad. La verdad sería, según este periodismo, un consenso popular y, por ello, un producto casual del tiempo sin fuerza crítica y sin futuro. La universidad, con su larga tradición de reglas y normas probadas, representa una alternativa, un correctivo frente a las portadas del espíritu de la época.

En cuanto lugar en el que se enseña el saber universal (D 27), la universidad tiene antes que nada una determinación intelectual, no moral. Con el acento en la doctrina y la promoción del saber en sus estudiantes, se esfuerza primariamente no en el progreso de la ciencia, sino en la educación y formación. A la universidad le importan primero sus estudiantes, no la promoción de la ciencia. Por ello, no espera al genio o al héroe, sino a un espíritu capaz de aprender, que por la mediación de principios y métodos alcanza un juicio firme y equilibrado (D 154). La meta educativa de la universidad es la formación del entendimiento, en cuanto que es un anhelo que vive dentro del entendimiento mismo.

Newman expresa lo anterior con el concepto de "educación liberal" (D 42), que se desarrolla autónomamente a partir de la meta de la universidad. La idea de la universidad es la utopía que se diseña el pensar mismo. Desde otro ángulo, la universidad representa una respuesta esencial a la disposición del ser humano. Desempeña la tarea de la educación en el encuentro personal, que no es superfluo en la época de la comunicación de masas.¹⁷ La ciencia se enseña y ejerce de la mano del ejemplo del científico.

La universidad es el lugar de comunicación, en el que todo el saber se tematiza de manera calificada para entrar en diálogo y debate. La universidad unifica en un espacio el encuentro del hombre con un elemento objetivo: la pretensión de verdad fundada metódicamente del saber científico. Los procesos de formación representan procesos de comunicación (D 162). El dominio del saber es más importante que la materia del saber. No es la cantidad, sino la soberanía la que expande el espíritu. La mera acumulación de saber sin una forma de pensamiento, la cual exige esfuerzo y configuración personal, refleja únicamente el siglo de la máquina de vapor (D 158). Hoy, el saber no es idéntico a los datos del disco duro que con gusto implantaríamos en nuestro cerebro.

Con esto, Newman no impugna las intenciones de la educación ilustrada y de la información científica popular. Al contrario: él mismo exige formación, pero formación auténtica, que domine la expansión informativa; sin embargo, con la exigencia de capacidad de juicio, Newman eleva una demanda fundamentalmente crítica a la formación, pues el mero saber sin la forma del pensar destruye en su ilimitada cantidad las mismas intenciones ilustradas.

La educación liberal es un fin en sí mismo y meta de la universidad. Esta formación tomará la forma de la filosofía, que capacita para el pensar sistemático, que pone a las partes en relación unas con otras, desde cuya unidad se explican mutuamente. La expansión del espíritu capacita para la verdadera mirada a las cosas y para buscar y juzgar la

¹⁷Si la universidad ya no cumpliera esta tarea, el saber mismo formaría posibilidades adecuadas. Así, por ejemplo, una metrópoli puede cumplir esta función, en la que miles de escuelas hacen una aportación ("What is a university?", pp. 14-16).

verdad. Con esto, el escrito de Newman apunta a una idea orientadora que resume todos los elementos particulares de una universidad, cuya base antropológica corresponde aclarar ahora.

Condición antropológica de las ciencias: respectividad y dinámica ilimitada del pensamiento

No puede sorprender que Newman una el ideal de universidad que defiende a las condiciones antropológicas del saber, de la obtención del saber y de la ciencia. En sus explicaciones se median mutuamente los saberes de la realidad y el presupuesto antropológico del saber. La idea de universidad de Newman se basa no solo en una opción de destino, sino también en un análisis de la ciencia como formas desarrolladas de la abstracción humana en el contexto de la dinámica constitutiva del espíritu humano. Si bien es cierto que la verdad es el objeto característico del conocimiento (D 165), esta no podrá nunca ser abarcada completamente por el pensamiento finito, debido a la inalcanzable complejidad de la realidad. Además, el ser humano no capta la verdad de manera intuitiva o como totalidad según el ejemplo de la visión esencial. Nuestro conocer se basa en conocimientos particulares, que se comparan y unen en conceptos parciales y así se corrigen unos a otros. Esto exige un esfuerzo permanente de sincronización y comprobación, que corresponde a la educación liberal. La verdad como objeto del conocimiento dice, pues, dos cosas: son las cosas y sus relaciones mutuas lo que representa una gran totalidad.

La compleja totalidad (D 76) puede descomponerse en una infinidad de hechos particulares. Las ciencias presentan resultados y procesos mentales que se ocupan del mismo objeto desde diversos puntos de vista. El aspecto individual necesita, entonces, un complemento para hacer justicia a la realidad del objeto representado, pero este complemento solo pueden dárselo las ciencias unas a otras. Ciencia, objeto del conocimiento, progreso y expansión en el dominio de los posibles aspectos del saber se compenetran unos a otros. Una ciencia actúa siempre sobre otra en la lucha por una representación de la totalidad adecuada a la

tesis sobre la totalidad a partir de sus principios abstractos. Esto lleva a la tesis de la interconexión de todo saber y de toda realidad: "resumiendo lo dicho, afirmo que el conocimiento forma una totalidad porque su objeto es uno, pues el universo a lo largo y a lo ancho se encuentra tan íntimamente ensamblado que no podemos separar partes u operaciones unas de otras, excepto por una abstracción mental" (D 81).

Además de la respectividad fundamental del pensamiento científico,

realidad. Una ciencia particular puede, como máximo, proponer hipó-

Además de la respectividad fundamental del pensamiento científico, Newman constata el ineluctable instinto expansivo del espíritu, que impulsa a todas las ciencias a ensancharse cuanto puedan con sus métodos y principios. El espíritu humano se apodera siempre de la totalidad. Esboza perentoriamente un concepto sistemático de la totalidad de la realidad: "parece [...] que el espíritu humano se esfuerza siempre por sistematizar su saber, por fundamentarlo en principios firmes y por encontrar una ciencia que abarque a todas las ciencias". El intelecto no puede renunciar a esto. La preocupación por la totalidad es constitutiva del espíritu: "y antes de que renuncie a la satisfacción de este anhelo mental, inicia con cualquier conocimiento o ciencia, que llama precisamente suya, y deja que, a falta de algo mejor, aquella ciencia sirva como canon o medida del universo, con lo cual prefiere la minuciosidad y exactitud del fanatismo que un escepticismo tambaleante y desamparado". 19

Dado que el escepticismo a la larga no puede presentar una constitución real del ser humano, solo existe la elección entre un saber y su transmisión sistemática en tanto que formación integral o una acumulación de conocimientos y productos reunidos casualmente.²⁰ O el hombre emplea sus fuerzas con sentido y orientado a una meta, o los conocimientos se procurarán una dirección propia sin que el hombre pueda influir sobre ellos. Cuando no se tiene presente una ciencia, se fractura este delicado equilibrio basado en el carácter expansivo del pensamiento. Para que se sostenga este equilibrio, no hay otra alternativa que la nivelación.

¹⁸ John Henry Newman, *My campaign in Ireland, Part I: Catholic university reports and others papers*, 1896, Aberdeen, A. King & Co., p. 247.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 247-248

²⁰ Cfr. ibid., p. 247.

No es posible llegar a un arreglo, porque el saber y la ciencia tienen carácter expansivo. "No hay un acuerdo de compromiso entre equilibrio y confusión caótica. Una ciencia presiona siempre a la otra a menos que la tenga bajo control. La única garantía de alcanzar la verdad es el cuidado de todas las ciencias, y tal es el oficio de una universidad".²¹

De esta manera puede construirse, sobre la base de la ciencia perspectivista, que es expresión de la insuperable respectividad del pensamiento humano, un concepto responsable de la totalidad. Sobre el telón de fondo de esta paradójica visión antropológica-científica, Newman desarrolla su idea de universidad, que fomenta esa visión de la totalidad que es necesaria para el intelecto humano porque es inevitable. El perfeccionamiento de esta disposición natural del ser humano es la meta de la universidad. Para ello, es necesario que las ciencias rindan cuentas de sus procedimientos, sus ámbitos y sus respectivas relaciones. "La compresión del influjo de una ciencia sobre otra, y el uso que cada una hace de las demás, así como la situación, la limitación, el ajuste y la debida apreciación del conjunto pertenece, a mi juicio, a un tipo de ciencia diferente de todas las demás, una especie de ciencia de las ciencias, que es mi idea de la filosofía en el verdadero sentido de la palabra, y pertenece también a un hábito filosófico de la mente" (D 81).

Imperial intellect y el ideal del gentleman: amenazado por las pasiones

El idioma inglés no ofrece un concepto claro para expresar el perfeccionamiento del entendimiento (D 143). Newman describe la capacidad especial a la que apunta como meta en sí la educación universitaria en la formación del entendimiento con diversos conceptos, preeminentemente con los términos "filosofía" o "formación del entendimiento".

¿Dónde está, pues, la posible utilidad de esta formación "sin objetivo"? Su determinación como educación liberal implica que es adecuada, más: necesaria, para la naturaleza humana. Esto abre una visión más

²¹ *Ibid.*, p. 244.

profunda en el concepto del saber útil. "El saber es capaz de ser su propio fin. La mente humana está hecha de tal modo que cualquier clase de saber, si es auténtico, constituye su propio premio" (D 126). Con esto, Newman le quita a la formación filosófica como fin propio de la universidad una funcionalización dirigida desde fuera, y lo fundamenta con un argumento antropológico: el espíritu humano. La universidad sale al encuentro de una necesidad de la naturaleza humana, la cual puede encontrar en ella un lugar adecuado para su propio perfeccionamiento. El uso del lenguaje ha guardado también intuiciones esenciales. La libertad en oposición a la esclavitud es la verdadera determinación del espíritu, de la razón y de la reflexión. Por ello, libre es el saber cuando descansa sobre sus propias suposiciones, es independiente de sus consecuencias, no necesita complementos y no se deja utilizar por ningún propósito externo (D 130).

La ampliación del espíritu no es posible sin el saber. Newman no ignora los hechos. Solo que el saber de los hechos no debe volverse el fin principal (D 147). El cúmulo de los objetos enseñados y la multiplicidad de las especialidades sugieren este malentendido incluso en la universidad. Antes bien, las ciencias particulares deben enseñar su contenido y sus métodos en el espíritu de la universidad: ver la totalidad en perspectiva, pensar la totalidad en perspectiva. La meta de la educación liberal no es, pues, el mero saber en el sentido de materia de conocimiento (D 148). La transmisión del saber es medio, nunca fin en sí mismo. Lo más importante es que el espíritu en cuanto principio creador de formas dé figura a la plenitud del saber. El saber no debe crecer, sino el espíritu mismo.

En la universidad, el científico es sacado del ámbito interno de su especialidad. Él sabe el lugar de su especialidad al contacto con las otras ciencias. El posicionamiento de una ciencia solo puede lograrse fundado en la educación liberal —ahí se encuentra su utilidad especial. Una sociedad que se particulariza cada vez más por la sobreinformación surgida de las ciencias, solo conserva su capacidad de comunicación en el esfuerzo por la totalidad. La universidad aporta lo suyo al cultivar el saber del saber. Esta tarea es libre, porque dimana de la dinámica

del saber y del conocimiento mismo. Llega a ser útil, porque todo perfeccionamiento de la naturaleza humana es útil. Con esto surge nuevamente la pregunta, que desde John Locke se volvió explosiva: ¿cómo puede un pensamiento finito, que siempre es perspectivista, acercarse a la totalidad? La propuesta de solución de Newman se vale de la fuerza expansiva del espíritu. La ciencia misma implica una filosofía, porque exige siempre forma y sistema. "La ciencia es la comprensión de muchas cosas llevadas a una unidad. De ahí viene su fuerza, pues en el fondo la formación científica es poder, no conocimientos particulares".²²

Pero con lo anterior el pensamiento mismo apunta a una extensa determinación de la ciencia. El pensamiento mismo nunca puede ser particular, aun cuando siempre sea finito. La ciencia de las ciencias²³ presupone la unidad articulada de todas las cosas como estructura, la cual no puede pensarse según el principio de la mera acumulación. La interconexión interna, la forma del saber, el alma de la totalidad se pretenden y se intentan aclarar por la correspondencia de todas las ciencias. Todo el saber debe verse en aquella gran *theoria* que representa la universidad en tanto que proceso de comunicación.²⁴

Una ciencia que puede formar al ser humano de esta manera es tan útil como solo una ciencia puede serlo. Newman expresa el ideal de este proceso de formación con su famosa interpretación del *gentleman:* el gran comunicador que encarna el ideal de la intelectualidad humana independiente de las influencias religiosas. Newman lo celebra con entusiasmo, incluso lo idealiza.²⁵

Se encuentra bien en cualquier tipo de sociedad, posee algo de común con cualquier clase de hombres, sabe cuándo hablar y cuándo callar, es capaz de conversar y de escuchar, puede hacer una pregunta pertinente y aprender una lección oportuna cuando él no tiene nada que impartir. Se halla siempre dispuesto, pero nunca estorba. Es un compañero agradable,

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

²² My campaign, p. 250.

²³ Cfr. Ibid., p. 251.

²⁴ *Ibid.*, p. 249.

²⁵ *Cfr.* Culler, *Imperial intellect*, p. 189. MacGrath subraya la profundidad chariológica de este reconocimiento de la actividad espiritual humana.

y un colega de fiar. Sabe cuándo estar serio y cuándo bromear, y posee un tacto que le permite bromear con gracia y estar serio con eficacia. Tiene la serenidad de una mente que vive en sí misma, a la vez que vive en el mundo y que posee recursos suficientes para tener la felicidad en casa, cuando no puede salir de ella. Dispone de un don que le ayuda en público y le apoya en su retiro, sin el que la buena fortuna sería vulgar, y con el que el fracaso y el infortunio adquieren encanto. [D 186]

Es un hombre que nunca provoca incomodidades (D 210), que controla con tacto y soberanamente las situaciones de la vida. Este ideal de vida no se basa en principios religiosos y, por ello, se encuentra en hombres y mujeres de distintas cosmovisiones. Esta actitud de la amplitud y de la visión ordenada le corresponde a una constitución personal del pensamiento, que representa un ideal transmitido desde la Antigüedad.

La contribución de la teología y la Iglesia a la integridad de la universidad

La idea de la universidad fue proyectada sin meta religiosa y sin especial apoyo de la Iglesia. En este sentido es autónoma; pero ¿puede realizar su meta autónomamente? Su oficio es otorgar una unidad interna a la multiplicidad del saber (I 230). ¿Por qué es necesaria la Iglesia para la integridad de la universidad (D 27)? En principio, la Iglesia está capacitada para este servicio, porque también le interesa el ser humano. Porque la Iglesia se sabe unida con todos los hombres en el esfuerzo por la verdad, y cada verdad, no importa donde se encuentre, sirve a la verdad.²⁶ La razón es, en principio, una servidora confiable de la fe (D 29).

Esta suposición *a priori*, que se basa en el optimismo de Newman por la verdad, ha sido contradicha muchas veces en la historia.²⁷ Si *de iure* el uso correcto de la razón no contradice a la fe, *de facto* el uso de la razón como fuerza en el mundo está muy alejada de aquello (D 188-189).

²⁶ *Ibid.*, pp. 70-71

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

Newman describe, en sus exposiciones sobre la importancia de la Iglesia para la universidad, las razones por las que se llegó de hecho a una rivalidad y cómo una rivalidad inútil puede convertirse en una provechosa lucha por la verdad. El servicio de la Iglesia se refiere tanto a la orientación intelectual como a la dimensión ética de la formación.

La teología no puede ser excluida sobre todo porque representa una región del saber que siempre se le impone al pensamiento, ya que está basada en la estructura antropológica de las posibilidades del saber científico. La respectividad, la finitud y la estructura del conocimiento humano que se desarrolla por pasos, así como la dinámica constitutiva del espíritu humano de alcanzar la totalidad, cada posible horizonte del saber, constituyen la polar estructura fundamental de las ciencias. Pensar la totalidad en perspectiva, incluso tener inevitablemente que pensar, es la grandeza y el peligro de la ciencia. Newman aclara este peligro con los grandes temas del entendimiento humano: "Hay tres grandes temas en los que se ejercita la razón: Dios, la naturaleza y el ser humano. Si dejamos aparte a la teología en la presente cuestión, nos quedan los mundos físico y social. Cuando se sujeta a ellos la razón humana, estos mundos forman dos libros: el libro de la naturaleza se llama ciencia, y el del hombre, literatura. Literatura y ciencia, así consideradas, constituyen prácticamente la materia de la educación liberal" (D 220).

El peligro que Newman diagnostica en la cientificidad aislada es doble: la ciencia natural tiende a la exclusión de la teología; la ciencia social, a su falsificación (D 221). Con esto se ha tocado inevitablemente el tercer tema, Dios. En su análisis de este fenómeno, Newman cuestionó el empirismo precrítico de la tradición inglesa. La percepción pura de los sentidos es un fantasma, ya que el ser humano está estructurado de manera totalmente diferente que la percepción de los animales. El entendimiento mismo abarca ojo y oído (D 102). La percepción humana es integral. Está estructurada según ley y regla, según casualidad e intención. El espíritu no es un posterior órgano ordenador para los sentidos, sino su principio estructurador que nunca se desconecta. La sistematización no arbitraria es virtualmente ilimitada por la dinámica inmanente del espíritu humano; se dirige a la totalidad.

El ser humano es por naturaleza un ser que busca la explicación, que se sirve de medios científicos. Al ignorante y al que juzga prematuramente corresponde en el ámbito de la ciencia el científico que solo se ha formado en estrechos límites, al que solo es propio una única ciencia o un único método. Tales científicos están bajo presión pública, la cual exige de ellos la explicación de cada posible fenómeno. Ya que estos fenómenos en gran parte no son de su especialidad, pueden alcanzar en estos ámbitos solo un grado de saber superficial. Esto no lleva regularmente a una delimitación del ámbito, sino a una expansión con la ayuda de sus métodos (D 103).

De aquí crece el juicio científico privado, que fácilmente puede convertirse en fanatismo científico. De esto se sigue con frecuencia la explicación de toda la realidad a partir de un único principio, que por ello lleva al error (D 104). La extralimitación de competencias que aquí yace ya no permite medida alguna para lo verdadero y lo falso, pues estas medidas se encuentran en una ciencia solo en un ámbito hereditario. El fenómeno al que se hace referencia aparece en todas las teorías universales que se basan en un método. Pero traspasar los límites envenena a toda ciencia. Se debe constatar que Newman no parte del concepto abstracto de ciencia, sino de la persona que ejerce la ciencia. La ciencia no descuida algo, sino que un científico ignora aspectos de la realidad. Ya que todas las ciencias constituyen una totalidad a causa de su objeto y la afirmación científica individual siempre toca la totalidad, inevitablemente se llega al conflicto con la teología. Aun cuando domine la tendencia de excluir a la teología como ciencia, el espacio que antes llenaba no se queda vacío, sino que es usurpado por las otras ciencias: "Si elimináis una ciencia del círculo del conocimiento, no podéis conservar vacío su puesto. Esa ciencia es olvidada, y las demás se aprietan entre sí, es decir, exceden sus propios límites y entran donde no tienen derecho a entrar" (D 101).

La argumentación de Newman es doble: el lugar de una ciencia no puede dejarse desocupado, sino que debe ser tomado por otras que traspasan las fronteras de su competencia. Esto tiene por consecuencia que una ciencia caiga en el error en tanto que excede sus límites. La exclusión

de la teología no se fundamenta de manera objetiva, sino únicamente por la exclusividad de un modelo de ciencia que, sin embargo, se daña a sí misma, ya que se trata de la verdad.

Aun cuando un científico no quisiera nunca entrar en el ámbito de la religión, el descuido fáctico de una formación que vaya más allá del propio horizonte constituye el fundamento para este infortunio (D 109). Con ello, la ciencia extrapola únicamente sus propios principios como principio divino, y solo se encuentra a sí misma: "El dios así ganado es nuestro propio espíritu; y nuestro culto es abiertamente la divinización del propio yo". 28

En una tal teología fisicalista se habla de Dios, como si el resorte de un reloj pudiera ser su Dios o el vapor de la locomotora pudiera ser su creador. Dios, en cuanto tal principio, quedaría sometido a las leyes de la materia. Nuestra admiración termina en el ser humano y no lleva al arquetipo. No tiene capacidad de trascendencia. Solo cuando la teología pueda hacer en el hablar de Dios una contribución propia e insustituible, tiene derecho a un lugar dentro de la universidad. El concepto de universidad exige en primer lugar que se enseñen todos los saberes. Ya que todas las ciencias están interconectadas unas con otras, se pueden enseñar a fondo solamente si no se descuida ninguna. La teología misma ejerce un importante influjo sobre las otras ciencias en tanto que puede corregir a un gran número de ciencias.

La intuición de que sin la teología científica el ser humano hace teología inconscientemente con métodos inapropiados, lleva a un ensamble muy fino de relaciones entre la teología y las otras ciencias. Esta relación es posible, porque Newman ve los peligros como una tendencia fundamental de la razón, no como una expresión especial de su constitución contemporánea. Para que una perspectiva no usurpe para sí todas las posibilidades, se puede asegurar la integridad del saber únicamente por la comunicación y —considerada menos pacíficamente— por la contención mutua de las ciencias. Pero este es el oficio de la universidad, que reconoce en el *gentleman* el hábito filosófico personificado para su ideal.

²⁸ "The Tamworth reading room", en *Discussions and arguments on various subjects*, 1982, Londres, p. 301.

La integración de saber y vida: transformación y santidad

Ahora bien, este ideal (esta es la segunda parte del diagnóstico) es amenazado por las fuerzas que lo constituyen. Estas fuerzas mismas desarrollan un mundo de vida religioso, que Newman resume en el concepto de "la religión de la filosofía" (D 204). El reduccionismo racionalista y estético, que es radicalmente unilateral, no resiste a la realidad de la vida humana. La filosofía fina está desamparada ante la implacable realidad de nuestra existencia (D 199). El ideal está podrido, porque descansa en una condición antropológica que no corresponde a la realidad. La formación universitaria sucumbe a una ingenuidad peligrosa. Mente no significa poseer carácter y virtud. Los abismos del pecado y de la culpa, de la pasión y de las fuerzas del mal no están comprendidos en esta idea.²⁹ "Extraed de la cantera bloques de granito con hojas de afeitar, o amarrad el barco con un hilo de seda: entonces podéis esperar combatir contra esos gigantes que son las pasiones y el orgullo del hombre con instrumentos tan finos y delicados como la razón y el saber humanos" (D 141).

Precisamente porque Newman defiende y apoya la meta intelectual de la universidad, advierte de sus peligros. No lo es todo, pues la razón y el saber humanos "pueden asociarse a gente mundana, libertina y sin corazón, que, envuelta en esas cualidades, puede resultar agradable y atractiva" (D 140). Parecen virtudes, pero consideradas de cerca se asemejan a la hipocresía. La razón tiende a la autorreflexión egocentrista, que en adaptación flexible y elegante tolerancia aparenta ser (D 205). Su solipsismo está en peligro de fallar en las decisiones esenciales de la vida, porque sin la orientación de las estrellas fijas cae en su propia arbitrariedad. Por ello es importante no aparentar lo que no se es o suscitar expectativas que no podrá cumplir. Con el

²⁹ Günter Biemer, "Bearbeite Granit mit dem Rassiermesser oder vertäue ein Schiff mit einem seidenen Faden'. Die pädagogischen, ethischen und religiösen Voraussetzungen der Heiligkeit nach Newman", en Günter Biemer y Heinrich Fries (comps.), *Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman. Newman's teaching on Christian holiness*, 1988, Sigmarigendorf, Internationale Cardinal-Newman-Studien, vol. XII, p. 178. Newman mismo experimentó la ambivalencia del ideal humanista. Muchos de los clásicos que apreciaba no se caracterizaron por su fuerza de carácter *(cfr. Culler, Imperial intellect*, p. 228).

"gigante de la naturaleza", ³⁰ el esfuerzo por saber y las alegrías del conocimiento solo pueden ser distracciones que frente a la muerte no dan ningún consuelo. El saber no eleva al ser humano sobre sí mismo, sino que organiza las capacidades disponibles de manera especialmente eficaz. "Deja al hombre como lo encuentra —un hombre y no un ángel— un pecador y no un santo, pero intenta todo lo que está en su haber, para que se asemeje a lo que no es". ³¹

El saber es una cosa y el hacer otra. La decoración de lo exterior es principio y fin de la moralidad filosófica (D 207). Newman lleva esta posición a aquel principio antropológico que desarrolló plenamente en la *Gramática del asentimiento:* el hombre, que ha nacido para actuar no es un animal que razona, sino uno que siente, contempla, actúa y está penetrado por pasiones y abismos insondables.³² Formación a través del saber no puede ser fundamento, condición y medio para el perfeccionamiento ético ni un medio para el acuerdo social.

Newman no está contra la ciencia, la formación y el afán de conocimiento, pero necesitan una medida. Sobre este fundamento, el entramado de la naturaleza es considerado no solo como una gran máquina, sino como obra, y es investigada con respeto. Sin esta referencia, nuestra mente se convierte en Dios, y nuestro culto consiste en divinizar nuestro propio yo. Terminamos en nosotros mismos. Si el ser humano aspira no solo a una nueva imagen, sino a un amplio perfeccionamiento y elevación, entonces la meta no puede ser el mero *gentleman*, sino el santo. Con esto, los valores parciales de la educación liberal no se descartan, sino que se integran.

En el ideal de santidad de Newman se expresa su voluntad de restaurar la unidad del espíritu en el aspecto moral e intelectual. La separación entre intelecto y moral y las consecuencias que acarrea las considera la mayor desgracia de la época.

^{30 &}quot;Tamworth Reading room", p. 264.

³¹ *Ibid.*, p. 273.

³²Los pasajes de la crítica de Newman a Peel en "Tamworth reading room" fueron retomados literalmente en su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, 2010, Madrid, Encuentro, trad. de Josep Vives, p. 90.

El marco en el que la teología realiza su servicio en la universidad está en la común orientación hacia la verdad y el reconocimiento fundamental del ideal de la universidad. La teología, al criticar, no anula este ideal, sino que le da firmeza, en cuanto que no solo advierte sobre los inherentes peligros del ideal, sino que intenta sanarlos. Santidad no es, pues, superación y destrucción, sino sanación de la verdadera realidad ambivalente, de la cual nuestro intelecto está profundamente penetrado. Su gran tentación es, pues, el poder irresponsable.

¿Despedida de Atenas, Jerusalén y Oxford, o hacia "Wall Street"? Teología y universidad hoy

En la situación actual de reforma permanente de la universidad (*universitas semper reformanda*), la fundamentación intelectual parece un accesorio de lujo.³³ En la situación presente de la universidad se entremezclan reforma universitaria, configuración de estudios, pluralización de las ciencias en métodos y temas, explosión de los estudiantes y el conocimiento de las posibilidades financieras no ilimitadas con la globalización de la humanidad, la cual deja huellas claras especialmente en los ámbitos de la ciencia y de la educación. Ya no es posible un enjuiciamiento de una sola causa, pues, como lo muestra la historia de la universidad sobre todo en la tradición reciente, los intereses de los gobiernos y las formaciones de identidad nacional actúan masivamente sobre la universidad. En la universidad nacional apenas puede

33 Entre la abundante bibliografia, véase: *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Manfred Eigen, Gadamer, Habermas, Lepenies, Lübbe, Meyer-Abich, 1988, Berlín, Springer; Wolfgang Frühwald, *Zeit der Wissenschaft. Forschungskultur an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, 1997, Colonia, DuMont Literatur und Kunst; Jürgen Mittelstraβ, *Universität, Wissenschaft, Gesellschaft. Über das Leben in einer Leonardo-Welt*, 1997, Viena, Studien Verlag, y *Die unzeitgemäße Universität*, 1994, Fráncfort, Suhrkamp. Escritos anteriores: Józef Maria Bochensky, "Die Autonomie der Universität", en *Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie*, 1987, Friburgo, Herder; Karl Jaspers, *Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation entworfen*, 1961, Berlín, Springer; Franz König (comp.), *Wesen und Aufgabe einer katholischen Universität*, 1984, Düsseldorf, Patmos; Hermann Lübbe, *Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analyse, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik*, 1972, Friburgo, Herder; Josef Pieper, *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Univesität heute*, 1971, Múnich, Kösel.

hablarse de libertad de la ciencia. Aquí obra sus beneficios el programa "transnacional", "católico", en el sentido original del término, de Newman.

Pero hoy fracasaría su determinación pastoral de la formación, ya desde el número de estudiantes en relación con los profesores. Me parece que por eso este ethos no debe perderse; pero solo puede ser realizado emblemáticamente en el trato cotidiano, o sea, en el seminario, en el instituto o con los doctorandos. Por ello le correspondería a la facultad de teología también dentro de una moderna universidad de masas el apostolado de la formación integral, la cual puede mantener abierta la trascendencia. Deben considerarse cuatro formas de trascendencia: 1) La apertura de la mirada a la situación global de la humanidad, porque la interconexión de contextos regionales y globales ya no puede deshacerse. 2) La apertura más allá de los contextos funcionales de una razón instrumental hacia una razón que debe permanecer abierta a los contextos vitales, la estética y los valores. Si la universidad se diera exclusivamente a un concepto de ciencia racional-técnico, entonces la teología no tendría nada que buscar en tal establecimiento. 3) La tercera forma de trascendencia consiste en la insistencia profética de trabajar por una configuración distinta de la sociedad. Pertenece a las grandes fatalidades de este tiempo que, por ejemplo, no se tenga por posible una alternativa para el sistema económico y financiero. En esta medida, la teología representa una utopía en la universidad, que considera posible y deseable no solamente una defensa del futuro, sino una sociedad sin violencia y discriminación. 4) En el cruce de estas tres puede colocarse la verdadera trascendencia: la pura apertura de la propia existencia en autosuperación hacia el misterio del mundo. Para finalizar, se expone brevemente cómo puede una teología dentro de la universidad dejarse inspirar en su misión por los orígenes de la universidad.

La universidad actual tiene dos tradiciones de origen determinantes: en su refundación (1819), la Universidad de Innsbruck tuvo como modelo la de Berlín. Por ello fueron importantes no solo la idea de unidad de investigación y doctrina, así como la de la *universitas litterarum* (de la comunidad de las ciencias) en la tradición de Humboldt, sino también

la imagen de la renovación nacional, tal como fue propagada sucintamente por Fichte. Con el necesario primado de la filosofía, incluso Schleiermacher le podía asegurar un lugar a la teología justificándose únicamente en la tradición. La facultad de teología no perteneció a la reestablecida Universidad de Innsbruck, sino que no fue instalada hasta 1857 También la Universidad de Londres se fundó sin facultad de teología. Siguió el modelo utilitarista de la reforma de Edimburgo y se declaró expresamente contra la renovación clásica de las viejas universidades tradicionales de Inglaterra como Oxford y Cambridge. En la tierra natal de la industrialización y del capitalismo temprano, prometía eficiencia, progreso y utilidad a través de la ciencia y de la formación correspondiente. En la confrontación con este modelo, que, como Berlín, prometía unidad y desarrollo moral de la nación por medio de la ciencia, John Henry Newman desarrolló su idea de la universidad. Una universidad es para él el lugar donde se enseñan todos los saberes, se entra en confrontación con pretensiones de saber que compiten entre sí y se quiere educar a los estudiantes en una postura filosófica así como para el ideal social burgués del gentleman.

Las cuatro dimensiones son importantes hoy. ¿Debe ser la universidad lugar de formación, institución investigadora o el foro en el que la sociedad dé cuentas del saber relevante para ella y para los seres humanos? Por el momento, nuestra sociedad no lo sabe, porque ha perdido, debía perder, el panorama y con ello la rendición de cuentas y la responsabilidad sobre los desenfrenados ámbitos de saber que se expanden sin cesar. Nadie puede predecir las consecuencias directas o indirectas de nuestro actuar científico y técnico -- sobre todo en un incalculable futuro—. Muchos ponderan la nueva falta de claridad como el precio de la libertad y como el fin de la dictadura del saber. Se podría seguir gustosamente a las sirenas posmodernas, si nuestro saber en unión con técnica, ciencia y mercado no tuviera consecuencias incalculables para todos. Estamos en la encrucijada de cambiar la vida desde el fundamento y de empezar a configurar el ser humano como producto de la reproducción técnica. Modelos científicos han entrado inmediatamente en la autodescripción del mundo de la vida del ser humano. Con

cada paso del saber, sin embargo, crece la responsabilidad. Cuanto más amplio se vuelve nuestro saber y su aplicación, más urgentemente se plantean las preguntas por sus límites y su responsabilidad. Si la sociedad quiere rendir cuentas sobre esto de manera calificada, entonces la universidad debe ser más que un lugar de formación. Debe, entonces, considerar una multiplicidad de métodos y aspectos, no solo aquellos que se llaman "exactos". La exactitud se alcanza siempre al precio de la ceguera metódica. El precio y los límites de la exactitud exigen más. Este círculo vicioso exige los recursos de la ética y de lo que el hombre debe. La teología trae a la universidad la más larga historia de experiencias. Recuerda, en medio de los diversos puntos de vista, las perspectivas y modelos vitales éticos decisivos, así como la experiencia del sufrimiento y de la desgracia; pero también sabe de su propia amenaza y por ello no pretende ningún monopolio para sí.

Esta respuesta, sin embargo, se queda todavía en el círculo de la utilidad. Más decisiva es la pretensión de la teología de introducir en el círculo de las ciencias un tema que es imprescindible para la integridad del saber y de la búsqueda de la verdad en la universidad: el tema de Dios. En la época de la arbitrariedad y del (aparente) carácter hipotético del saber, lo imprescindible de este planteamiento no puede hacerse efectivo de manera directa, pero parece posible un camino indirecto. Primeramente, el espíritu no puede dejar de pensar y recorrer la totalidad y la amplitud indeterminada de toda la realidad. También nuestra modesta posmodernidad presenta esta pretensión. Pero cuando la totalidad del mismo y del sí mismo es cuestionada, y esta pregunta por la totalidad hace ser humano al ser humano, entonces se trata de la pregunta por Dios. Como Newman vio, las diversas ciencias hacen teología cuando no dejan que la teología las coloque en sus límites. Y desde el siglo XIX se ha tratado la pregunta por Dios con diversos seudónimos: la nación, la sociedad y la clase, el éter, la evolución y, actualmente, la infinitud digital, internet y los nuevos medios. También esto podría tomarse con humor, si todas estas determinaciones del pensar sobre Dios no lanzaran promesas de salvación y exigieran su precio. Desde el siglo XIX, las promesas de salvación seculares han dejado un rastro de

sangre en la historia de la humanidad, que nosotros hasta hoy reprimimos con el hecho de que unimos la violencia exclusivamente con la religión, sobre todo con la monoteísta. El nuevo ateísmo desplaza su propia refutación pragmática de la manera más evidente: hace falta una diferenciación verdadera.

Solo una teología, que se sabe llamada a la responsabilidad y que no transfiere esta misión fundamental que la determina a los ídolos, puede llevar a cabo el desenmascaramiento de los nuevos ídolos y mantener abierta en la universidad la pregunta por la realidad última. Nuestra democracia liberal vive esencialmente de estos desenmascaramientos de toda promesa de salvación secular y de pretensiones últimas, porque solo elabora preguntas penúltimas de manera política. A la teología le interesa la dignidad de lo finito, porque esta fundamenta su valor en su distinción de Dios. Dado que la teología debe tener una relación que asienta existencialmente y que la llame a la responsabilidad máxima, introduce en la universidad una provisionalidad fundamental y una inseguridad metódica. Por ello, la teología debe revirar la pregunta, si la universidad quiere incluir la crítica institucionalizada de la pretensión universal de la ciencia moderna y sus ocultas o manifiestas promesas de salvación. Además de la pregunta por la verdad, la teología en especial introduce en la universidad un aspecto que ha sido desplazado desde Humboldt bajo el título de "libertad de las ciencias": la originaria obligación social de todo hacer científico. Esto significa eclesialidad. En la época de la "investigación con fondos de terceros", cada ciencia tiene su "ekklesia", es decir, su problema eclesiológico, puesto que se integra profundamente por medio de aquellos en los intereses de los diversos patrocinadores. La teología podría inspirar también a otras ciencias a través de su clarificación criteriológica de esta relación.

Además, la teología se sabe, a partir de su origen en la comunidad de fe y en su responsabilidad por la Iglesia y por todos los hombres, desgarrada del individualismo rampante que reclama el descubrimiento científico como logro propio y deja a otros la resolución de las consecuencias. Actualmente, nada es más devastador para nosotros que la separación entre razón práctica y teórica, entre ciencia, investigación

y ética. La teología no acepta la acostumbrada división del trabajo de nuestra sociedad. La eclesialidad no está contra la cientificidad de la teología, sino que determina su forma específica.

La universidad no es una escuela superior especializada, por lo que no proporciona prácticas o destrezas, sino que introduce a una actitud fundamental específica. Newman la nombró la actitud filosófica del gentleman. Podríamos traducir: la universidad tiene como su ideal al humanista, que también sale al encuentro del extranjero y del otro con respeto y reconocimiento. En la sociedad mundial actual, la meta educativa de Newman no puede estimarse lo suficiente. Él, sin embargo, advierte: un gentleman puede ser un gran malhechor. La ciencia no doma a los gigantes de la pasión, la codicia, el ansia de poder y el odio. Aquí ve él la tarea especial de la teología, la cual primero debe ser consciente de su propio pasado, y por eso ella misma no está exenta de este peligro. También es parte del mundo no salvado y que espera la nueva creación. Si la universidad, como el lugar de la reflexión pensante sobre el saber determinante de una sociedad, quiere mantener abierta esta última esperanza, si no reniega de su provisionalidad y de la estricta responsabilidad de su hacer, si piensa que la integridad de la ciencia exige el reconocimiento del misterio santo y de los límites que determinan y posibilitan el propio hacer en el laboratorio, en la cama del enfermo y en el taller de la teoría, entonces tiene necesidad de la teología. Y debe exigir de tal teología capacidad de debate, disposición a la crítica y humildad. La teología, sin embargo, se exige ella misma todo esto ex officio, en tanto le alcancen las fuerzas y las capacidades. Y es que también la teología es ejercida por hombres con debilidades y fortalezas en la provisionalidad del peregrinaje de la vida. Siempre tocamos la *Inconclusa*, ³⁴ pero siempre resuena en su centro la esperanza de la consumación regalada. En Schubert, sin embargo, ocurre el milagro de que la Inconclusa se le muestra a los venideros como consumada.

³⁴Hace referencia a la Sinfonía 8 en si menor, D 759, *Inconclusa*, de Franz Schubert, a veces numerada como la 7. Solo están completos los dos primeros movimientos, el tercer movimiento se encuentra esbozado y el cuarto probablemente nunca se escribió.

LA PREGUNTA POR LA VERDAD EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL DE KANT

Stéfano Straulino Torre*

RESUMEN: En la tercera sección de la "Introducción" a la lógica trascendental, Kant dedica un par de párrafos al tema de la verdad (KrVB82-83). Basándose en este pasaje, los comentaristas de Kant han justificado diversas y a veces contradictorias interpretaciones de la noción kantiana de verdad. Sin embargo, pocos han analizado el pasaje en su propio contexto, es decir, como parte de la estrategia para introducir la idea de una lógica trascendental. En este trabajo se pretende tomar postura a este respecto. Se intentará mostrar que este pasaje no abona a la distinción entre lógica general y lógica trascendental, sino entre analítica y dialéctica.



THE QUESTION OF TRUTH IN KANT'S TRANSCENDENTAL LOGIC

ABSTRACT: In the third section of the "Introduction" to transcendental logic, Kant dedicates a couple of paragraphs to the subject of truth (KrV B82-83). Based on this passage, Kant's commentators have justified various and sometimes contradictory interpretations of the Kantian notion of truth. However, few have analyzed the passage in its own context, that is, as part of the strategy to introduce the idea of transcendental logic. In this work, I intend to take a position in this regard. I will try to show that this passage does not subscribe to the distinction between general and transcendental logic, but between analytic and dialectic logic.

PALABRAS CLAVE: Lógica de la verdad, lógica general, analítica trascendental, dialéctica trascendental, Gerold Prauss.

KEY WORDS: Logic of truth, general logic, transcendental analytic, transcendental dialectic, Gerold Prauss.

^{*} Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

38

RECEPCIÓN: 31 de mayo de 2017.

APROBACIÓN: 10 de noviembre de 2017.

LA PREGUNTA POR LA VERDAD EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL DE KANT

Introducción

Con su privilegiado lugar entre los conceptos filosóficos, la noción de "verdad" no es un tema al que Kant dedique una exposición sistemática en sus obras principales, a pesar de las consecuencias que su giro copernicano ha de tener necesariamente en la comprensión de dicho término. Son pocas las veces en que esta noción es abordada directamente, y la mayoría de estos acercamientos tienen lugar en sus lecciones de lógica, que seguían el orden de los manuales de la época. La excepción más importante es un pasaje de la "Introducción a la lógica trascendental" en la *Crítica de la razón pura*:

La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner en aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en un miserable dialexe, o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, por tanto, la vanidad de todo su arte, es esta: ¿Qué es la verdad? La definición nominal de verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.

Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es en sí absurda y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también

la desventaja —además de la vergüenza de quien la plantea— de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas y a dar el irrisorio espectáculo de que uno (como decían los antiguos) ordeña al chivo y el otro sostiene debajo un colador.¹

Este breve pasaje es el único lugar de la primera *Crítica* —y uno de los pocos de toda la obra publicada por Kant— en que se pregunta directamente por la noción de verdad. Es, por lo mismo, el fragmento que más ha llamado la atención de los intérpretes, el más citado y comentado a propósito del tema. Ha servido para fundamentar las más variadas y a veces contradictorias interpretaciones: hay quienes han argumentado que con él Kant cierra filas con los que sostienen una teoría de la verdad como correspondencia² y quienes han visto en este mismo pasaje una prueba de que Kant rechaza dicha convicción.³ Hay quienes interpretan que Kant pretende encontrar una definición de verdad y quienes sostienen que su búsqueda es de carácter criteriológico.⁴ Esta diversidad de interpretaciones puede deberse, en parte, a la generalizada falta de un análisis de la función específica del pasaje en su contexto. Una notable excepción es Gerold Prauss, cuya postura es seguida de cerca por otros intérpretes destacados, como Esterhuyse y Hofmeister.

40

¹ KrV A57-58/B82-83. Se cita la *Crítica de la razón pura*, como es convencional, según la primera (A) y segunda (B) edición, siguiendo la traducción de Mario Caimi: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2009, México, Fondo de Cultura Económica. El resto del corpus kantiano se cita siguiendo la edición de la Academia (AA), indicando abreviación, volumen y página.

²Entre otros: Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1979, Tubinga, Niemeyer, p. 215; Reinhard Hiltscher, Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, 1988, Bonn, Bouvier Verlag; Otfried Höffe, Kant's Critique of pure reason. The foundation of modern philosophy, 2010, Dordrecht-Londres, Springer, p. 185; Susan Neiman, The unity of reason. Rereading Kant, 1994, Oxford, Oxford University Press, pp. 6-7; Lori J. Underwood, Kant's correspondence theory of truth, 2003, Nueva York, Peter Lang.

³Por ejemplo, Ralph C.S. Walker, "Empirical realism and transcendental anti-realism II", *Proceedings of the aristotelian society*, supplementary volumes 57, 1983, p. 160; W. P. Esterhuyse, "From Plato to Kant: The problem of truth", *Proceedings of the third international Kant congress*, 1972, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 284-286; Heimo E.M. Hofmeister, "The problem of truth in the 'Critique of pure reason", *Proceedings of the third international Kant congress*, 1972, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 316-317.

⁴Véase Timothy Rosenkoetter, "Truth criteria and the very project of a transcendental logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91 (2009), pp. 193-236; A. Vanzo, "Kant on the nominal definition of truth", *Kant-Studien*, 101 (2010), pp. 147-166.

Así pues, no es objeto de este trabajo dilucidar la noción kantiana de verdad: no me propongo aquí hacer un estudio exhaustivo de las diversas instancias en que el término aparece en la obra de Kant ni dilucidar qué teoría de la verdad subyace al pensamiento de Kant.⁵ El objeto de este trabajo es, más bien, responder a la pregunta: ¿por qué resulta relevante el tema de la verdad en el marco introductorio de la lógica trascendental?

Para contestar, el presente trabajo se divide en tres partes. En la primera se expone brevemente la "Introducción" a la lógica trascendental (*KrV* A50-64/B74-88), capítulo en el que se enmarca el pasaje que se analiza. En segundo lugar, se expone y critica la interpretación de Prauss, que sostiene que el pasaje tiene por objeto distinguir entre lógica general y lógica trascendental. En tercer lugar, se defiende que el pasaje tiene como objetivo, más bien, aclarar la distinción entre analítica y dialéctica

El lugar de la pregunta por la verdad

Para hacernos una idea precisa del contexto en el que está planteado el tema, conviene hacer una breve exposición de la introducción referida, titulada "Idea de una lógica trascendental". Este pasaje está dividido en cuatro subtítulos: 1) De la lógica general, 2) De la lógica trascendental, 3) De la división de la lógica general en analítica y dialéctica, y 4) De la división de la lógica trascendental en analítica trascendental y dialéctica trascendental.

El primer apartado está dedicado a la clarificación del término "lógica general".⁶ Para explicar el término, Kant recurre a una serie de divisiones y contrastes. En primer lugar, distingue entre las dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad, que es la facultad de recibir representaciones y por las que se nos dan los objetos; y el entendimiento, que es la facultad de conocer a través de conceptos y por la cual pensamos

⁵Estos objetivos han sido llevados a cabo en Stéfano Straulino Torre, "La noción kantiana de verdad trascendental", *Revista de Estudios kantianos*, 2016, vol. 1, núm. 2, pp. 126-145.
⁶KrV A50-55/B74-79.

al objeto. Cada una de estas fuentes requiere su propio estudio: a la estética le corresponde el estudio de la sensibilidad; a la lógica, el estudio del entendimiento. Ahora bien, la lógica puede ser general o particular, y la lógica general puede ser pura o aplicada. La lógica del uso particular del entendimiento se refiere a las reglas para pensar correctamente una clase concreta de objetos, mientras que la lógica general indica las reglas absolutamente necesarias del pensar sin tener en cuenta las diferencias de los objetos y sin las que es imposible uso alguno del entendimiento. Esta lógica general es pura cuando hace abstracción de las condiciones empíricas en las que se hace uso del entendimiento, y aplicada cuando ofrece reglas para el uso del entendimiento en condiciones empíricas subjetivas, como el influjo de los sentidos, la imaginación, la memoria, la costumbre o las inclinaciones. De las dos, solo la primera es ciencia en sentido propio.⁷

A partir de esta descripción, Kant identifica la "lógica particular" como el *órganon* de tal o cual ciencia particular, y la "lógica general aplicada" como un *catártico*, en tanto que su función consiste en prevenir los errores causados por razones externas a las meras reglas del entendimiento. La "lógica general pura" —que es la que Kant considera estrictamente lógica— es descrita como el *canon* del entendimiento.⁸ Dado su aspecto general, hace abstracción de todo contenido del entendimiento y de la diversidad de sus objetos, y como es pura, no posee ningún principio empírico. Por lo primero, es una ciencia formal; por lo segundo, es dada *a priori*.

⁷La introducción de su lógica trascendental no es la única innovación kantiana en el marco de la lógica tradicional de su época (la wolffiana). Por ejemplo, al delimitar la lógica a lo estrictamente puro, Kant la distingue de la psicología, lo que supone una importante diferencia con la idea de lógica de corte wolffiano. *Cfr*. María Jesús Vázquez Lobeiras, *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, 1998, Fráncfort del Meno, Peter Lang, p. 84.

⁸ Kant entiende por "órganon" un conjunto de preceptos que permiten ampliar el conocimiento, es decir, que permiten generar metódicamente nuevo conocimiento. Por "canon", en cambio, entiende las reglas de uso que aseguran la corrección del pensamiento, sin permitir su extensión. "Catárticos" serían los preceptos que permiten corregir y prevenir los errores provenientes de factores extrínsecos

En el segundo apartado Kant introduce propiamente la idea de una lógica trascendental.⁹ Para esto, se vale de una referencia a la estética trascendental y de la comparación con la lógica general, recién expuesta. 10 Señala que en la estética trascendental se mostró la posibilidad de intuiciones tanto empíricas como puras, 11 y pregunta si no sería acaso posible encontrar una distinción análoga en el objeto del entendimiento, y con ello, un estudio que se ocupara del pensamiento puro de los objetos. Pero

tal estudio —y aquí contrasta con la lógica general— no haría abstracción de todo contenido del conocimiento, sino solo de todos los conocimientos de contenido empírico. De este modo, a diferencia de la lógica general, sí se ocuparía de la referencia al objeto, pero —también a diferencia de aquella lógica— solo de aquel conocimiento que contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto. A este estudio corresponde el título de "lógica trascendental": "lógica", por ser una ciencia de las reglas del pensamiento; y "trascendental", por la determinación de su objeto: el origen, amplitud y validez objetiva de aquellos

conocimientos por los que pensamos objetos plenamente a priori.

⁹ "De la lógica trascendental", KrV A55-57/B79-82.

¹⁰ Se pueden identificar en la introducción tres razones de comparación entre la lógica general y la trascendental: forma (Form), origen (Ursprung) y generalidad (Allgemeinheit). Desde el punto de vista de la forma, la lógica general abstrae de todo contenido; la trascendental, en cambio, solo del contenido empírico. Respecto del origen, la lógica trascendental busca elucidar el origen del conocimiento, mientras que tal pregunta cae fuera del ámbito de la lógica general. En cuanto a la generalidad, la lógica general parece tener un marco de aplicación universal, mientras que la lógica trascendental solo se ocupa del pensamiento puro -y no del empírico— de objetos. Véase Vázquez Lobeiras, op. cit., p. 85. Respecto al último punto, sin embargo, se discute en la actualidad —en contra de la caracterización de la lógica trascendental como una lógica particular— sobre si la lógica general puede en efecto considerarse "más general" que la trascendental, o bien, si sus dominios son distintos por referirse a usos distintos del entendimiento o si son igualmente universales. Al respecto: *ibid.*, pp. 112-125, 216-217; María Jesús Vázquez Lobeiras, "Kann man Kants transzendentale Logik 'besondere Logik' nennen?", en Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher (comps.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, 2001, Berlín, Walter de Gruyter, vol. 5, pp. 106-113; Clinton Tolley, "The generality of Kant's transcendental logic", Journal of the History of Philosophy 50 (2012), pp. 417-46; Johannes Theodoor Zinkstok, "Kant's anatomy of logic. Method and logic in the critical philosophy", tesis doctoral, 2013, Rijksuniversiteit Groningen, pp. 185-200.

¹¹Especialmente en KrV A23/B38 y A30/B46.

El tercer apartado¹² comienza con el fragmento sobre la verdad que nos ocupa en este escrito. Tras presentar la definición nominal de verdad, Kant niega la posibilidad de un criterio universal y suficiente de verdad, y ofrece la corrección lógica como criterio universal y formal de verdad (pero no suficiente y material). Solo después de esto afronta el tema indicado en el título de esta sección: señala la división del proceder de la lógica general en analítica y dialéctica. En su proceder analítico, la lógica general descompone y expone como principios los elementos de la labor formal del entendimiento y la razón. En pocas palabras, la analítica presenta las leyes de la corrección formal del conocimiento. Sin embargo, como ya hemos visto, la mera corrección formal no basta para determinar la verdad material del conocimiento. La dialéctica, por otra parte, es el proceder que intenta, mediante las puras leyes formales de la lógica, determinar esa verdad material. Esto es, la dialéctica es la pretensión injustificada de utilizar la lógica general como *órganon*, en lugar de como simple *canon*, y constituye, por tanto, un uso abusivo del entendimiento y la razón: es, en palabras de Kant, "una lógica de la apariencia". ¹³ Mediante esta distinción entre analítica y dialéctica, Kant subraya que la lógica general, por su propia naturaleza, no puede suministrar información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino solo sobre la concordancia del conocimiento con el entendimiento. Dado que la dialéctica en este sentido no es, por tanto, un uso legítimo de la lógica, Kant asigna este nombre, más bien, a la lógica en tanto que actúe como crítica de la apariencia dialéctica.

En la última sección,¹⁴ Kant ensaya, como con la lógica general, una división de su nueva lógica trascendental. En la lógica trascendental se estudia la parte del pensamiento que procede del entendimiento mismo, esto es, haciendo abstracción de todo pensamiento de origen empírico. En su proceder analítico trata de aquellos elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales es imposible pensar objeto alguno. En este sentido, subraya Kant, la analítica trascen-

¹² "De la división de la lógica general en analítica y dialéctica", *KrV* A57-62/B82-86.

¹³ KrV A61/B86.

¹⁴ "De la división de la lógica trascendental en analítica trascendental y dialéctica trascendental", *KrV* A62-63/B87-88.

dental constituye una "lógica de la verdad": ¹⁵ ningún conocimiento puede ser verdadero si contradice las leyes de esta lógica trascendental. Pero igualmente subraya que el conocimiento puro tiene como condición que se den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse. Sin intuiciones, el pensamiento no puede aplicarse a objeto alguno y queda vacío. Sin embargo, de modo análogo a lo que ocurre con la lógica general, existe la tentación de servirse de los conocimientos propios de esta lógica como *órganon*, haciendo uso material de ellos, sin recurrir a la experiencia, para generar nuevos conocimientos. Este uso genera, pues, también una apariencia dialéctica, y la dialéctica trascendental habrá de ocuparse de hacer la crítica respectiva.

En resumidas cuentas, la "Introducción a la lógica trascendental" sigue una estrategia bastante clara: expone primero el concepto y método de la lógica general, y después, en contraste, explica el concepto v método de la lógica trascendental. La pregunta que nos preocupa es, entonces: ¿qué papel tiene la pregunta por la verdad en la exposición del concepto de la lógica trascendental? Lo primero que cabe notar es que el fragmento sobre la verdad se encuentra en uno de los pasajes dedicados a la lógica general. Y, en concreto, cumple la función de establecer las razones por las que no cabe esperar un uso dialéctico legítimo de tal lógica: la determinación de la verdad requiere la determinación del contenido material del conocimiento. Sin embargo, la lógica general no puede, por su propia naturaleza, ocuparse de tal determinación. Según explica Kant en este apartado, cualquier criterio universal de verdad ha de abstraer las diferencias entre los objetos para ser, precisamente, universal. Pero la verdad concierne precisamente a la referencia con los objetos particulares. Por esta razón, no se puede tener un criterio de verdad universal y, a la vez, material.¹⁶ En otras palabras: el aspecto material de la verdad es el factor restrictivo del alcance legítimo de la lógica general. Dado que la lógica general hace abstracción de la materia del conocimiento, y atiende solo a su forma, no es suficiente para determinar suficientemente la verdad del conocimiento. Sus reglas nos

¹⁵ KrV A62/B87.

¹⁶KrV A58-59/B83.

permiten establecer las reglas generales de corrección del conocimiento, pero no bastan para aseverar su verdad. Esto es lo que cabe decir al hacer sentido del problema en su lugar exacto: el subtítulo "De la división de la lógica general en analítica y dialéctica".

Sin embargo, el papel que desempeña la verdad en estos pasajes trasciende este subtítulo. Como dijimos, la estrategia de Kant consiste en comparar y distinguir lógica general y lógica trascendental. No debe sorprender, por tanto, que aunque Kant no proponga el tema de la verdad de manera igualmente explícita en el subtítulo siguiente, cumpla una función similar al distinguir entre analítica trascendental y dialéctica trascendental. 17 En efecto: Kant no vuelve a insistir en el carácter problemático de la determinación de la verdad, pero es claro que tiene esto en mente al decir que el entendimiento, en su uso puro, "corre peligro de hacer, mediante sofisterías vacías, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, juzgando indistintamente acerca objetos que no nos son dados, y que quizá no puedan sernos dados de ninguna manera". 18 La lógica trascendental corre el mismo peligro que la lógica general de caer en la tentación de hacer un uso dialéctico de sus principios. Y la razón por la que tal uso es ilegítimo es la misma: la determinación del contenido material del conocimiento requiere algo más que la aportación del entendimiento solo. Es significativo que el contraste entre "uso material" y "principios meramente formales del entendimiento" sea idéntico en lo concerniente tanto a la lógica general como a la trascendental. Según lo expuesto hasta aquí, resulta claro que, al menos en una primera lectura, el papel que representa el problema de la verdad en la "Introducción a la lógica trascendental" radica en su importancia para distinguir el proceder legítimo e ilegítimo del entendimiento, ya sea en su uso lógico formal (lógica general) o en su uso trascendental (lógica trascendental).

¹⁷Esto, sin embargo, no suele ser puesto de relieve por los intérpretes que se ocupan del problema de la verdad. La única excepción que he encontrado es la de Thomas J. Nenon, *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, 1986, Friburgo, Alber, p. 41.

¹⁸ KrV A63/B88. Las cursivas son mías.

Verdad, lógica general y lógica trascendental

Según lo dicho en el apartado anterior, la exposición sobre la verdad en la "Introducción a la lógica trascendental" cumple con la función de distinguir entre el uso legítimo y el ilegítimo de la lógica y, con ello, entre analítica y dialéctica —tanto en la lógica general como en la trascendental—. Sin embargo, una tradición respetable, encabezada por Gerold Prauss, ha interpretado este pasaje como un fragmento dedicado a distinguir entre la lógica general y la lógica trascendental. ¹⁹ Según esta lectura, al señalar Kant las limitaciones de la lógica general para dar cuenta de la verdad en términos generales, en realidad subraya la necesidad de encontrar una disciplina que sea capaz de superar tales limitaciones.

Si se concede que la verdad consiste en la adecuación del conocimiento con su objeto, pero a la vez se entiende que la lógica, en tanto que ciencia concerniente a la mera forma, debe prescindir de todo contenido, encontramos que es imposible dar de inicio una respuesta en la lógica a la pregunta por la verdad. Puesto así, es irremediable que los lógicos caigan en un dialelo irresoluble al intentar dar respuesta a la pregunta por la verdad, ya que la lógica general hace abstracción justamente de aquello que es el fundamento de la verdad: la relación con el objeto. Por ello es imposible —y absurdo— intentar dar una respuesta a la pregunta por la verdad desde el ámbito de la lógica general. Para procurar dar una respuesta con sentido a esta pregunta, es preciso formular una nueva ciencia en la que se tenga en cuenta esa relación.

En este punto adquiriría sentido que el problema de la verdad salga a la luz en la introducción a la lógica trascendental: Kant descubre en la lógica trascendental el marco adecuado para esta investigación. Antes del descubrimiento de esta lógica, el lógico formal no está en posición de hacer tal distinción. Si bien la pregunta por la verdad no es absurda

¹⁹ Entre otros: Gerold Prauss, "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", *Kant-Studien* 60 (1969),
pp. 166-182; Esterhuyse, *op. cit.*, pp. 284-285; Hofmeister, *op. cit.*, p. 318; Rosenkoetter, *op.cit.*,
p. 195. Se puede encontrar una recapitulación sucinta de la discusión en torno al problema de la verdad como motivo para la distinción entre lógica general y lógica trascendental en Vázquez Lobeiras, *Die Logik und ihr Spiegelbild*, pp. 54-58.

en sí misma, en la filosofía prekantiana no habría más remedio que cometer un sofisma o mostrar la propia ignorancia, puesto que, señala Prauss, "antes del establecimiento de la filosofía trascendental no había un marco adecuado en el que la pregunta pudiera ser planteada". ²⁰ Solo tras el descubrimiento de la lógica trascendental se podría señalar a quién le corresponde realmente tal pregunta. De este modo, como concluye Esterhuyse, "la distinción entre la lógica formal y la trascendental se revela a sí misma en última instancia a la luz del problema de la verdad". ²¹

Esta lectura se hace especialmente convincente si se considera que Kant distinguió, en efecto, entre ambas lógicas señalando que, mientras la lógica general abstrae "de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia de él al objeto", la lógica trascendental "no haría abstracción de todo contenido de conocimiento, [...] excluiría [solo] todos aquellos conocimientos cuyo contenido fuera empírico". ²² Si la lógica trascendental es capaz de dar cuenta de la relación con el objeto, no hay nada más natural, entonces, que suponer que con ella se superarán las dificultades propias de la lógica general para tratar el tema de la verdad. Aunado a esto, Kant señala —como insisten quienes defienden esta lectura— que la lógica trascendental constituye una "lógica de la verdad". ²³

Presentar la idea de una nueva lógica trascendental es, desde luego, el objetivo central de la "Introducción a la lógica trascendental". Sin embargo, esto no significa que la tarea del fragmento sobre la verdad, en concreto, sea —como pretende la interpretación recién reseñada—un pasaje dedicado a distinguirla de la lógica general.²⁴ Además de

²⁰ Prauss, op. cit., p. 173.

²¹Esterhuyse, op. cit., p. 285.

²² KrV A55-56/B79-80.

²³ KrV A63/B87. Cfr. Prauss, op. cit., p. 179; Esterhuyse, op. cit., p. 285; Hofmeister, op. cit., p. 318.

²⁴Una respuesta temprana a la posición de Prauss se puede encontrar en Hans Wagner, "Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft A 57-64/B 82-88", *Kant-Studien* 68 (1977), pp. 71-76. El principal objetivo del texto de Wagner es mostrar el error en que incurre Prauss al sobreestimar el papel de la lógica trascendental y subestimar el de la lógica general en el planteamiento del problema

las incongruencias textuales de esta lectura, como intentaré mostrar líneas abajo, tal interpretación presenta un grave error de fondo que puede implicar una interpretación errada de la lógica trascendental. En efecto: el pasaje en cuestión subraya la abstracción que hace la lógica general del contenido del conocimiento y la consiguiente imposibilidad de proveer un criterio positivo de verdad. Tras ello se señala, además, el error en que incurre la lógica general si pretende, a pesar de todo, determinar la verdad mediante principios meramente formales del entendimiento. 25 Si se quiere —como sucede en la lectura de Prauss— que la nota distintiva entre la lógica general y la trascendental sea la insuficiencia de la primera para lidiar con el tema de la verdad, se debe suponer, entonces, que la segunda estará en condiciones de ocuparse de aquellos problemas que, en el contexto de la primera, resultan irresolubles. Así, parecería tarea de la lógica trascendental proveer las condiciones necesarias para la determinación de la verdad y ofrecer un criterio suficiente. 26 Sin embargo, esto contradice rotundamente las expectativas que Kant suscita sobre su nueva lógica apenas unos párrafos después.²⁷

de la verdad; y señalar que la lectura de Prauss implica una radicalización de la distinción entre ambas lógicas, contraria a la simetría que encuentra Kant entre ellas.

²⁵ Cfr. KrV A60-61/B85.

²⁶ Aunque Prauss no llega a estas conclusiones —e incluso sostiene que la lógica trascendental no basta para evaluar la verdad de un juicio—, la interpretación que sostiene apunta claramente a ello. Esterhuyse y Hofineister, siguiendo a Prauss, sí parecen, en cambio, sostener tales tesis. Así, por ejemplo, Esterhuyse sostiene que "Kant [...] formuló el problema de la verdad en términos del criterio de la verdad. Este criterio debe ser válido para 'allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände'. La respuesta a esta pregunta está dada por la lógica trascendental, que trata con las condiciones para todo conocimiento universal y necesario". Esterhuyse, *op. cit.*, p. 286; *Cfr.* Prauss, *op. cit.*, pp. 181-182; Hofmeister, *op. cit.*, pp. 318-320.

²⁷Como explica Nenon, puede resultar tentador pensar que la lógica trascendental ofrece una respuesta al problema que surge al intentar buscar un criterio universal y suficiente de verdad. Si la lógica trascendental no abstrae de todo contenido, cabría suponer que no se enfrenta entonces al problema que tiene la lógica general, que no puede dar un criterio de verdad pues hace abstracción justamente del objeto. Sin embargo, dado que la determinación positiva de la verdad del conocimiento viene dado por el elemento material que suple la experiencia, y dado que la lógica trascendental también prescinde de este contenido material (empírico), el problema del criterio persiste en la lógica trascendental. *Cfr.* Nenon, *op. cit.*, pp. 55-56.

Para esclarecer este asunto, vale la pena hacer las siguientes observaciones acerca de uno de los pasajes clave de la interpretación de Prauss sobre este problema:²⁸

La parte de la lógica trascendental que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento, y los principios sin los cuales no puede, en general, ser pensado objeto alguno, es la analítica trascendental, y es a la vez, una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto y, por tanto, toda verdad.²⁹

A primera vista, este pasaje parece respaldar la tesis de que la nota distintiva de la lógica trascendental (en contraste con la lógica general) es hacerse cargo del problema de la verdad.³⁰ En efecto, al hablar sobre la lógica general, Kant presenta la cuestión de la verdad como un problema irresoluble para ella. Y aquí, en cambio, ofrece el título de "lógica de la verdad" a la analítica trascendental, puesto que da cuenta, justamente, de la relación con el objeto. Lo que se oponga a esta "lógica de la verdad" pierde toda verdad. Sin embargo, Kant hace la misma advertencia respecto de la lógica general:

Pero en lo que concierne al conocimiento según la mera forma (dejando de lado todo contenido) está igualmente claro que una lógica, en la medida en que expone las reglas universales y necesarias del entendimiento, debe

²⁸ Especialmente en Prauss, *op. cit.*, pp. 179 y ss. Sin embargo, en estas páginas Prauss expone también una tesis —no fundada necesariamente en esta interpretación—, según la cual la noción de verdad que es objeto de la lógica trascendental no es una verdad opuesta a la falsedad, sino a la ilusión.

²⁹ KrV A62/B87.

³⁰Es delicado, sin embargo, oponerse rotundamente a esta tesis. Sin poder detenerme ahora en esto, creo que hay buenas razones para sostener que la lógica trascendental ofrece, en efecto, una respuesta a la pregunta por la verdad. Sin embargo, la pregunta a la que responde es, según mi lectura, "¿cómo es posible la verdad?". El problema de la interpretación de Prauss y quienes le siguen es que si se toma el pasaje sobre la verdad de A57-58/B82 como una clave para entender la lógica trascendental *en contraste con la lógica general*, la pregunta por la verdad parece ser la pregunta por la determinación del contenido veritativo del conocimiento y, en concreto, por un criterio de verdad.

presentar en esas mismas reglas criterios de la verdad. Pues lo que las contradice a estas es falso, porque el entendimiento se opone allí a sus reglas universales del pensar, y por tanto, a sí mismo.³¹

Es verdad que la lógica general prescinde de todo contenido, pero aun así sus leyes son necesarias para la posibilidad de la verdad. De modo idéntico a lo que acontece con la lógica trascendental, ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella sin perder toda verdad. Cualquier pretendido conocimiento que se oponga a la lógica trascendental perderá todo contenido. Pero cualquier pretendido conocimiento que no cumpla las exigencias de la lógica general no puede aspirar siquiera a ser inteligible. De modo similar, las limitaciones de la lógica general para determinar positivamente la verdad³² se reflejan también en la lógica trascendental: antes siquiera de asignar el nombre de "lógica de la verdad" a la analítica trascendental, previene que "el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que se nos den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse".³³ Y después recalca:

Pero como es muy atractivo y seductor servirse de estos conocimientos puros del entendimiento y de estos principios por sí solos, y aun más allá de los límites de la experiencia —que es, sin embargo, la única que nos puede suministrar la materia (objetos) a la que pueden ser aplicados aquellos conceptos puros del entendimiento. [...S]e hace un uso indebido de [la analítica trascendental] cuando se la hace valer como el órganon de uso universal e ilimitado, y con el solo entendimiento puro se osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente acerca de objetos en general.³⁴

Del mismo modo que la lógica general hace abstracción de todo contenido del conocimiento, la lógica trascendental, a pesar de conservar cierto contenido del conocimiento, hace abstracción del contenido

³¹ KrV A59/B83-84.

 $^{^{32}}$ "Sin embargo, tales criterios afectan solo a la forma de la verdad, esto es, del pensamiento en general, y son, en este sentido, perfectamente correctos, pero no suficientes." KrVA59/B84.

³³ KrV A62/B87.

³⁴ KrV A63/B87-88.

52

STÉFANO STRAULINO TORRE

empírico, esto es, de su referencia a la intuición.³⁵ Sin embargo, independientemente de la intuición, el entendimiento no tiene uso posible, por lo que la lógica trascendental no es capaz tampoco de operar como un criterio de verdad universal y suficiente. En última instancia, la lógica trascendental también carece de los elementos necesarios para determinar el contenido veritativo del conocimiento en general.³⁶

Pero, si esto es así, ¿por qué le da el nombre de "lógica de la verdad"? La respuesta, como veremos a continuación, adquiere sentido al tener en cuenta el contexto general de los dos últimos apartados de la "Introducción a la lógica trascendental".

Verdad, analítica y dialéctica

Como dijimos, los pasajes referidos se encuentran en las secciones tituladas "De la división de la lógica general en analítica y dialéctica" y "De la división de la lógica trascendental en analítica trascendental y dialéctica trascendental". Como estos títulos dejan claro, el objetivo central de los correspondientes pasajes es distinguir entre analítica y dialéctica. Ya sea en la lógica general o en la trascendental, la analítica consiste en la descomposición y exposición de los elementos formales del entendimiento (y de la razón, en el caso de la lógica general). La dialéctica, por su parte, es el empleo —ilegítimo— de las leyes de la lógica para la producción efectiva de conocimientos.³⁷ Como hemos visto, para la determinación de la verdad de un conocimiento es necesario un aspecto formal y uno material. Pero tanto la lógica general como la lógica trascendental son incapaces de dar cuenta de la determinación material del conocimiento, pues esta corresponde a la sensibilidad, y la lógica, por definición, se ocupa del entendimiento, haciendo abstracción de la sensibilidad.³⁸ Tanto en la dialéctica (general) como en la dialéctica

³⁵ Cfr. KrV A57/B81 y A63/B87-88.

³⁶Véase, al respecto, Gudrun Schulz, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, 1993, Leiden, E.J. Brill, pp. 129-130; Wagner, *op. cit.*, p. 74.

³⁷ KrV A60-61/B84-85, Cfr. A62-63/B87-88.

³⁸ KrV A52/B76, A55/B80, A57/B81.

trascendental se pretende extender el conocimiento mediante las meras leves lógicas, haciendo caso omiso de las limitaciones que impone su necesaria vinculación a la intuición.

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

Por esto es necesario subrayar que Kant no asigna el nombre de "lógica de la verdad" a la lógica trascendental, sino solo en tanto que analítica. Por ello, como se ha intentado mostrar en el parágrafo anterior, es un error suponer que la lógica trascendental es una "lógica de la verdad" en contraste con la lógica general. Más bien, la "analítica trascendental" es una lógica de la verdad en contraste con la lógica de la apariencia (Logik des Scheins)³⁹ que constituye el uso dialéctico de la misma. Es un error, de hecho, suponer que la distinción entre lógica de la apariencia y de la verdad le corresponda únicamente a la lógica trascendental. Al contrario, no debe sorprender que en sus lecciones de lógica Kant afirme, refiriéndose a la lógica general, que la lógica "no basta para un órganon, no tiene objetos. Cuando no obstante es mal usada como órganon, se le llama dialéctica. [...] En caso de que solo sirva para enjuiciar, se llama analítica o lógica de la verdad. Por el contrario, la dialéctica es solo una lógica de la ilusión.40

De este modo, encontramos que tanto a la lógica general como a la lógica trascendental les corresponde una distinción entre "lógica de la verdad" y "lógica de la ilusión", según se haga uso analítico o dialéctico de sus leyes. Con el pasaje dedicado a la verdad, Kant no pretende distinguir entre lógica general y lógica trascendental, sino entre analítica y dialéctica en ambas lógicas; distinción que hace justicia al hecho de que tal pasaje se encuentre justo bajo el título "De la división de la lógica general en analítica y dialéctica". Como señalábamos, la crítica que hace Kant al uso dialéctico de la lógica se basa en el mismo argumento para ambas lógicas: es ilegítimo hacer uso material de los principios meramente formales del entendimiento.⁴¹ Lo que Kant quiere

³⁹ KrV A61/B86, Pról. AA 4: p. 276 nota.

⁴⁰ V-Lo/Dohna AA 24: p. 695. Cfr. Log AA 9: p. 16. Es de destacar que, en general, los intérpretes que se han ocupado del problema de la verdad en Kant no suelen tener en cuenta este pasaje, con lo que radicalizan la distancia entre la lógica general y la trascendental, ya que consideran que solo la segunda merece el apelativo de "lógica de la verdad".

⁴¹ Para la lógica general, véase KrV A60/B85; para la transcendental, KrV A63/B88.

recalcar es que la lógica, ya sea general o trascendental, no puede constituir jamás un *órganon*, esto es, una directiva según la cual podamos obtener nuevos conocimientos, un modo de producir afirmaciones objetivas. Constituye en cambio un canon, esto es, una disciplina para el uso legítimo de sus leyes, la determinación de sus límites, y con ello, la prevención del error.⁴²

En este sentido, de modo similar a las leyes de la lógica general, la lógica trascendental también constituye una *conditio sine qua non* de la verdad.⁴³ Por eso, como Kant apunta, ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella sin perder toda verdad.⁴⁴ Pero no significa que, por sí sola, la lógica trascendental pueda dar cuenta de la verdad en general en sentido positivo. La lógica trascendental establece una serie de condiciones indispensables para la verdad de cualquier conocimiento, pero no establece condiciones suficientes y universales para determinarla.⁴⁵

Hasta aquí he intentado mostrar que la función que cumple la discusión del problema de la verdad en *KrV* A57-60/B82-84 es la de distinguir entre el uso analítico y el uso dialéctico de la lógica, y con ello establecer claramente los límites de su uso legítimo. Aunque esta exposición se encuentre en el contexto de la descripción de la lógica general, la distinción entre analítica trascendental y dialéctica trascendental se forja según las mismas consideraciones. He insistido con particular énfasis en el error que constituye leer este pasaje como una clave para la distinción entre la lógica general y la lógica trascendental por una razón concreta: los problemas que este pasaje describe como irresolubles dentro de la lógica general también lo serán en el marco de la lógica trascendental; en concreto, la imposibilidad de encontrar un criterio

 $^{^{42}\}it{Cfr}.$ KrV A61/B85, A63/B88, A795-797/B823-825, \it{Log} AA 9: p. 13, V-Lo/Dohna AA 24: p. 695.

⁴³ De este modo, Schulz indica que todas las leyes generales del entendimiento, sean de la lógica general o de la lógica trascendental, son solo condiciones necesarias, pero no criterios suficientes de verdad. *Cfr.* Schulz, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁴KrV A62/B87.

⁴⁵ Véase, al respecto, Wagner, *op. cit.*, p. 74; Nenon, *op. cit.*, pp. 55-56. Sin embargo, que no ofrezca un criterio para la determinación de la verdad de todo conocimiento, no significa que no dé un criterio suficiente para *algún* conocimiento.

universal y suficiente de verdad. Este problema, que podría parecer exclusivo de la lógica general por la abstracción que hace de todo contenido, es en realidad un problema intrínseco a la petición de un criterio universal. Cuando se pide un criterio universal, sea en el marco de la lógica general o en el marco de cualquier otra investigación, se ha de hacer abstracción de las diferencias entre los objetos, diferencias que conciernen a la determinación de la verdad. Estas aclaraciones no son en modo alguno sutilezas triviales: ignorar que el problema del criterio suficiente y universal trasciende las fronteras de la lógica general puede conllevar una lectura viciada de la lógica trascendental, al exigirle criterios que tampoco está en posición de dar.

Pero es necesario matizar cuidadosamente las afirmaciones hechas hasta ahora. Que el pasaje en cuestión no esté enmarcado en la estrategia kantiana para la distinción de lógica general y trascendental no implica que el problema de la verdad, en general, no tenga una parte esencial en esta distinción. De hecho, que el problema de la verdad es fundamental para distinguir ambas lógicas es un aliciente para (mal) leer el pasaje que nos ha ocupado en esta clave. Pero una vez inserto en su marco adecuado, aporta elementos interpretativos para trazar la distinción entre ambas lógicas. En pocas palabras, la lógica trascendental, aunque no puede tampoco solucionar el problema de la verdad si lo abordamos desde una perspectiva criteriológica, sí se ocupa, en cambio, de la pregunta por la posibilidad de la verdad. No cabe ofrecer aquí una explicación y defensa de esta tesis, pero, a modo de conclusión, se apunta ahora su sentido general. Si la lógica trascendental se ocupa de cierto contenido a priori del conocimiento, 46 y dicho contenido es aportado por el entendimiento y es la definición misma de objeto, ⁴⁷ entonces la lógica trascendental realmente estudia las condiciones que explican la posible correspondencia entre el conocimiento y su objeto. Es decir, se ocupa de las condiciones de posibilidad de la verdad.

⁴⁶ KrV A55-56/B79-80.

⁴⁷ KrV B128, Cfr. A290/B346.



THE SIRENS OF TITAN: POSMODERNISMO Y LA CONDICIÓN HUMANA

Diego Sheinbaum Lerner*

RESUMEN: En el artículo se delinean los alcances artísticos de *The sirens of Titan*, de Kurt Vonnegut,¹ y su capacidad para explorar los dilemas de la cultura posmoderna y de la condición humana tal como fue formulada por Hannah Arendt. Se propone que la versatilidad en el manejo de tramas, personajes, mundos posibles y del narrador le permite a Vonnegut plasmar los rasgos distintivos de la cultura estadounidense de la posguerra, al mismo tiempo que desnuda sus fundamentos filosóficos por medio del uso virtuoso de la parodia.



THE SIRENS OF TITAN: POSTMODERNISM AND THE HUMAN CONDITION

ABSTRACT: The article delineates the artistic scope of Kurt Vonnegut's *The Sirens of Titan*, and his ability to explore the dilemmas of postmodern culture and the human condition as formulated by Hannah Arendt. It suggests that the versatility in the handling of plots, characters, possible worlds and the narrator allows Vonnegut to capture the distinctive features of post-war U.S. culture, while he strips its philosophical foundations through the virtuous use of parody.

PALABRAS CLAVE: Vonnegut, posmodernismo, Arendt, parodia, era espacial.

KEY WORDS: Vonnegut, postmodernism, Arendt, parody, space age.

RECEPCIÓN: 4 de agosto de 2016. APROBACIÓN: 5 de junio de 2017.

^{*} Investigador del Centro de Poética, UNAM.

¹ The sirens of Titan, 1959, Nueva York, Dial Press Trade Paperbacks.



THE SIRENS OF TITAN: POSMODERNISMO Y LA CONDICIÓN HUMANA

No es una coincidencia que la carrera literaria de Kurt Vonnegut despegue al unísono del posmodernismo y la era espacial. Si bien su inicio profesional se remonta diez años atrás, a la serie de relatos publicados en revistas comerciales, solo con la aparición en 1959 de su segunda novela, The sirens of Titan, alcanza un virtuosismo que lo coloca entre los escritores de primera fila. Sin embargo, a diferencia de autores como John Barth y Thomas Pynchon, resulta asombroso que la escritura de Vonnegut se vuelva penetrante, fresca y vanguardista, no a través de la lectura crítica de la tradición literaria, sino como respuesta a sus experiencias personales y a las condiciones de vida en Estados Unidos. Su posmodernismo, para decirlo de otra manera, es más difícil de explicar como respuesta al agotamiento de artificios modernistas (modelo formalista) o como parte de una identificación de grupo que intenta abrirse un espacio cultural (modelo sociológico) y es más comprensible como respuesta a los cambios sociales y a las transformaciones en el conocimiento (modelo cognitivo).¹

En este sentido, quizá vale la pena resaltar tres experiencias vitales que marcan su literatura. Primera, durante su infancia Vonnegut atestiguó el duro golpe que la Gran Depresión le dio a su familia. No es extraño, por lo mismo, encontrar que sus novelas abordan el problema del trabajo,

¹Douwe Fokkema, "The semiotics of literary postmodernism", en *International post-modernism: Theory and literary practice*, 1997, Ámsterdam, J. Benjamins, p. 18.

DIEGO SHEINBAUM LERNER

el dinero y la especulación. Segunda, durante su juventud estudió ingeniería mecánica y ciencias, y después vivió en carne propia los usos que se les dieron en la Segunda Guerra Mundial. Como prisionero de guerra, sobrevivió al bombardeo aliado que destruyó Dresde. Esta experiencia yace explícitamente en el corazón de su quinta novela, *Slaughterhouse-Five*, e implícitamente en toda su obra. Por último, en su edad madura trabajó unos años como publicista de *General Electric*, donde fue parte del nuevo corporativismo que se forjó en las décadas de 1940 y 1950. Así, la cultura empresarial y el aparato administrativo encontraron también un lugar en su narrativa.²

Estas experiencias pusieron las bases para que la obra de Vonnegut, y en particular *The sirens of Titan*, explore la naciente cultura estadounidense de la posguerra, analizada muchas veces con el término de posmodernismo. En esta novela, la parodia de ciencia ficción traza las mutaciones del espacio y del tiempo, del sujeto y del cambio, descritas por Frederic Jameson como parte de la lógica del capitalismo tardío. Sus dos protagonistas sufren desterritorializaciones: Malachi pierde la memoria en Marte, naufraga y enloquece en Mercurio, es confundido con el mesías de la religión del Dios completamente indiferente en la Tierra y es desterrado a Titán. Por su parte, Rumfoord vive condenado a materializarse y desmaterializare cada 59 días en la Tierra.

Vonnegut utiliza la parodia de ciencia ficción para ir más allá de la división entre cultura de masas y alta cultura que caracterizó al modernismo y cuya indistinción marcará la estética posmoderna.³ Es una parodia, como escribió Linda Hutcheon, de doble filo.⁴ Ataca la ciencia ficción, desnudando la ridiculez de sus disparatadas tramas, y simultáneamente, despliega los elementos del género para activar motivos muy serios: sondear el agotamiento de la trascendencia, todavía importante para la poética modernista; arremeter contra el elitismo en que se

² Jerome Klinkowitz, *The Vonnegut effect*, 2011, Columbia, University of South Carolina Press, pp. 1-19.

³Andreas Huyssen, *After the great divide. Modernism, mass culture, postmodernism*, 1986, Indianápolis, Indiana University Press.

 $^{^4\}mathrm{Linda}$ Hutcheon, A poetics of postmodernism: History, theory, fiction, 1988, Nueva York, Routledge, p. 126.

empantana el proyecto moderno (el de los hombres, blancos, ricos y occidentales); transparentar las endebles ilusiones del humanismo liberal, y mostrar la bancarrota de los relatos que apuntan hacia un fin último de la humanidad.⁵

Estos rasgos emergen a lo largo de su novela, pero no son los más notorios. Su obra está mucho más cerca de las conceptualizaciones del posmodernismo literario que han hecho Douwe Fokkema y Brian McHale. Por una parte, *Sirens* tiene el sello de un existencialismo desplazado, desprovisto de la angustia y que da lugar al "anything goes", 6 y, por la otra, explora estas cuestiones no desde el encierro, sino a través de la expansión del universo, por lo que no se queda en el solipsismo modernista que tantea dilemas epistemológicos de una conciencia encarnada, sino que su poética, marcada por lo ontológico, se abre a la lógica de mundos posibles y a las nuevas formas de ser que suponen.⁷

En este sentido, me parece que la manera en que aborda la provisionalidad de nuestro mundo —la manera en que se disuelve y se crea constantemente frente a nuestros ojos— está muy cerca de reflexiones filosóficas como las de Hannah Arendt. El escritor estadounidense se pone en esta ruta, impulsado por su versatilidad narrativa y paródica. Con múltiples tramas, personajes y mundos, su literatura se expande, mientras que su genio cómico la reduce a las características esenciales. Gracias a esta destreza narrativa, atraviesa las diferentes capas del posmodernismo hasta alcanzar una altitud que abre una perspectiva casi filosófica sobre las nuevas condiciones tecnológicas, las cuales apuntan a una transformación profunda y elemental en la relación entre la humanidad y el planeta.

Esto se percibe, sobre todo, en sus personajes, que son sometidos a las maravillosas y terribles consecuencias que supone la introducción de fuerzas universales, en el sentido literal del término, en la Tierra.⁸

⁵Hans Bertens, "Introduction", *International postmodernism, op. cit.*, pp. 3-18; Jean François Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, 1990, México, Rei.

⁶Fokkema, op. cit., pp. 21-22.

⁷Brian McHale, *The Cambridge introduction to postmodernism*, 2015, Nueva York, Cambridge University Press.

⁸ Hannah Arendt, *The human condition*, 1958, Chicago, Chicago University Press.

DIEGO SHEINBAUM LERNER

Estas fuerzas liberan las condiciones que han marcado la vida del hombre durante milenos y rompen las cadenas que lo unían al trabajo, a la enfermedad, al dolor y a una vida breve, pero también le dan la oportunidad de borrar la vida del planeta. Se trata del amanecer de una nueva época; sin embargo, a diferencia de otros amaneceres, los rayos no necesariamente provienen del espacio, como lo demostraron las radiaciones de Hiroshima y Nagasaki.

La parodia es fundamental para lograr todo esto. Porque si en *Sirens* la multiplicación de artificios lleva a Vonnegut a estas alturas, la parodia le permite desprenderse de ellos y empujar los límites de la narración hasta descubrirse en una región donde la comedia y la broma bordean el dolor y el absurdo. Ahí el narrador encuentra palabras que rozan las de una filosofía primera, en la que lo metafísico, lo ontológico, lo ético, lo religioso y lo político no están separados. Es una región donde solo se formulan preguntas elementales: ¿Qué es el mundo? ¿Qué implica ser humano? ¿Es posible la justicia? ¿Existe la libertad?

Tramas desorbitadas y parodias terrenales

En cada una de sus novelas, Vonnegut nos recuerda que el negocio de la ficción, como diría Truman Capote, consiste en la mezcla de lo extraordinario y lo improbable. Estas son las palancas para alzar el caparazón de la banalidad y encontrar el sentido. Para eso, Vonnegut utiliza la ciencia ficción como unos siglos antes Cervantes utilizó los libros de caballerías. En su segunda novela, estas palancas se convierten en plataformas de despegue que mandan la banalidad y el sentido por los cielos. Los ponen a girar en torno a la Tierra.

Vonnegut inyecta el sentido de lo extraordinario en *Sirens* desde el inicio de la trama. Winston Niles Rumfoord, uno de los personajes centrales, se materializa cada 59 días en la Tierra como parte de su descomposición en el tiempo y el espacio, provocada por haber dirigido

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

⁹Stephen Koch, *Modern library writer's workshop*, 2003, Nueva York, The Modern Library, p. 80.

su nave hacia un *infundibulum cronosinclástico*. Esto le permite leer la mente de otros y ver el futuro, por lo que hace profecías que parecen improbables. Este material, de por sí alucinante, es llevado al extremo a través de artilugios melodramáticos: vuelcos del destino, hombres que descubren que su identidad es otra, malos que se vuelven buenos, cartas con revelaciones, mensajes cifrados y ejecuciones públicas.

Resulta llamativa la maestría para construir artilugios y multiplicarlos. El elenco completo es revolucionado por mecanismos melodramáticos: de ser un vendedor de artículos de cocina, Noel Constant se convierte en un especulador multimillonario; Boaz pasa de ser huérfano en la Tierra a ser general en Marte, después trunca su sadismo y se convierte en amoroso cuidador de *harmoniums*. Malachi, el más frívolo, libertino y parásito de los multimillonarios, termina en Titán como un hombre autosuficiente que limpia altares. Por último, Rumfoord, quien parece mover los hilos de estos destinos y encarnar al gran manipulador, termina por darse cuenta de que es el gran manipulado.

Junto a los vuelcos dramáticos se multiplican profecías, encuentros excepcionales, mensajes y cartas. Rumfoord predice que su esposa, Beatriz, y Malachi, el hombre más rico de Estados Unidos, van a viajar a Marte, se van a aparear, van a regresar a la Tierra y de ahí se irán a vivir a una luna de Saturno. La religión del Dios completamente indiferente predice la llegada del vagabundo del espacio, las palabras exactas que dirá y la talla del traje que le quedará a la perfección. A esto hay que agregar la manera y las condiciones en que los personajes se encuentran. Ramson Fern llega a decirle a Noel Constant, quien no lo conoce, que Noel lo va a contratar, le va a pagar dos mil dólares y van a construir un emporio.

El sentimentalismo que normalmente acompaña a los artilugios melodramáticos es reemplazado por un acento paródico que los activa y, al mismo tiempo, los vacía, dejando una estela. Así, en vez de la materialización de un simple hombre, tenemos la de un hombre y su perro (el mastín del espacio); en vez de la profecía de un matrimonio, la de un simple apareamiento; las palabras anunciadas por la profecía y proferidas por el vagabundo del espacio no están cargadas de emoción y sentido,

DIEGO SHEINBAUM LERNER

sino son las más simples y vacías. El traje que le queda a la perfección es ridículamente amarrillo y tiene un signo de interrogación.

Si Northrop Frye especulaba que el movimiento de cualquier trama imita los ritos de pasaje entre el invierno y la primavera, la muerte y la resurrección, el aislamiento y la comunión, en la novela de Vonnegut estos ciclos adquieren un ritmo frenético, como si los propios destinos humanos se hubieran acelerado con la era espacial. La disparidad entre elementos continuos está creada, no a través de un pequeño salto, sino de uno cuántico; no de un ligero desfase, sino de uno que tiene una escala planetaria. Un hombre que Malachi nunca ha visto le dice que han estado juntos en una luna de Saturno; nuestro protagonista no termina en Colono, sino exiliado a millones de años luz. El efecto hiperbólico, desarmado por la parodia, se vuelve terrenal, mundano, incluso demoniaco. Salo ha sido escogido para llevar un mensaje del distante Trafalmadore hasta la otra orilla de la galaxia; sin embargo, cuando desobedece las órdenes y lee el mensaje, descubre que solo dice "Greetings".

La veta paródica encuentra su cauce tradicional en la crítica de la trascendencia y, en especial, de la religión. A veces se trata de guiños; por ejemplo, el método de Noel Constant para amasar una fortuna consiste en utilizar la Biblia para seleccionar las empresas de las cuales va a comprar acciones. Otras veces se trata de la reescritura de pasajes bíblicos. Una de las situaciones más logradas es cuando el reverendo Denton condena el orgullo vano de los hombres y el hambre de poder que los ha llevado a construir naves para asaltar los cielos. La referencia natural es a la Torre de Babel. El genio narrativo de Vonnegut consiste no solo en encontrar la extraña analogía entre la Tierra y una nave espacial, sino en montar una serie de paralelismos que penetran hasta los más mínimos detalles.¹⁰

¹⁰"You want to fly through the space? God has already given the most wonderful space ship in all creation! Yes! Speed? You want speed? The space ship God has given you goes sixty-six thousand miles an hour —and will keep on running at that speed for all eternity, if Gods wills it. You want a space ship that will carry men in comfort? You've got it! It won't carry just a rich man and his dog or just five or just ten men. No! God is no pike! He's given you a space ship that would carry billions of men, women, and children! Yes! And they don't have to stay strapped in chairs or wear fishbowls over their head. No! Not on God's space ship. The people on God's space

Un elenco existencialista toma por asalto el cielo

El reparto de *Sirens* parece una instancia genial de la mutación que Fokkema apreció en el posmodernismo como un existencialismo desplazado: sin la angustia y el callejón del suicidio. Los personajes de Vonnegut se enfrentan a problemas existenciales como la libertad y la ausencia de sentido. La mayoría está buscando algo que complete su vida. Esperan convertirse en mensajeros de un significado que le dé sentido a su existencia. Entre ellos sobresale Malachi, consciente de que su nombre quiere decir "el mensajero fiel" hasta el extremo de que ha mandado a hacer un escudo de armas que dice "El mensajero espera". Si bien su comportamiento no parece adecuarse a este papel, en las depresiones que siguen invariablemente a sus abusos de alcohol, narcóticos y mujeres anhela solo una cosa: un mensaje lo suficientemente digno e importante para que merezca que él lo lleve entre dos puntos.¹¹

Malachi solo es la punta de lanza de un conjunto de mensajeros sin mensajes, personajes que buscan una pieza que complete el sentido, herederos galácticos de Kafka. Cuando Malachi queda en la bancarrota, su administrador, Ransom Fern, cumple su último deber, darle la carta que el padre de Malachi le pidió que le entregara en caso de que se le acabara la suerte. Antes de irse, Fern le pide un último favor: "If the letter seems to cast the vaguest light on what life might be about, I would appreciate you telephoning me at home". 12 Incluso los trafalmadorianos mandan mensajes a la máquina, Salo, para que no se desespere mientras llega la refacción de su nave. Desde Titán, Salo lee estos mensajes en la superficie de la Tierra. Se trata de grandes construcciones como Stonehenge, la Muralla China, la casa dorada de Nerón, el Kremlin y el edificio de Naciones Unidas. Estos mensajes ponen de relieve, junto a la búsqueda de sentido, la manipulación y la falta de libertad de los humanos. Vonnegut convierte el fin último de la historia de la civilización —representada por estas construcciones paradigmáticas— en la

ship can go swimming, and walk in the sunshine and play baseball and go ice skating and go for family rides in the family automobile on Sunday." *The sirens of Titan*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 83.

DIEGO SHEINBAUM LERNER

entrega de una pequeña refacción para que una máquina extraterrestre pueda arreglar su nave y llevar un mensaje al otro lado de la galaxia, cuyo contenido es solo un saludo.

Winston Niles Rumfoord es el único que parece escapar a esta situación. Winston y Malachi están orquestados como dobles contrarios. Los dos son multimillonarios estadounidenses: Winston, un aristócrata de la costa este con un sentido del honor y lo ético notable; Malachi, un especulador financiero de Hollywood, vulgar y mujeriego. Ambos tienen todo lo que uno puede pedir: dinero, belleza y talento. En este sentido, nos llevan a esa dimensión, más profunda y elemental, de la nueva relación del hombre con la Tierra. Ambos pertenecen a las primeras generaciones en la historia de la humanidad que viven como dioses, sin las cadenas de la necesidad. Malachi representa a la mayoría de los nuevos afortunados, entregados a una fiesta permanente. No es para menos: la emancipación parece total.

Sin embargo, el problema, como lo ha dicho Michel Serres, es que en nuestro mundo la necesidad, en vez de desaparecer, cambió de bando. Si la libertad y necesidad se entendían como contrarios, de pronto la necesidad aparece en el mismo campo de la libertad. El nuevo poder nos vuelve responsables de todo. Ni los dioses ni la naturaleza explican ahora las hambrunas, la falta de agua o las explosiones demográficas. Todo esto queda en nuestras manos. ¹³ Es el precio de la libertad, pero ¿quién está dispuesto a levantarse de la fiesta para preocuparse de los nuevos problemas?

Wiston Niles Rumfoord parece el tipo de hombre forjado durante generaciones para enfrentar estos nuevos retos. Winston concibe un plan para hacerle frente a la dispareja repartición de la suerte que convierte a unos pocos hombres en triunfadores (millonarios, guapos y talentosos) y a la inmensa mayoría en perdedores. Por supuesto, no se trata de un problema menor. Nunca en la historia de la humanidad han habido tan pocos ganadores y tantos perdedores hundidos en la necesidad. El talento de Vonnegut radica en juntar a estos dos hombres opuestos en

¹³Michel Serres, *Conversations on science, culture, and time*, 1995, Ann Arbor, University of Michigan Press.

condiciones excepcionales, diálogos que ocurren en el breve lapso entre materializaciones y que le permiten ir al corazón de la cuestión.

Así, a diferencia del coro existencialista, Rumfoord busca que sus acciones le den sentido a su vida. Su meta no parece muy diferente a la que inspirará a John Rawls a escribir *Una teoría de la justicia* y a formular el velo de la ignorancia como una forma de equiparar la carrera de la vida antes de que esta inicie. Pero si el objetivo de Winston es liberal y de sentido común, no así los medios que adoptará. Quizá es la sensatez de Rawls la que cae en oídos sordos y los humanos solo nos decidimos a cambiar nuestro rumbo político cuando nos enfrentamos a lo insensato. Rumfoord utiliza la guerra de Marte contra la Tierra y el remordimiento—que la acompaña como una breve resaca—para fundar la religión del Dios completamente indiferente. El rito principal de este nuevo credo consiste en que los afortunados usen obstáculos que los incapaciten:

There were women who had received by dint of dumb luck the terrific advantage of beauty. They had annihilated that unfair advantage with frumpish clothes, bad posture, chewing gum, and a ghoulish use of cosmetics [...] One old man, whose only advantage was excellent eyesight, had spoiled that eyesight by wearing his wife's spectacles [...] A dark young man, whose lithe, predaceous sex appeal could not be spoiled by bad clothe and bad manners, had handicapped himself with a wife who was nauseated by sex.¹⁴

La ironía, que tiñe a la religión del Dios completamente indiferente, desarma las buenas intenciones de Rumfoord y muestra lo descabellado de su proyecto. De esta manera, Vonnegut vacía el sueño de justicia. La libertad de acción se rebela como un espejismo. Los personajes principales son marionetas al servicio de Rumfoord. Por más que se rebelan contra su destino, acaban sucumbiendo. Rumfoord no es la excepción. En las últimas páginas descubre que fue manipulado por los trafalmadorianos. El cuestionamiento de la acción humana y de la

¹⁴ The sirens of Titan, pp. 227-228.

DIEGO SHEINBAUM LERNER

libertad alcanza su punto más alto en una nueva variación de la historia de la humanidad, que es narrada por una máquina en el registro de un cuento infantil:

Once upon a time on Trafalmadore there were creatures who weren't anything like machines. They weren't dependable. They weren't efficient. They weren't predictable. They weren't durable. And these poor creatures were obsessed by the idea that everything that existed had to have a purpose, and that some purposes were higher than others. These creatures spent most of their time trying to find out what their purpose was. And every time they found out what seem to be a purpose of themselves, the purpose seemed so low that the creatures were filled with disgust and shame.¹⁵

El planteamiento es genial, pero Vonnegut lo llevará hasta sus últimas consecuencias. Antes de seguirlo, vale la pena señalar que a lo largo de la novela el autor yuxtapone diversos registros: sermones, adivinanzas, himnos militares, cartas, recetas, leyendas, cuentos para niños, enciclopedias, canciones mnemotécnicas y libros académicos. En muchas ocasiones, como en el párrafo anterior, Vonnegut mezcla registros con tonos dispares que provocan grandes contrastes. Aquí el cuento de niños se transforma en una parábola filosófica. El cuestionamiento ataca el centro de la libertad y de la ética: la idea de que hay propósitos y que unos pueden ser más altos que otros. Al mismo tiempo, Vonnegut delinea la naturaleza humana comparándola con la eficiencia, confianza y predictibilidad de las máquinas. La relación casi ontológica de los seres humanos con los propósitos y la relación práctica con las máquinas le permiten cambiar de motores y elevar su especulación a una altura que produce vértigo:

And, rather than served such low purpose, the creatures would make a machine to serve it. This left the creatures free to serve higher purposes. But whenever they found a higher purpose, the purpose wasn't high enough. So machines were made to serve higher purpose, too.

¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

And the machines did everything so expertly that they were finally given the job of finding out what the highest purpose of the creatures could be. The machines reported in all honesty that the creatures couldn't really be said to have any purposes at all. The creatures thereupon began slaying each other because they hated purposeless things above else. And the machines finished up the job in less time than it takes to say Trafalmadore. ¹⁶

Con el final, Vonnegut regresa al registro de cuento para niños, no sin antes hacer explotar la parábola filosófica, de tal manera que a la pesadilla extrema y sanguinaria le sigue el dulce sueño infantil. Así concluye su visión apocalíptica de la evolución tecnológica como si fuera hora de apagar la luz e irse a dormir.

Mundos posibles en la era espacial

Es sintomático que, para entrar a la residencia de los Rumfoord, Malachi atraviese una pequeña puerta de Alicia en el país de las maravillas, ya que su vagabundeo por el espacio será, entre otras cosas, un viaje psicodélico por mundos paralelos, con leyes y seres particulares. También en este sentido la obra de Vonnegut es paradigmática del posmodernismo. McHale ha vinculado las referencias a Alicia con la exploración de mundos posibles que caracterizan a esta literatura. 17

Pronto, en el viaje de Malachi, los elementos extraños se tornan alucinatorios. Junto con él nos descubrimos en Marte, en medio de una ejecución pública. Unk (el nuevo nombre de Malachi) ha estado en el hospital, donde le borraron la memoria y ahora es dirigido por una antena que le colocaron en el cerebro, para que ahogue, con sus propias manos, al traidor, ante la mirada de los batallones. El condenado a muerte parece conocerlo y, antes de que lo mate, alcanza a decirle que la carta está escondida en una de las últimas barracas. Unk logra escabullirse y encuentra la carta. Descubre que él y su amigo, Stony Stevenson,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 279-280.

¹⁷ McHale, *op. cit.*, pp. 50-55.

han apuntado lo que conocen sobre ellos y el mundo de Marte para recuperar la memoria, en caso de que sean sometidos a los tratamientos.

Con este artificio, Vonnegut nos lleva de nuevo hacia una investigación ontológica del mundo y el hombre. La carta consiste en un listado de las cosas que saben, sobre las cuales tienen certidumbre y que comienza con un reconocimiento cartesiano de la ignorancia y de la importancia de las preguntas: "They aren't much —but here are the things that I know for sure [...] The questions are important. I have thought harder about them than about the answers I already have. That is the first thing that I know for sure: (1) If the questions don't make sense, neither will the answers. [...] The second item that I know: (2) I am a thing called alive". 18

El listado reconstruye el mundo desde lo más elemental, por medio de una notoria habilidad narrativa para fusionar la caricatura, lo filosófico y lo religioso. Esta reconstrucción primaria contrasta con el tono, mucho más experimental e iconoclasta, que evoca el narrador al describir Mercurio; de tal manera que si Marte es una versión del totalitarismo, con ejércitos formados por hombres sin memoria, gobernados por antenas que les infligen dolor en caso de desobediencia, Mercurio es una versión psicodélica existencialista.

La exploración de estos mundos involucra un cambio de escala que marcará la literatura de Vonnegut. Se trata de una expansión del horizonte que la propia novela asocia con el descubrimiento de América. Esta alteración de la perspectiva supone una nueva relación con la Tierra. Por lo menos, es lo que argumenta Hannah Arendt al ver en la era espacial una culminación de la era moderna. Para ella, en el umbral de esta época se produjeron tres grandes acontecimientos que determinan su carácter: el descubrimiento de América y la subsiguiente exploración de la Tierra completa; la Reforma que, a través de la expropiación de posesiones eclesiásticas y monásticas, comenzó el proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; y la invención del telescopio, que supuso el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo.

¹⁸ The sirens of Titan, p. 124.

Paradójicamente, la transformación que tuvo el mayor impacto fue la que menos pareció tenerlo a los ojos de sus contemporáneos: la adición de un nuevo implemento al ya largo arsenal de herramientas, sin utilidad salvo para mirar las estrellas. Estos fueron los primeros pasos hacia el descubrimiento del universo. El instrumento le permitió al hombre ganar distancia sobre la Tierra y, también, estableció las condiciones para su alienación del entorno terrenal inmediato. La era espacial consumó este proceso. Los experimentos tecnológicos y científicos hicieron posible tratar a la naturaleza desde la perspectiva del universo. Nos permitieron viajar al punto que el telescopio había descubierto y actuar sobre la Tierra como si dispusiéramos de ella desde afuera, incluso a riesgo de poner en peligro la vida natural y de exponer el planeta a fuerzas universales, cósmicas, ajenas.¹⁹

Así, al mismo tiempo que llegamos a otros planetas, nuestro mun-

Así, al mismo tiempo que llegamos a otros planetas, nuestro mundo común se disolvió en una transformación constante. Sometimos a los objetos, que se interponen entre nosotros, a una mutación frenética, de tal manera que la estabilidad que era la característica de nuestro mundo se disolvió. La estabilidad y la dureza del mundo se volvieron provisionales; la distancia entre los mundos reales y los mundos posibles se desdibujó. Los primeros efectos de esta disolución se sienten en *Sirens*, pero en *Slaughterhouse-Five* se vuelven una característica fundamental de la obra de Vonnegut.

El telescopio del narrador

Antes de dar pie a la estrambótica historia de *Sirens*, la primera operación que Vonnegut realiza consiste en poner de relieve la situación del narrador y el destinatario, de tal manera que vuelve evidente que es tan importante en los géneros narrativos como la relación entre el actor y el público en el teatro. El narrador es el mediador, "el espíritu de la historia", una de las grandes invenciones de la imaginación. Tradicionalmente, por medio del narrador, el autor se disfrazaba de una gran

¹⁹Arendt, *op. cit.*, pp. 248-251.

autoridad que trascendía al simple humano. Era capaz de hablar de las más distintas personas y de sus más sentidos secretos. Podía moverse sin restricciones en el tiempo y en el espacio. Vonnegut retoma la libertad de estos narradores; sin embargo, su singularidad radica en la distancia que encuentra para ver los asuntos humanos, en el cambio de escalas que, como un telescopio, nos arroja de lo personal a lo cósmico, de lo cotidiano a las últimas cuestiones, de las palabras coloquiales a las palabras del mito y la filosofía. Si el credo modernista, siguiendo a Henry James, había recalcado la importancia de las perspectivas subjetivas —si a través de la famosa fórmula de "The house of fiction has many windows", se había regodeado en la relatividad y yuxtaposición de sensibilidades e inteligencias—, la literatura posmoderna de Vonnegut muestra que, junto a las ventanas, hay observatorios astronómicos que cambian por completo los dilemas.

En *Sirens*, el lugar del narrador se pone de relieve en la historia marco que envuelve a las peripecias de los personajes. En el inicio, el narrador explica el tipo de historia que relatará. Estos primeros párrafos establecen la distancia entre el tiempo de la narración y el tiempo de lo narrado. Lo hacen con un tono filosófico, con una premisa cautivadora y completamente ficcional:

EVERYONE NOW KNOWS how to find the meaning of life within himself. But mankind wasn't always so lucky. Less than century ago men and women did not have easy access to *the puzzle boxes* within them.

They could not name even one of the fifty-three portals to the soul. Mankind, ignorant of the truths that lie within every human being, looked outward—pushed ever outward. What mankind hoped to learn in its outward push was who was actually in charge of all creation, and what all creation was all about ²¹

Vonnegut se establece en los terrenos de la filosofía al escoger como personaje principal a la humanidad. El tono elemental está en conso-

²⁰ Roy Pascal, *Kafka's narrators. A study of his stories and sketches*, 1982, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-2.

²¹ The sirens of Titan, p. 1.

nancia con la extensión de los párrafos, que muchas veces no pasan de una línea. Por obra de la concisión, el gran aliento y el sentido irónico encapsulan el tiempo, el conocimiento y la distancia desde la que hablará el narrador. Palabras que pertenecen al vocabulario de la religión y de la filosofía (el sentido de la vida, el alma y la mirada interior) ganan énfasis a través de la repetición, pero también son desarmadas al combinarlas con un vocabulario que proviene de la ingeniería. Si los primeros cuatro párrafos insisten en la búsqueda interior, los siguientes nos relatan el movimiento contrario:

Mankind *flung* its advance agents outward, ever outward. Eventually it *flung* them out into space, into the colorless, tasteless, weightless sea of outwardness without end.

It *flung* them like stones.

These unhappy agents found what had already been found in abundance on Earth —a nightmare of meaninglessness without end. The bounties of space, of infinite outwardness, were three: empty heroics, low comedy, and pointless death.²²

Es curioso que Vonnegut perciba el mismo anhelo de huida de la Tierra que formuló Hannah Arendt. Es un anhelo desesperado, que se denota en la elección del verbo "flung", en su repetición y culminación en el símil con las piedras. La caracterización de este mundo exterior como un lugar vacío se vuelve más enfática por los tres adjetivos que terminan en "less". La búsqueda épica culmina en la ironía macabra de encontrar lo que ya tenían en abundancia. Por lo mismo, estos adjetivos se han convertido en la propiedad característica de este universo: el sinsentido. El vínculo se estrecha por la evocación del infinito ("without end"). Los tesoros, aquí mencionados, son los que explota Vonnegut a lo largo de su obra: heroísmo vacío, comedia baja y muerte sin sentido. La comedia baja está relacionada con los motivos del dinero, riquezas, sexo, envidias y enojos. El narrador de Vonnegut se mueve entre ellos y la distancia telescópica propia de un lenguaje filosófico. Esta se siente en el paso de la historia marco a la historia concreta de los protagonistas.

²² *Ibid.*, p. 1.

DIEGO SHEINBAUM LERNER

La transición se vuelve distintiva por la manera en que el mundo va apareciendo poco a poco, a través de trazos que hacen sentir el acto de creación de manera más fuerte, más dramática, porque las letras no construyen la escena de inmediato, sino que la arman poco a poco, al mismo tiempo que llaman la atención sobre el vacío que la rodea: *There was a crowd.*²³

Con esta oración párrafo comienza propiamente la historia. Hay que advertir, por última vez, la elegancia para hacer el cambio de escala. Se trata de una especie de *zoom* que nos lleva de la epopeya general de la humanidad a esta situación en la que una multitud básica, desnuda, sin adjetivos, surge de la nada. El bosquejo está tan cerca de lo bíblico como de la broma y de la premisa lógica al estilo de Wittgenstein. La agilidad del narrador será una de las principales conquistas de Vonnegut en *The sirens of Titan*. Su relación íntima con un estilo elemental y repetitivo se nota en el contexto, que impulsa la anécdota más allá de los límites de la narración.

No es la única transgresión de los límites de la narración. Se traspasan de nuevo en el juego con los epígrafes al comienzo de cada capítulo. Vonnegut los enarbola para desdibujar la frontera entre el interior y el exterior del texto mediante frases de los propios personajes, como si fueran autores famosos. Son las primeras maniobras de una invasión de lo paratextual que se extenderá en futuras novelas. Se trata menos, en cualquier caso, del deliberado boicot contra la tradición literaria y más de la expansión natural de un genio fabulador que no cabe en los confines de la página. Estos artilugios se suman a la versatilidad del narrador, el manejo de tramas, personajes y mundos, para llevar a Vonnegut por los avatares de la sociedad estadounidense de la segunda mitad del siglo XX y, sobre todo, por el cambio de la condición humana. Todo esto, gracias a que utiliza la parodia como un traje de astronauta, para traspasar registros, géneros y respirar en las regiones extremas de nuestra atmósfera emocional.

²³ *Ibid.*, p. 2.

¿POR QUÉ SURGEN LOS TIRANOS? DEMOCRACIA Y TIRANÍA EN EL SIGLO V A.C.

José Molina Ayala*

RESUMEN: Mediente el recurso a pasajes de textos antiguos, se hace un repaso de los factores que dieron origen a la democracia en la Grecia del siglo V; muestra cómo no siempre se caracterizó a la tiranía como gobierno despótico o cruel, sino que incluso las tiranías fueron un factor para el surgimiento de la democracia; finalmente, se comentan algunos pasajes del llamado "Anónimo de Jámblico", un texto poco estudiado, en el que un sofista del siglo V a. C. menciona política, economía y educación como factores estrechamente vinculados en el éxito o fracaso de los regímenes políticos.



WHY DO TYRANTS ARISE? DEMOCRACY AND TYRANNY IN THE 5TH CENTURY BC

ABSTRACT: Referring to passages from ancient texts, the article reviews the factors that gave rise to democracy in fifth-century Greece. It shows how tyranny was not always characterized as a despotic or cruel government, but that even tyrannies were a factor for the emergence of democracy. Finally, it comments on some passages of the "Anonymous Iamblichi," an underexamined text, in which a sophist of the 5th century BC mentions politics, economics and education as closely-linked factors in the success or failure of political regimes.

PALABRAS CLAVE: democracia, tiranía sofistica, filosofía, Jámblico. KEY WORDS: democracy, sophistic tyranny, philosophy, Iamblichi.

^{*}Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

76

RECEPCIÓN: 28 de junio de 2017. APROBACIÓN: 8 de noviembre de 2017.

¿POR QUÉ SURGEN LOS TIRANOS? DEMOCRACIA Y TIRANÍA EN EL SIGLO V A.C.

Me ocuparé aquí, aunque sea muy brevemente, a manera de bosquejo impresionista, con unas cuantas pinceladas, del tema de la tiranía y de la democracia en el siglo v a.C., porque es un asunto muy importante para todos nosotros, también en el siglo XXI, como haré ver.

Octavio Paz escribió en *Itinerario*, que es una especie de balance de su vida y de sus ideas políticas publicado en 1993: "Entre los temas que se nos presentan, apenas reflexionamos un poco sobre la situación de este fin de siglo, hay uno que merecería un largo ensayo: las diferencias entre las democracias modernas y las antiguas".

No es mi intención hacer en este momento ese ensayo, pero lo que dice Octavio Paz puede servir de escenario, al menos en la mente, para hacer esa comparación entre lo que tenemos ante nuestros ojos, en el panorama social, político y económico del México de hoy, y lo que se vaya poniendo a consideración sobre los antiguos griegos. Este análisis aportará beneficios y no es de poco interés, sino de mucha importancia.

Una pregunta que siempre vale la pena hacerse es por qué surgió la democracia en Grecia y por qué en ese momento. Siempre debe volverse al comienzo, al principio, al *arjé* de aquello que se investiga. La democracia, como sabemos, no surgió en Sumeria, ni entre los caldeos, ni entre los babilonios y sus colgantes jardines. No surgió en Egipto,

¹México, Fondo de Cultura Económica, p. 129.

JOSÉ MOLINA AYALA

que conoció grandes imperios y levantó las pirámides que todavía nos maravillan, ni tampoco en China ni en Persia. No surgió en la tierra de Canaán entre los israelitas, que querían tener un rey como los demás pueblos y que quizá perdieron así la ocasión, siendo gobernados directamente por Dios, de tener estructuras de gobierno diferentes de las de sus vecinos los filisteos, cuyo nombre, dicen los que saben, tiene que ver, al menos etimológicamente, con los ahora llamados "palestinos".

No se trataba de que no hubiera habido deseos e intentos en todas esas culturas por establecer otras formas de gobierno. Solo para poner un ejemplo, tomemos lo que cuenta la Biblia, en el capítulo 16 de Números. Ahí hay un episodio interesante que debe tenerse en cuenta cuando se habla de gobierno en otros ámbitos distintos de los griegos. Se trata de la llamada rebelión de Coré contra Moisés. Tres individuos, Coré, Datán y Abirón, dice el texto, "se enorgullecieron y se alzaron contra Moisés junto con doscientos cincuenta israelitas, príncipes de la comunidad, distinguidos en la asamblea, personajes famosos". O sea, no eran simple turba, sino, al contrario, personajes importantes; es decir, es un intento que hubiera podido considerarse, si no democrático, al menos oligárquico. El texto continúa: "Se amotinaron contra Moisés y Aarón y les dijeron: 'Esto ya pasa de la raya. Toda la comunidad entera, todos están consagrados y Yahvé está en medio de ellos. ¿Por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yahvé?"". Estas palabras tienen un tono que podría ser considerado propio de los argumentos que suelen esgrimir las democracias. Lo importante es darse cuenta de que este rebelde alega que, puesto que todos están consagrados, no debería haber unas personas por encima de otras. El episodio termina en que Dios, que está de parte de Moisés (que es un gobernante virtuoso, honrado y humilde) castiga a los rebeldes haciendo que se los trague la tierra. Ya antes, en el capítulo 12 de Números, Dios había castigado con la lepra a María, la hermana de Moisés, porque lo criticó por haberse casado con una mujer cusita. María, hablando con Aarón, su otro hermano, conspiraba contra Moisés: "¿Es que Yahvé solo ha hablado por medio de Moisés? ¿No ha hablado también por medio de nosotros?" Tanto María como Coré y sus secuaces alegaban que tenían los mismos derechos y la misma autoridad, solo que sus pretensiones no tuvieron buen fin.

En Grecia no pasó lo mismo, porque los griegos descubrieron o inventaron la democracia, pero sus inicios fueron muy semejantes. Todos recordamos, en el libro segundo de la *Ilíada*, que Odiseo golpea con su bastón a Tersites, a quien Homero pinta, significativamente, como feo, zambo y cojo, hombros estrechos, jorobado, cabeza puntiaguda y de cabellera extraña. Tersites, con más y mejores razones que Coré, se queja de Agamenón:

Atrida, ¿qué reproche / de nuevo nos diriges?, ¿qué te falta? / Rebosantes de bronce están tus tiendas / y en tus tiendas están muchas mujeres / escogidas que a ti antes que nadie / te vamos obsequiando / cuando quiera que una mujer tomamos. / ¿Acaso todavía necesitas / incluso el oro que de Ilion te traiga / alguien de los troyanos / domadores de potros / en rescate de un hijo a quien yo mismo / u otro aqueo, atado te traigamos? ¿O una mujer joven para unirte / con ella en el amor y tú a tus anchas / a solas y apartado retenerla? / No es decente, en verdad, que siendo jefe, / en desgracias embarques a los hijos / de los aqueos, ¡ah, blandengues, viles / despreciables, aqueas, ya no aqueos! / A casa, por lo menos, regresemos / con nuestras naves y dejemos a este / aquí en Troya a digerir derechos, para que vea si incluso nosotros / de algo le valemos o de nada. / Él, que incluso ahora / a Aquiles deshonró, varón que él en gran medida, / pues tomóse su parte del botín, / y hasta ahora le viene reteniendo / después de haberla arrebatado él mismo.²

Tersites reclama, quiere emanciparse junto con otros, pero Odiseo con su cetro le hace un chichón en la cabeza, lo golpea y lo humilla hasta que una lágrima de dolor y de rabia se le escapa.

Hasta aquí, nada de qué sorprenderse, pues era el panorama normal entre las monarquías de la Antigüedad, ahí y en otras latitudes. Cuando el profeta Samuel quiso disuadir a los israelitas de buscar una monarquía, les dijo:

Este es el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos, y tendrán que correr delante de su carro. Los nombrará jefes de mil y jefes de cincuenta; les

² Homero, *Ilíada*, II, 225- 240, trad. de Antonio López Eire.

JOSÉ MOLINA AYALA

hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros jóvenes y asnos, y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus criados. Ese día os lamentaréis del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá. [1 Sa 8, 11-18]

Es difícil tener certeza, pero cronológicamente no difieren mucho el tiempo que describe la obra homérica y el momento en que Canaán todavía no había sido ocupado por Israel, en las palabras del profeta Samuel, de modo que se puede considerar que esa descripción del poder monárquico corresponde a grandes rasgos a la realidad de ese momento, más o menos alrededor del año 1200 a. C.

Pasaron algunos años, no se sabe exactamente cuántos, para que en Grecia apareciera algo nuevo. El mismo Homero, en la Odisea, deja vislumbrar los gérmenes de la futura democracia. En el capítulo IX describe a los monstruosos cíclopes como salvajes, insolentes, injustos, agrestes, incivilizados; no ejercen la agricultura ni han domesticado el fuego; no comen pan ni conocen el vino. Pero, dice Homero: "Ellos no tienen ágoras para el consejo, ni leyes, / mas de los altos montes las cumbres estos habitan / en cóncavas grutas, y cada uno prescribe sus leyes / para hijos y esposas, y no se ocupan el uno del otro". Los hermanos de Polifemo es el título de una obra que tiene mi hijo en mente. Ojalá efectivamente la escriba. Podría ser una crónica de la sociedad contemporánea: personas aisladas, individualistas extremos, que viven en multifamiliares e ignoran quién es el vecino de su propio piso o pasillo. Hombres impíos y soberbios que no respetan los derechos de hospitalidad, que rechazan a los inmigrantes, que devoran a los hombres; tan ensimismados que solo se preocupan de su familia, con un punto de vista superficial, sin la profundidad de la mirada estereoscópica, hijos

³ Homero, *Odisea*, IX, 112-115, trad. de Pedro C. Tapia Zúñiga.

de Posidón que sacude la tierra... pero, insisto, algo monstruoso para quien escuchaba a Homero es ver que existen unos seres que ignoran las asambleas deliberativas, las "ágoras para el consejo", espacio que se verá dotado de cada vez más importancia política en distintas ciudades griegas.

Hay varios factores en el nacimiento de las democracias griegas. Uno importante es la geografía, el aislamiento que las montañas o el mar imponían a los asentamientos humanos; otro era de carácter étnico y, por ende, lingüístico. Aunque en sí, los pueblos compartían rasgos comunes, como la religión, estaban sensiblemente divididos por procedencias étnicas distintas, y así se habla de dorios, eolios, jonios, arcadiochipriotas. No me ocuparé de eso específicamente, pero la realidad helénica hizo emerger las polis, no solo entendidas como el territorio o su población, sino como entidades políticas en cierta medida autónomas. Hacia el siglo VI a. C., por lo que se sabe, hubo un fuerte incremento de la actividad comercial, y con ello un incremento en el flujo de capitales. El crecimiento demográfico dio origen a un fuerte movimiento migratorio y de fundación de colonias; se volvieron relevantes el descubrimiento y la explotación de minas, sobre todo en Tracia, y el comercio y la relación con las poblaciones establecidas en Sardes, y Lidia, en la actual Turquía, se volvieron cada vez más influyentes. En Jonia apareció el "milagro" de la filosofía. Los conflictos bélicos también se multiplicaron, y hay quienes invocan el nacimiento de nuevas tecnologías en el armamento y novedosas estrategias de combate, tal como la falange, para avanzar en la explicación de la democracia. Otro factor determinante, sobre todo después de las guerras médicas, fue, en el caso de Atenas, la decisión de sacar partido al mar. La determinación de engrandecer la flota, imponerse a los adversarios y a los aliados por la hegemonía marítima determinó en gran parte que más que otras ciudades, la democracia se impusiera en Atenas con una pujanza cuya fama reverbera en las democracias posteriores, aunque haya sucumbido primero ante Esparta en la guerra del Peloponeso, después ante el Imperio Macedónico y finalmente ante Roma. Es imposible abordar aquí mismo todos estos factores, en especial sin riesgo de ir contra la brevedad.

JOSÉ MOLINA AYALA

Voy a vuelapluma, por si quiero llegar a la tiranía. Aparece en el horizonte la obra del primer poeta lírico que tiene, digamos, entidad e identidad histórica: Aquíloco de Paros, que vivió a mediados del siglo VII. Arquíloco tiene este poemita, o más bien, este fragmento, que dice:

No me importan los asuntos de Giges rico en oro, ni me apresó todavía la envidia, ni miro con celos obras de dioses, ni busco la gran tiranía: está muy lejos de mis ojos. [fr. 19; traducción mía]

Giges, como se sabe gracias a Heródoto (Historias, I, 8-15), siendo jefe de lanceros, tomó el poder de Lidia tras matar al rey Candaules. El rey le había presumido a Giges que su esposa era extraordinariamente bella, lo que nos enseña que la belleza que uno disfruta, rara vez puede disfrutarse en silencio. El rey insiste en que Giges debe ser testigo de esa belleza y, para ello, lo esconde en la alcoba para que Giges lo vea hacer el amor con su esposa y tener así un testigo de tanta belleza. A regañadientes, Giges obedece, pero la esposa se da cuenta de que están siendo espiados y más tarde le dice a Giges que tiene dos opciones, o ser condenado a muerte por haberla visto desnuda o matar a Candaules y convertirse en rey. En Platón aparece la misma historia, pero Giges tiene entonces un anillo que lo vuelve invisible; una historia de alcoba se vuelve, gracias a Platón, en una reflexión ética, sobre si evitamos el mal solo porque somos vistos. El fragmento de Arquíloco es una sátira; las palabras están en boca de un constructor, un albañil, que quiere hablar épicamente y dice que no anhela la riqueza, pero lo repite tantas veces, que hace pensar que, por el contrario, en realidad sí quisiera "la gran tiranía". La tiranía designa, pues, el poder del Estado depositado en una sola persona, que ha tomado el poder quitando a otra; pero, atención, aquí todavía no tiene necesariamente una connotación negativa. En otro fragmento, el mismo Arquíloco se dirige a una mujer para que domine y gobierne la ciudad que conquistó:

> Mujer, dicho malo de los hombres no temas en absoluto; en la sosegada noche me preocupará: ten propicio ánimo.

¿POR QUÉ SURGEN LOS TIRANOS? DEMOCRACIA Y TIRANÍA

¿Para este infortunio parezco haber venido?
Acaso te parecía un hombre cobarde
y no este cual soy yo, ni de esos de los que vengo.
Sé querer al que quiere
y odiar al que odia y también al malvado...
Hormiga. Esta forma de hablar tiene la verdad.
A esta ciudad... te vuelves.
Alguna vez estos hombres la expoliaron, pero tú
la tomaste ahora a punta de lanza
y conseguiste gran fama;
domínala y mantén la tiranía;
serás, por cierto, para muchos de los hombres,
envidiable. [fr. 23; traducción mía]

Fue al principio para mí una sorpresa saber que Edipo Rey, tragedia de Sófocles, en griego se llamaba Oedypos Tyrannos. En realidad, sobre todo al principio de la obra, es evidente que Edipo, que había librado a Tebas del azote de la Esfinge, era tenido como un benefactor. Pero, ¿por qué en español la obra no se llamaba Edipo Tirano, y se conocía como Edipo Rey? Se trata de una deformación, quizá ya insuperable, que la tiranía adquirió después, confirmada sobre todo por Platón y Aristóteles, como término peyorativo de un gobierno autárquico, arbitrario, violento, cruel. Platón trata el tema en el libro IX de la *República*, aunque más bien se ocupa del hombre de alma tiránica, el hombre cuya parte inferior del alma, la que corresponde a los deseos concupiscibles, aquella en que se aloja el deseo, la *epithymía*, la parte que busca saciar las necesidades corporales del alimento, la bebida y los sexuales, se pone por encima de la parte del alma que busca el honor, o peor todavía, se pone por encima de la parte más noble del alma, la parte racional. Ese hombre, sometido él mismo a esclavitud, busca esclavizar a hombres y a dioses a sus deseos. Peor si ese hombre consigue estar en un puesto de poder. Aristóteles, en el libro V de la *Política*, se ocupa de explicar cómo se dan los cambios entre los distintos regímenes de gobierno, de la oligarquía a la democracia, de esta a la oligarquía, de la democracia y de la oligarquía a la tiranía, y muchos otros. Se comprenderá que no es posible ocuparse pormenorizadamente de todos estos textos.

JOSÉ MOLINA AYALA

Que la asunción de que la tiranía es necesariamente mala representa una deformación es claro, por ejemplo, en Heródoto. A partir del capítulo octogésimo hasta el octogésimo segundo del libro III, tras atacar a los magos que gobernaban en Persia, se examina qué forma de gobierno deberían adoptar los persas, y un tal Otanes encomia el gobierno de los muchos, es decir, de la democracia, por encima de la monarquía y de la oligarquía; un Megabyzo exhorta a entregarse a la oligarquía, mientras que el mismo Darío explica por qué es mejor la monarquía, y casi obviamente es esta última la que gana el favor de Darío y el de los otros seis que participaron en la matanza de los magos. Otanes, el defensor de la democracia, pierde en la votación y renuncia a participar en el gobierno, pero obtiene como favor no ser sometido al gobierno de ningún otro.

En su discurso, Otanes sostuvo que la experiencia que se tiene de la monarquía no es buena ni agradable; ahí está el ejemplo de Cambises. En quien detenta una monarquía, en quien que actúa según voluntad, sin rendir cuentas, aunque sea el mejor de los hombres, se origina hybris, insolencia, soberbia, obcecación, a causa de los bienes presentes, de los recursos a los que tiene acceso, y brota en él phthonos, envidia, mezquindad y odio, y por la hybris y por el phthonos, tiene todo tipo de maldad. Dice Heródoto en boca de Otanes: "Aunque era preciso que al menos un hombre tirano fuera generoso [en griego, aphthonos, es decir, "sin envidia"], dado que tiene todos los bienes; pero se ha vuelto lo contrario de esto para los ciudadanos, pues es mezquino con los óptimos que son superiores y que están vivos, y goza con los pésimos de los ciudadanos, y es óptimo para aceptar las calumnias" (traducción mía). Es decir, lo llama "tirano" no por su actuar, sino por tener recursos. Efectivamente, la versión corriente de la tiranía es aquella que la considera un fenómeno que generan personajes que han reunido recursos, que quieren participar del poder y que han desplazado a gobernantes anteriores que basaban su autoridad en el linaje, en la nobleza, en prerrogativas de sangre, en su abolengo. A estos nobles pertenece por ejemplo el poeta Tirteo, que sufre la ocupación del poder por gente zafia y aconseja a su hermano Cirno con unas palabras que bien podría pronunciar un

partidario de Maximiliano, al ver que Juárez es el que gobierna, o un priista cuando Cuauhtémoc Cárdenas ganó las elecciones para el gobierno del Distrito Federal, por no hacer comparaciones de actualidad, fácilmente imaginables en México. Dice Tirteo:

Cirno, esta ciudad todavía es ciudad, pero sus habitantes son otros; estos, que antes no veneraron ni la justicia ni las leyes, que más bien gastaban zaleas de cabras alrededor de sus caderas y que, como ciervos, pastaban afuera, lejos de esta ciudad; ¡estos, ahora son nobles, hijo de Polipao! ¡Y los nobles de antes, ahora son malos! ¿Quién podría aguantar eso, si lo ve? Unos a otros se engañan, mientras unos se ríen de otros; ni saben las razones de los males ni las de los bienes. A ninguno de estos villanos, por causa de ningún beneficio, hagas tu amigo de corazón, sino aparenta, de dientes para fuera, ser amigo de todos, y con ninguno compartas ni lo útil ni cualquier otro afán, pues conocerás los pensamientos de hombres desgraciados; verás cómo ellos, en sus obras, no tienen ninguna lealtad, sino aman enredos y dolos y fraudes, y tanto, que ya ni siquiera son hombres.⁴

Se supone que la tiranía (entendida como el cambio del poder de una oligarquía o una monarquía en otra monarquía, de un hombre opulento o con el favor popular) fue un factor importante para el nacimiento de la democracia, pues los tiranos solían dar incentivos a la población que los había encumbrado en el poder. Así, la petrificación del significado del término "tiranía" como gobierno autárquico, déspota, cruel, de excesos, obedeció más bien a la necesidad de establecer términos técnicos para hablar de las instituciones políticas y sus deformaciones. Pero no sabemos con precisión cuándo ocurrió el paso definitivo. Leo Strauss, en su célebre libro *Sobre la tiranía*, que comenta el libro de Jenofonte llamado *Hierón*, advierte que, en la segunda parte de esa obra, Jenofonte se refiere al que gobierna ya no como "tirano", sino con un término que busca ser más neutro y no tan cargado de ambiguas y contradictorias connotaciones anímicas; lo denomina "arconte", es decir, simplemente "gobernante". Jenofonte se dedicó en la Ciropedia a exaltar la figura de Ciro como rey, que igualmente había tenido rasgos despó-

⁴Teognis, Libro 1, vv. 53-68; traducción mía.

JOSÉ MOLINA AYALA

ticos. En el *Hierón* presentó un "espejo de príncipes", como se denominó a ese género de obras, con las que se pretende aconsejar al soberano, tal como Séneca hizo en el *De clementia*, para ilustración de Nerón. Jenofonte describe una conversación que Hierón, el tirano de Siracusa, tiene con el poeta Simónides, los consejos que este le da para gobernar y ser amado por sus súbditos. El hecho es que todavía en la mente de Jenofonte, contemporáneo de Platón, un rey podía ser cruel, y un tirano podía ser benévolo, tal como Octavio Paz podía hablar del Estado como un "ogro filantrópico". Hubo tiranos que gobernaron bien y que gozaban del favor del pueblo, que promovieron las artes, que llamaban a su corte a los poetas, a los filósofos. Supuestamente, a Pisístrato, tirano de Atenas, le debemos la edición de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Me referí antes a la rebelión que encabezó Coré contra Moisés y cuyo argumento también había esgrimido la hermana de este. No solo Moisés, también nosotros, decían los rebeldes, hemos hablado de parte de Dios, todos hemos sido consagrados. En la comunidad no debería haber nadie por encima de nadie.

Algo semejante, aunque no terminó en tragedia, sostenía Protágoras en la Grecia del siglo V a. C. Según Platón, Protágoras, en el diálogo homónimo, defiende que Zeus había dado a todos los hombres el arte de la política, y esa era precisamente la justificación mítica de la democracia. Todos podemos determinar juntos cómo gobernarnos. Para el historiador, el panorama de Grecia durante los siglos VI y V a. C. aparece como un laboratorio político en el que muchas maneras de gobernar, no solo las democráticas, se ponen a prueba con mayor o menor éxito. Pero en Atenas, no en toda Grecia, como bien se sabe, la democracia fue tan poderosa que en la guerra del Peloponeso, en la que Atenas sucumbió ante Esparta, la democracia se restituyó a pesar de que los vencedores habían impuesto un gobierno de treinta tiranos, uno de ellos, Critias, tío de Platón. Aquí cabe recordar que, sorprendentemente, casi todos los testimonios que se conservan de la democracia (de Platón, Jenofonte, Tucídides, Aristóteles) proceden de sus críticos. Los testimonios favorables de la democracia son más bien escasos, si no es que nulos.

Por esta razón, pongo a consideración, a análisis, un texto del siglo V a. C., que es excepcional, entre otras cosas, porque, precisamente, refleja el pensamiento de un partidario de la democracia. Me refiero al texto de un autor conocido como "el Anónimo de Jámblico". Se llama así, primero, porque, a pesar de sabias y muy elaboradas conjeturas, no se ha podido determinar con seguridad la identidad de este autor. Segundo, porque el texto se conserva gracias a que el filósofo neoplatónico Jámblico, que vivió en el siglo III d.C., lo incluyó en su *Tratado de exhortación a la filosofía*, capítulo 20.

Jámblico, en el sumario de este capítulo, sintetiza el texto de la siguiente manera: "Instrucciones mezcladas con exhortaciones, que abarcan en general a todos los bienes y a todas las partes de la filosofía, y también a los objetivos de la vida, hacia los cuales apunta la virtud". El texto puede caracterizarse como político, en cuanto que habla del derecho como surgido de la fuerza de la razón común; como económico, en cuanto que se declara abierto opositor de la acumulación improductiva de la riqueza, motivada por el estado de ilegalidad; pero, sobre todo, como un texto educativo, en cuanto que prevé la formación filosófica como la *conditio sine qua non* para solucionar los problemas económicos o políticos; de allí que esa formación deba empezarse cuanto antes. No hay que olvidar que política, economía y educación eran justamente los principales temas de la sofística.

Por su escritura en jónico (y no en ático), por su vocabulario, por los temas de que se ocupa se ha establecido que es con mucha probabilidad un sofista del siglo V que simpatiza con el pensamiento demócrata. Sus destinatarios originales son los hombres de negocios, hombres que están viviendo la guerra del Peloponeso, a los cuales el autor quiere ofrecer una solución original que abarca a la economía, la política, la ética, la educación, vinculadas todas por la filosofía.

Algunos párrafos, por ejemplo, podrían poner ante los ojos la visión que este autor tiene de algunos temas que son afines a muchas disciplinas aún vigentes, y mencionaré por qué surgen los tiranos, según el "Anónimo de Jámblico" (todas las citas de este autor que aparecen a continuación son traducciones mías).

JOSÉ MOLINA AYALA

Me parece interesante lo que piensa el "Anónimo de Jámblico" sobre el asistencialismo, conocido también, más recientemente, como populismo. El autor afirma que de una política populista, que regala vales o dinero, se origina la maldad, pues sostiene lo siguiente: "Si alguien, dando riquezas, hace el bien a los cercanos, estará obligado a ser malo, para, a su vez, juntar de nuevo riquezas; después, no las reuniría tan exentas de envidia, que no faltaran al que las da ni al beneficiado". Pero el autor se pregunta qué cosa debería dar el gobernante para que no genere la maldad que sí genera dar dinero, y qué podría dar que no se acabara. Dice: "Si, a su vez, esta [la envidia] se añade como una segunda maldad, después de la reunión de riquezas, si de rico se vuelve pobre, y de haber poseído no tiene nada, ¿cómo entonces, por tanto, sin repartir dinero, sino de algún otro modo, sería benefactor de hombres, y esto no con maldad, sino con virtud? Y, además, cuando se es el beneficiado, ¿cómo podría no faltar el don?". Y contesta con una solución que bien podrían nuestros gobernantes y los partidos políticos tomar en cuenta: ayudar sin dar dinero, sin generar maldad, con virtud y de manera que lo que se concede no se termine, "podría hacerse de la manera siguiente: si el que gobierna defendiera las leyes y lo justo, porque eso es lo que mantiene unidos y hace convivir a las ciudades y a los hombres". Es decir, antes que una ayuda económica en efectivo, pensiones para personas de la tercera edad o salarios "rosas", valdría más una ciudad gobernada efectivamente por la ley y por el derecho.

Casi en seguida, el autor hace ver que la actitud frente a las riquezas revela el estado del alma y explica por qué los hombres buscan las riquezas. El texto tiene cierta dosis de psicología, pues descubre las causas profundas de la búsqueda de la riqueza, y sus reflexiones crematísticas le sirven para exhortar a la filosofía. Dice, por ejemplo, que las riquezas tienen la fuerza de corromper a quien no es dueño de sí mismo y a quien no se esfuerza por conseguir la virtud. Los hombres no virtuosos aman al dinero porque temen las desgracias, y creen que con dinero pueden enfrentar sus temores, porque el dinero les ayuda en sus rivalidades; en cambio, los hombres buenos adquieren su fama con su propia virtud, la cual consiguen mediante la filosofía.

Continúa después con diversos asuntos, pero añade otras reflexiones sobre la codicia y el poder, en lo que prepara su opinión sobre la

tiranía. Su pensamiento alude a la naturaleza humana que busca necesariamente la vida en comunidad, la cual precisa por fuerza leyes.

Viene enseguida la caracterización del tirano, un hombre, dirá el autor, "duro como el acero" (Piénsese, por ejemplo, que el tirano de la Rusia soviética no en vano se había apodado José Stalin, esto es, José "Acero"): "Entonces, si alguien, desde el principio, naciera teniendo una naturaleza como la siguiente: invulnerable en su carne, libre de enfermedad, indemne y superdotado, duro como el acero, en cuerpo y alma, quizá alguien hubiera considerado que a un hombre semejante le es suficiente el poder que radica en la codicia (puesto que tal individuo, no sometiéndose a la ley, podría ser impune)". Pero si alguien piensa que a ese hombre "de acero" le basta el poder basado en la codicia, que es el origen de la tiranía, está equivocado. En primer lugar, el hombre fuerte debería usar su fuerza para confirmar las leyes, y si lo hace, se salva; pero si no, si pretende abusar de su fuerza, la legalidad, debe alzarse como enemigo del tirano, la fuerza de los demás debe doblegar al tirano.

El autor contrapone la legalidad a la ilegalidad, señalando los beneficios de la primera y los perjuicios de la segunda. Gracias a la primera, el dinero circula en la sociedad, porque hay confianza, y aunque la riqueza fuera poca, sería suficiente. Así, gracias a la legalidad, se pueden hacer actividades más placenteras que los negocios; la riqueza está segura; los que tienen ayudan a los desafortunados; se puede dormir sin preocupaciones; las guerras afectan menos a los que viven en la legalidad. En cambio, de la ilegalidad surgen negocios desagradables; hay desconfianza; se atesora la riqueza: "atesoran riqueza —dice— a causa de la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales, pero no la ponen en común y, así, se hace insuficiente, aunque sea mucha". Ni los pensamientos, ni los sueños, ni la hospitalidad son agradables en la ilegalidad.

En fin, de la ilegalidad surgen muchos males, pero la culpa no es de un solo hombre. La culpa de que exista el tirano, también es, digámoslo así, democrática. Y esto es una gran lección que se puede considerar todavía válida para hoy: la culpa de que surja el tirano es la ilegalidad

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

JOSÉ MOLINA AYALA

y la codicia de la multitud; la tiranía surge cuando todos juntos se inclinan a la maldad.

Así pues, la democracia ateniense entendió que era preciso para su funcionamiento la ley y la justicia, la virtud, y que estas no podían desarrollarse sin la educación, particularmente, sin la filosofía. Comprendemos también nosotros, cuando comparamos la nuestra con aquella democracia, que un régimen verdaderamente democrático debe procurar: distribución de la riqueza; igualdad ante la ley; representación política efectiva en los órganos de gobierno; libertad de expresión; rendición de cuentas; alternancia política de las distintas facciones; participación política no restringida al voto; acceso a la justicia, con la consecuente reducción de la impunidad; acceso irrestricto a la educación y a la cultura; ejercicio de la crítica, y un largo etcétera. Todavía estamos a tiempo, pienso, de trabajar por conseguir esa democracia.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO (CAPÍTULO 20 DE LA EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA)*

Presentación

Jámblico nació en Celesiria (Siria de la Hondonada) hacia el 242 d.C. y falleció hacia el 324. Fue la personalidad más influyente de la filosofía neoplatónica, iniciada por Plotino, el autor de las célebres *Enéadas*. La obra de Jámblico fue vasta, pero no se conservó por muchos factores, entre ellos la declaración del cristianismo como la religión oficial, y solo podemos vislumbrar su importancia por los escasos fragmentos que se conservan. Destacan los comentarios a los diálogos platónicos y a las obras de Aristóteles. Su obra más importante es una epístola a Porfirio, en la que trata asuntos de filosofía de la religión, conocida por el título que Marsilio Ficino, el neoplatónico más célebre del Renacimiento, le dio: *Acerca de los misterios de Egipto*.

Jámblico escribió también una especie de enciclopedia, la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, en diez libros. De esta obra se conservan solo los primeros cuatro libros. En el segundo, en la *Exhortación a la filosofia*, del capítulo 20 de este tratado, Friedrich Blass encontró en 1889 el extracto de una obra de un sofista desconocido. Es un escrito de cierto ateniense que data del siglo v a.C. El autor, fuente de Jámblico,

^{*} Traducción de José Molina Ayala.

¹ Blass, "De Antiphonte sophista Iamblichi auctore", *Kieler Fest-Programm*, 27 de enero de 1889.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

no ha sido identificado, de modo que a este fragmento se le conoce como el "Anónimo de Jámblico".²

En este escrito se exponen siete temas afines a la sofistica del siglo V a.C.: 1) Necesidad de hacer depender las virtudes de las cualidades innatas; la duración del esfuerzo y el temprano comienzo en el estudio también son necesarios para la virtud, pero son posteriores a las cualidades innatas. 2) Encomio de quienes ganan su fama por el esfuerzo constante y prolongado; esta fama está libre de envidia, vence a la calumnia y confirma el prestigio. 3) Se debe usar de la virtud adquirida conforme a la legalidad; ya se trate de la elocuencia o de la fuerza física, todas estas virtudes están subordinadas a la utilidad pública. Es necesario, pues, respetar las leves y el derecho, que mantienen unidos a los hombres y las ciudades. 4) Lamentación de los daños que acarrea el egoísmo, el amor a las riquezas y las motivaciones por las que se persigue la fortuna: la ambición, la envidia y el poder. 5) Frente a las tendencias egoístas, es necesario cultivar un prestigio eterno y siempre viviente. 6) Crítica del deseo de aventajar a los demás y defensa del valor de la fuerza unitiva de la ley y del derecho. Es necesario, pues, que la fuerza ceda ante el derecho, pero hay que considerar que el derecho se funda en la fuerza, es decir, en la suma de las voluntades particulares, que reduce a la impotencia al individuo que pretende hacerse valer por encima de la razón. 7) Oposición entre la legalidad y la falta de leyes, a fin de mostrar que el respeto de la ley trae consigo prosperidad económica, seguridad y libertad para emprender obras creativas, y que las consecuencias de ignorarla son el marasmo, los temores y la tiranía.

El texto griego a partir del cual hice mi traducción está tomado de Édouard Des Places, S. J., *Jamblique*, *Protreptique*, 1989, París, Les Belles Lettres, pp. 121-131.

² Quien quiera profundizar en este tratado, puede recurrir, de entre la bibliografía más reciente, a la edición de Domenico Musti, *Anonimo di Giamblico, La pace e il benessere, Idee sull'economia, la società, la morale, 2003*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli; y al estudio de Ascanio Ciriaci, *L'Anonimo di Giamblico: saggio critico e analisi dei frammenti, 2011*, Nápoles, Bibliopolis (Elenchos, 57).

ANÓNIMO DE JÁMBLICO (CAPÍTULO 20 DE LA EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA, DE JÁMBLICO)

Texto 20.

[Instrucciones mezcladas con exhortaciones, que abarcan en general todos los bienes y todas las partes de la filosofía, y también los objetivos de la vida, hacia los cuales apunta la virtud]

Creo, ahora, que aquí tampoco es incongruente la exhortación por medio de instrucciones, que ya de alguna manera se ha aproximado a la guía de cómo es preciso vivir, y que da a conocer sobre todo lo siguiente: que las partes del discurso filosófico no están separadas, mas todas están conectadas unas con otras. Por consiguiente, de acuerdo con este método, comenzamos, primeramente, a partir de lo más honorable: es preciso practicar la piedad. Esta no se presentaría, si uno no hiciera semejante con lo venerado a lo que venera. Y esta semejanza no la proporciona ninguna otra disciplina más que la filosofía. Ahora bien, también es preciso tener en muchísimo la veracidad, porque tanto decir la verdad a los dioses, de acuerdo con la verdad divina, como a los hombres, de acuerdo con la humana, nos guía en todos los bienes divinos y humanos. Dado que así es la verdad, esta se presenta solo mediante la filosofía, pues solo los filósofos son amantes de

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

contemplar la verdad. Además, por otra parte, conviene conocer la facultad de cada una de las leyes y cómo hay que valerse de ellas. No es posible aprender esto sin conocer la virtud hacia la cual referimos la facultad y el uso de las leyes. La práctica de la virtud se presenta mediante la filosofía, de modo que también hacia aquella la guía es la filosofía. Además, otra vez, es preciso saber cómo hay que conducirse con respecto a los hombres, y esto no lo discerniría nadie con precisión, sin haber examinado la exposición de motivos de lo conveniente, en todas las acciones; sin saber el mérito y el demérito de cada uno de los hombres, y sin ser capaz de discernir las costumbres y las disposiciones naturales de aquellos, las facultades del alma y los discursos que están en armonía con todos estos asuntos. Ahora bien, ninguna de estas cosas se presenta separada de la filosofía; por lo tanto, también por su causa la filosofía sería útil. Si también la ley de la valentía recomienda prevalecer contra los hombres salvajes y subyugar a las más nocivas de las fieras, y si es preciso avanzar animosamente hacia los peligros y habituarse a soportarlos, veamos también, con respecto a estas metas, cuál ciencia o facultad nos hace aptos. Ninguna otra, como creo, que la sola filosofía. Pues esta practica diligentemente ser firme y desdeñar la muerte; ejerce el dominio de sí, a lo largo de la vida entera; resiste noblemente en las dificultades, y desprecia por completo los placeres. Por tanto, solo de esta es necesario que se apoderen los que quieren participar de todos los bienes divinos y humanos. Pues, para decirlo simplemente,³ cualquier cosa que alguien quisiera realizar hasta su óptima perfección, si sabiduría, si valentía, si elocuencia, si virtud, o entera o alguna parte de ella, es posible llevarla a cabo a partir de lo siguiente: es preciso, antes que nada, ser capaz por naturaleza, y esto se concede por la suerte; lo que ya depende del hombre mismo es lo siguiente: que se haga deseoso de las cosas bellas y buenas, que sea amante del trabajo y que las aprenda muy tempranamente y que persevere durante mucho tiempo en ellas. Si alguna de estas cosas hace falta, incluso una sola, no es capaz ni siquiera de realizarlas hasta su fin supremo; mas, si tiene todas estas cosas, se vuelve insuperable en lo que sea que ejercitara

³Aquí inicia, propiamente, el llamado "Anónimo de Jámblico".

cualquiera de los hombres. Entonces, si también en las otras ciencias esto es correcto, ¿por cuánto lo es más en la más apta para el mando de todas las artes, en la filosofía? Es preciso someterse noblemente a todas

las fatigas y perder mucho tiempo en el aprendizaje y proveerse de deseo máximo. Además de estas cosas, a partir de aquello de lo que alguien desea obtener fama de parte de los hombres y parecer tal cual sea, es preciso comenzar inmediatamente, mientras se es joven, y con eso tener trato siempre ininterrumpidamente y no algunas veces al azar. Siendo de larga data cada una de estas acciones y comenzándolas inmediatamente e incrementándolas juntamente hasta el final, consigue que su fama y su gloria sean duraderas, por las siguientes razones: porque entonces se confía sin vacilación, y la envidia de los hombres no se añade, por la cual, a unas acciones no las exaltan ni las hacen conocidas como es razonable; a otras las acusan falsamente, censurándolas, al margen de lo que es justo. Porque no agrada a los hombres honrar a ningún otro (pues ellos consideran ser despojados de algo), mas cuando son dominados por la necesidad misma, e inducidos poco a poco, desde hace mucho tiempo, entonces se vuelven alabadores, a pesar de todo, incluso sin quererlo. Pero también, inmediatamente, no dudan si acaso tal hombre es como parece, o si tiende una trampa y persigue con afán la fama mediante engaño, ni si hace una bella demostración de lo que hace, seduciendo a los hombres. En aquel modo que dije antes, la virtud infunde confianza con respecto a sí misma y honorabilidad; pues cuando han sido tomados por su fuerza, los hombres no pueden sufrir la envidia y ya no creen que son engañados. Además, también el tiempo que está unido a cada obra y acción es mucho, y confirma a la que se ejercita durante un lapso grande; mas el poco tiempo no puede realizar esta. También, si alguien ha investigado y aprendido el arte que se expone en discursos, podría volverse, en poco tiempo, no menos bueno que quien lo enseña; pero, a esta virtud que se constituye de muchas obras, no es capaz de llevarla a la perfección cuando se ha comenzado demasiado tarde ni dentro de un tiempo corto, sino que es necesario ser educado y

crecer juntamente con ella, apartándose de los malos discursos y costumbres, y practicando y llevando a cabo aquellas obras con mucho

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

tiempo y cuidado. Pero, simultáneamente, se añade también con la buena fama de poco tiempo, el siguiente daño: los hombres no acogen agradablemente a los que de repente y en poco tiempo se han hecho o ricos o sabios o buenos o valientes. Entonces, si decimos que estas cosas son verdaderas, tampoco es posible que la semejanza de las costumbres y lo duradero y lo constante se presenten de otro modo que a partir de la sola filosofía, y esto está claro por lo siguiente: si queremos volvernos perfectamente buenos y obtener verdaderamente honorabilidad y felicidad, no debemos hacer otra cosa más que filosofar.

Además, por otro lado, también esta amonestación lleva hacia el mismo fin: cuando alguien que ha deseado alguna de estas capacidades, sea la elocuencia, sea la fuerza, habiéndola llevado a cabo, la dirige hacia la perfección, es preciso que haga pleno uso de esta para lo bueno y lo legítimo. Pero si alguien utiliza, para lo injusto e ilegal, lo bueno que les es propio, tal procedimiento es lo peor de todo, y preferible que falte aquella capacidad, a que esté presente; y tal como se vuelve perfectamente bueno el que tiene alguna de estas capacidades, si hace uso pleno de ellas para lo bueno, así, por el contrario, se vuelve perfectamente muy malo el que las utiliza para lo perverso. A su vez, quien desea la totalidad de la virtud debe examinar a partir de cuál discurso u obra sería óptimo, y así sería el que es útil para muchísimas cosas. Si alguien, dando riquezas, hace el bien a los cercanos, estará obligado a ser malo, para, a su vez, juntar de nuevo riquezas; después, no las reuniría tan exentas de envidia, que no falten al que las da ni al beneficiado. Si, a su vez, esta se añade como una segunda maldad, después de la reunión de riquezas, si de rico se vuelve pobre, y de haber poseído no tiene nada, ¿cómo entonces, por tanto, sin repartir dinero, sino de algún otro modo, sería benefactor de hombres, y esto no con maldad, sino con virtud? Y, además, cuando se es el beneficiado, ¿cómo podría no faltar el don? Esto, ciertamente, podría ser de la manera siguiente: si defendiera las leyes y lo justo, porque eso es lo que mantiene unidos y hace convivir a las ciudades y a los hombres. De nuevo, entonces, ocurre lo mismo a partir de esto: pues si la filosofía concede realmente el recto uso de todas las cosas importantes en la vida y la distribución del intelecto que

llamamos ley, es preciso que no hagan ninguna otra cosa que filosofar verdaderamente, los que quieren participar de la vida más perfecta.

Y, por cierto, es preciso que, distinguidamente, todo hombre sea, al menos, muy dueño de sí mismo; sería así, en el más alto grado, si alguien fuera más fuerte que las riquezas, por las cuales todos se corrompen, y si no escatimara su alma, al haberse esforzado en las cosas justas y haber perseguido la virtud; porque, con respecto a estos dos asuntos, la mayoría son incontinentes. Esto lo padecen por algo así: aman el alma porque aquello por lo cual viven es el alma, y de esta se preocupan y la requieren por su amor a la vida y por la costumbre con la cual se educan; y aman el dinero por causa de aquellas cosas que los espantan. ¿Cuáles son estas cosas? Las enfermedades, la vejez, los castigos repentinos. No digo los castigos que vienen de las leyes (pues es posible que también estos sean evitados y esquivados), sino estos otros: incendios, muerte de sirvientes, de cuadrúpedos, a su vez otras desgracias, las cuales rodean, unas a los cuerpos, otras a las almas, otras a las riquezas. Así pues, por consiguiente, por causa de todas estas desgracias, para en ellas poder usar las riquezas, todo hombre desea dinero. Y son otros motivos los que, no inferiores a los mencionados, impulsan a los hombres hacia el lucro: las rivalidades entre ellos y los celos y las dominaciones, por las cuales tienen en mucho las riquezas, porque son de gran ayuda en tales asuntos. Mas cualquiera que es hombre verdaderamente bueno, no persigue su fama con un orden ajeno que lo rodea, sino con su propia virtud. Por eso, dado que la filosofía hace que, para el que es bueno, todo se refiera a sí mismo y lo aparta de las pasiones y de la utilidad exterior, sería la más provechosa de todas las posesiones para la vida feliz. Con respecto al amor a la vida, alguien se persuadiría de la siguiente manera: que si fuera propio del hombre, si es que no fuera muerto por otro, no ser nunca viejo y ser inmortal el tiempo que resta, tendría mucha comprensión quien se preocupa de su alma. Mas, puesto que pertenecen a la vida que se prolonga la vejez, que es peor para los hombres, y el no ser inmortal, es ya grande ignorancia y costumbre de malvados discursos y deseos salvar a esta a cambio de infamia, pero no dejar que permanezca, en lugar de esta, la inmortal; en vez de la

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

que es mortal, la que es bendición eterna y que vive siempre. Por lo tanto, si solo la filosofía inspira práctica y desprecio de la muerte, y excita hacia la vida inmortal y siempre existente, y enseña los discursos que son para siempre y acostumbra a esforzarse por estos, también por esto, el amor a la vida sería el más ventajoso de todos.

Además, por otra parte, es preciso no precipitarse hacia la codicia ni considerar que el poder que radica en la codicia es virtud ni que obedecer a las leyes es cobardía, pues este pensamiento es muy malvado y de él se origina todo lo contrario a lo bueno: maldad y daño. Porque si los hombres nacieron incapaces de vivir solos y se reunieron unos con otros, sucumbiendo ante la necesidad; si toda la vida y los artefactos para ella han sido descubiertos por ellos, y no es posible que ellos estén y habiten unos con otros, con falta de leyes (puesto que para ellos sería un castigo más grande que aquel modo de vivir solos), por tanto, por estas necesidades, es preciso que la ley y lo justo reinen sobre los hombres y que de ninguna manera puedan alterarse, pues están atados por una naturaleza fuerte. Entonces, si alguien, desde el principio, naciera teniendo una naturaleza como la siguiente: invulnerable en su carne, libre de enfermedad, indemne y superdotado, duro como el acero en cuerpo y alma, quizá alguien hubiera considerado que a un hombre semejante le es suficiente el poder que radica en la codicia (puesto que tal individuo, no sometiéndose a la ley, podría ser impune); este, en verdad, no piensa correctamente, pues, incluso si existiera alguien así, como no podría suceder, si es aliado de las leyes y de las cosas justas, si las confirma, y si utiliza la fuerza a favor de ellas y de aquellos que las sirven, actuando de este modo, tal individuo se salvaría; pero, si actuara de otra manera, no podría continuar existiendo, puesto que parece que todos los hombres se constituyen, por su propia legalidad, como enemigos del que nació tal como lo describimos, y la multitud, o por arte o por fuerza, lo sobrepasaría y se apoderaría de tal hombre. Así parece que también el poder mismo, lo que precisamente es poder, mediante la ley y por la justicia, se salva. Mas, aparte de estas razones, lo justo es elegible por sí mismo y estamos hechos para ello. Por lo tanto, aunque ninguna de las cosas exteriores resulte y aunque en algunas cosas humanas hubiera inferioridad, vale la pena hacer lo justo, puesto que es para todos lo más honorable

También vale la pena aprender acerca de la legalidad y de la falta de leyes estas cosas: por cuánto se distinguen entre ellas y por qué la primera sería algo óptimo, tanto en común como en privado, y por qué la segunda sería algo pésimo, pues los daños surgen al instante por la falta de leyes. Comencemos por mostrar las cosas que se originan de la legalidad, las cuales se originan antes.

De la legalidad se origina, primero, la confianza, porque esta aprovecha grandemente a todos lo hombres en su conjunto, y es esta uno de los grandes bienes, pues las riquezas comunes se originan de ella, y, así, incluso si hubiera poca riqueza, bastaría, puesto que a pesar de eso está circulando; pero, sin ella, ni aunque fuera mucha, bastaría.

Y las vicisitudes de la fortuna que se refieren a la riqueza y a la vida, unas buenas y otras no, por la legalidad son gobernadas de la manera más apropiada para los hombres, puesto que los más afortunados se valen de aquella que es más segura y que no tiene asechanzas; y, a su vez, los desafortunados son socorridos por los afortunados, gracias a las relaciones comerciales y a la confianza, lo cual se origina a causa de la legalidad.

A su vez, el tiempo se vuelve para los hombres, por la legalidad, ocioso para los negocios, pero laborable para las obras de la vida.

En la legalidad, se aleja a los hombres de la preocupación más desagradable y se relacionan con la más agradable, puesto que la preocupación de los negocios es la más desagradable, pero la de las obras es la más placentera.

A su vez, cuando se dirigen al sueño, que para los hombres es un descanso de los males, van hacia él sin miedo y ocupándose en asuntos que no causan penas; cuando vuelven del sueño, experimentan otros asuntos semejantes, y no se ponen asustados de repente, ni al punto de que, por causa de un cambio más placentero, esperen que se haga de día, sino que se entregan placenteramente a preocupaciones sin pena, acerca de las obras de la vida, aliviando los trabajos por el intercambio recíproco de bienes, con esperanzas confiables y bien esperadas, de todas las cuales es causa la legalidad.

También lo que proporciona a los hombres males grandísimos es la guerra que lleva a la catástrofe y al sojuzgamiento, y esto ataca más a los que obran contra la ley, pero a los que tienen legalidad, menos.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

También muchas otras cosas en la legalidad son buenas, las cuales se originan de ella como auxilios para la vida y como consuelo de las dificultades; pero los males que resultan de la falta de leyes son los siguientes: antes que nada, los hombres se quedan sin tiempo libre para las obras y se preocupan de lo más desagradable, de negocios, pero no de obras; y atesoran riqueza a causa de la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales, pero no la ponen en común y, así, se hace insuficiente, aunque sea mucha.

Las vicisitudes de la fortuna, tanto las malas como las buenas, sirven para las cosas contrarias, pues la buena fortuna no es segura en la falta de leyes, sino es objeto de insidias; y la mala fortuna no se va, sino se confirma a causa de la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales.

La guerra externa y la sedición propia se inducen por la misma causa;⁴ incluso, si no se originan antes, suceden entonces; y en los negocios ocurre que siempre comienzan, por los ataques entre unos y otros, por los cuales pasan la vida poniéndose en guardia y a su vez atacándose unos a otros.

Además, ni para los que están despiertos son placenteros los pensamientos, ni para los que se retiran al sueño es agradable la hospitalidad, sino que está acompañada de miedo, y el despertar terrible y espantoso lleva al hombre hacia recuerdos repentinos de los males, los cuales, estos y también todos los otros males mencionados antes, todos juntos, se desprenden de la falta de leyes.

Se origina también la tiranía, mal tan grande y tan nocivo, no por otra causa que por la falta de leyes. Algunos de los hombres, todos los que no conjeturan correctamente, creen que el tirano se establece por alguna otra causa y que los hombres son despojados de su libertad, no siendo ellos mismos culpables, sino obligados por el tirano que se ha establecido, no razonando correctamente estas cosas. Pues cualquiera que cree que un rey o un tirano surge por alguna otra razón que por la falta de leyes y la codicia, es un estúpido. Pues cuando todos juntos se inclinan a la maldad, entonces surge aquel mal. Pues no es posible que los hombres vivan sin leyes y justicia. Por tanto, cuando estas dos, la ley y la justicia,

⁴Esto es, por la falta de leyes, por la ilegalidad.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO

se apartan de la multitud, entonces, en ese momento, la protección y la vigilancia de ellas se retiran hacia uno solo. Porque, ¿cómo recaería de otra manera la monarquía en un solo individuo, a menos que la ley haya sido desplazada de lo que conviene a la multitud? Porque es preciso que ese hombre, el cual abolirá la justicia y suprimirá la ley común y que conviene a todos, se vuelva de acero, si va a arrebatar estas de la multitud de los hombres, aunque sea uno solo, si las va a arrebatar de muchos. Pero, dado que es de carne y semejante a la mayoría, no podría hacer estas cosas; mas, tras hacer que se acaben las oposiciones, sería soberano único. Que por esto también surge la tiranía, algunos de los hombres no se dan cuenta.

Por lo tanto, si causa de los males es la falta de leyes, y si la legalidad es un bien tan grande, no es posible obtener felicidad de otra manera, a menos que alguien imponga la ley como guía de la vida común. Esta es la recta razón, la que ordena lo que es preciso hacer y desaconseja lo que no es necesario, en todo el cosmos, en las ciudades, en los propios hogares y en uno mismo, en cada uno consigo mismo. Por lo tanto, si no es posible que quien aprendió y conoció tal razón, la cual se ocupa de los bienes y de los males, de lo bello y de lo vergonzoso, la lleve a cabo de otro modo, a menos que alguien filosofara perfectamente. Por causa de esto, hay que ejercitar la filosofía más que todas las ocupaciones humanas.



DIÁLOGO DE POETAS

Escritos entre 1936 y 1942 y publicados originalmente por separado, los *Four Quartets* ("Burnt Norton", "East Coker", "The Dry Salvages" y "Little Gidding") son quizá la cumbre lírica de la obra de Eliot, y escribo "quizá" para no contrariar a los adoradores de *The Wasteland*. El poeta los llamó cuartetos por el hecho de que en sus versos "se entretejen tres o cuatro temas aparentemente inconexos", temas como el engarce del tiempo humano con el tiempo de la naturaleza, como la caducidad y la renovación de todo lo terreno, como el gozo, la angustia y la tristeza causados por todo eso que caduca y se renueva, como la dificil serenidad del desapego.

Presentamos aquí una traducción colectiva del tercer cuarteto. Decía Walter Benjamin que el traductor literario debe producir en su lengua el eco de un texto escrito en otra. Para causar el eco de un poema es necesario lanzar la voz contra su cuerpo de palabras, desde cierto ángulo, distinto en cada verso, y escuchar, con paciencia, lo que el poema devuelve. Cuando la cacería de ecos se hace entre varios —cada traductor desde su ángulo móvil, desde su propia voz y su propio oído—, hay desde luego momentos de discordia, pero también se logra crear y afinar una voz y una escucha colectivas. O al menos esta experiencia vivimos estos traductores de "The Dry Salvages".

Gabriel Astey

T. S. ELIOT

THE DRY SALVAGES¹

T. S. Eliot (trad. de Isabel Pérez Montfort, José Martín Díaz y Gabriel Astey)

I

Yo no sé mucho de dioses, pero creo que el río es un fuerte dios marrón —hosco, bravo, intratable, paciente hasta cierto punto, al principio visto como frontera; útil, traicionero como transportador del comercio; después, solo un problema para el constructor de puentes. Resuelto el problema, el dios marrón es casi olvidado por los que viven en ciudades; pese a todo, siempre es implacable. Con sus épocas y rabias, destructor, recuerda a los hombres lo que eligen olvidar. Sin honra, sin plegarias de los adoradores de la máquina, permanece a la espera, vigilante y a la espera. Su ritmo estaba en el cuarto de los niños, en el frondoso ailanto del jardín en abril, en el olor de las uvas sobre la mesa otoñal, y en la aureola nocturna del candil en invierno. Llevamos el río por dentro, el mar entero nos rodea; el mar es también el borde de la tierra, las rocas a las que llega, las playas donde arroja los vestigios de una creación diferente y anterior: la estrella de mar, el cangrejo, el espinazo de la ballena; las pozas donde ofrece a nuestra curiosidad las algas más delicadas y la anémona. Arroja nuestras pérdidas, las redes desgarradas, la nasa hecha pedazos, el remo quebrado

¹The Dry Salvages —supuestamente *les trois sauvages*— es un pequeño roquedal, con un faro, en la costa noreste de Cape Ann, Massachusetts. *Salvages* se pronuncia de modo que rime con *assuages* (nota del autor).

y los pertrechos de extranjeros muertos. El mar tiene muchas voces, muchos dioses y muchas voces.

La sal está en la rosa silvestre, la niebla en los abetos.

El rugido del mar,

y su lamento son voces diferentes que suelen oírse juntas; la queja en los cordajes, la amenaza y la caricia de olas que rompen mar adentro, el silbido distante de la espuma en los dientes de la roca y el aviso suplicante desde el risco que se acerca son todas voces del mar, y el resuello de la boya que llama hacia la tierra, y la gaviota: y bajo el peso de la niebla silenciosa la campana que tañe mide un tiempo, que no es nuestro, hecha sonar por la marea parsimoniosa, un tiempo más antiguo que el de los cronómetros, más antiguo que el tiempo que cuentan ansiosas mujeres preocupadas que yacen despiertas calculando el futuro, tratando de destejer, desenredar, desenmarañar y articular el pasado y el futuro,

entre la medianoche y la alborada, cuando el pasado es todo engaño, y en el futuro no hay futuro, antes de la ronda matinal,

cuando el tiempo se detiene y nunca acaba,

v la marea, que es y fue desde el principio

y la marea, que es y fue desde el principio, tañe la campana.

T. S. ELIOT

П

¿Dónde acaba esto, el lamento callado, el marchitarse silencioso de las flores de otoño que sueltan sus pétalos y permanecen inmóviles? ¿Dónde acaban los restos sin rumbo del naufragio, la plegaria del hueso en la arena, la inefable plegaria en la anunciación desastrosa?

No hay final, sino suma: la consecuencia extendida de otros días y horas, mientras la emoción se lleva consigo los años sin emoción, vividos entre los destrozos de lo que se creía más confiable —y, por tanto, era más digno de renuncia.

Existe la suma final, el orgullo frustrado o el resentimiento ante las facultades disminuidas, el amor sin apego, que podría parecer desamor, en un bote a la deriva con una fuga lenta, la escucha silenciosa del innegable clamor de la campana de la última anunciación.

¿Dónde acaban ellos, los pescadores que navegan hacia la cola del viento, donde la niebla se acobarda? No se puede pensar en un tiempo sin océano ni en un océano limpio de despojos ni en un futuro incapaz, como el pasado, de no tener destino.

Hay que imaginarlos siempre achicando, haciéndose a la mar e izando velas, mientras el viento del noreste desciende sobre bancos poco profundos, inmutables y sin erosión; o cobrando su jornal, secando velas en los muelles; no emprendiendo un viaje que sería incosteable por una pesca que no valdría la pena.

Esto no tiene fin: el lamento sin voz, no tiene fin el marchitarse de las flores marchitas, el movimiento del dolor que no duele ni se mueve, la deriva del mar y los despojos a la deriva, la plegaria del hueso a la muerte, su dios. Solo la dificil y apenas pronunciable plegaria de la única Anunciación.

Conforme uno se hace viejo, parece que el pasado toma otra forma, y deja de ser una simple secuencia —o incluso un desarrollo: esto es una falacia parcial, alentada por nociones superficiales de evolución, que se vuelve, en la idea de la gente, una manera de negar el pasado. Los momentos de felicidad —no la sensación de bienestar, gozo, satisfacción, seguridad y afecto, o incluso una muy buena cena, sino la iluminación repentina tuvimos esa experiencia pero perdimos el significado, y acercarse al significado restaura la experiencia de forma diferente, más allá de cualquier significado que le podamos dar a la felicidad. Dije antes que la experiencia pasada que resurge en el significado no es la experiencia de una sola vida sino de muchas generaciones —sin olvidar algo que es quizá inefable: la mirada hacia atrás más allá de la seguridad de la historia escrita, el vistazo hacia atrás por encima del hombro hacia el terror primitivo. Así descubrimos que los momentos de agonía (se deban o no a malentendidos; haberse equivocado en la esperanza o el temor, esa no es la cuestión) también son permanentes, con esa permanencia que el tiempo tiene. Vemos esto mejor en la agonía de los otros, que se vive de cerca y nos involucra, que en la nuestra. Pues nuestro pasado está cubierto por las corrientes de la acción,

T. S. ELIOT

pero el dolor de los otros es siempre una experiencia inalterada, invulnerable al desgaste posterior.

La gente cambia y sonríe, pero la agonía permanece.

El tiempo que destruye es el tiempo que conserva, como el río con su carga de negros muertos, vacas y jaulas vacías, la manzana amarga y la mordida en la manzana.

Y la roca escarpada en las aguas sin descanso—las olas la bañan, la niebla la cubre—en un día de calma es solo un monumento, en tiempo navegable es siempre una marca para fijar el curso; pero en la estación sombría o en la furia repentina, es lo que siempre fue.

Ш

A veces me pregunto si esto es lo que Krishna pretendía

decir, entre otras cosas, o una manera de expresar lo mismo: que el futuro es un canto desgastado, una rosa real o un ramo de lavanda de ansiosa pena por los que no han llegado aún para penar, prensado entre las hojas amarillas de un libro que nunca ha sido abierto. Y el camino que sube es el mismo que baja, y el camino que avanza, el que regresa. No puedes enfrentarlo con firmeza, pero una cosa es cierta, que el tiempo no cura: el paciente ya no está aquí. Cuando parte el tren, y los viajeros se ocupan de frutas, periódicos y cartas de negocios (y aquellos que los vieron partir han dejado el andén) su gesto se relaja del dolor al alivio al ritmo adormilado de cien horas ¡Sigan adelante, viajeros!, sin huir del pasado rumbo a vidas distintas o hacia algún futuro; no son los mismos que dejaron la estación ni los que llegarán a algún destino, mientras los rieles convergentes se deslizan y se pierden tras ustedes; y en la cubierta del barco que murmura,

al mirar la estela que a sus espaldas se ensancha no pensarán: "se terminó el pasado" o "el futuro está frente a nosotros". Al caer la noche, entre la antena y los cordajes hay una voz que canta (pero no al oído, murmurante caracol del tiempo, ni en lengua alguna): "¡Sigan adelante! Ustedes que creen que viajan, no son aquellos que vieron el puerto alejarse, ni quienes desembarcarán. Entre la orilla próxima y la lejana, mientras el tiempo se retira, consideren el futuro y el pasado con ecuanimidad. En el instante que no es de acción ni de inacción pueden admitir esto: 'en cualquier esfera del ser la mente del hombre debe estar atenta al momento de la muerte' —esa es la única acción (y el momento de la muerte es todo el tiempo) que dará fruto en la vida de los otros: y no piensen en el fruto de la acción. ¡Sigan adelante!

Oh viajeros, oh marinos, ustedes que llegan a puerto, y ustedes cuyos cuerpos sufrirán el proceso y juicio de los mares, o cualquier suceso: este es su destino verdadero." Así habló Krishna, como al aconsejar a Arjuna en el campo de batalla.

No adiós, sino sigan adelante, viajeros.

IV

Señora, tú que tienes tu altar sobre el risco ruega por los que se embarcan, por aquellos cuyos negocios tienen que ver con peces, por aquellos que se ocupan de todo comercio legítimo y por aquellos que los conducen.

T. S. ELIOT

Ruega también por las mujeres que vieron a sus hijos y esposos embarcarse y no volver: figlia del tuo figlio, reina del cielo.

Y ruega por los que se embarcaron y terminaron su viaje en la arena, en los labios del mar, o en la garganta oscura que no los devolverá o donde quiera que no los alcancen las campanas del mar, su sonido de Ángelus perpetuo.

V

Comunicarse con Marte, conversar con espíritus, explicar la conducta del monstruo marino, leer en el horóscopo, las entrañas de las aves o la bola de cristal, diagnosticar enfermedad por medio de la firma, descifrar la biografía en las líneas de la mano y la desgracia en los dedos, hacer presagios por adivinación u hojas de té, desentrañar lo inevitable con la baraja, jugar con símbolos mágicos o con barbitúricos, o buscar la imagen recurrente en los miedos arcaicos, explorar el útero, la tumba o los sueños; son estas las habituales drogas y distracciones, y encabezados de la prensa: y siempre lo serán, algunos sobre todo cuando hay desdicha en las naciones, y perplejidad, sea en las costas de Asia o en Edgware Road. La curiosidad humana busca en el pasado y en el futuro y se aferra a esa dimensión. Pero atrapar el punto en que se cruzan lo intemporal y el tiempo es una tarea para los santos —y tampoco es una tarea, sino algo que se da y se toma, en toda una vida de morir de amor, pasión y desprendimiento y entrega.

DIÁLOGO DE POETAS

Para casi todos nosotros solo existe el momento desatendido, el momento dentro y fuera del tiempo, el ataque de distracción que se pierde en una franja de sol, el tomillo silvestre que no vemos, o el destello de invierno, o la cascada, o la música tan profundamente escuchada que no se escucha más, pero uno es la música mientras la música dura. Estas son solo pistas y conjeturas, pistas seguidas de conjeturas; y lo demás es oración, observancia, disciplina, pensamiento y acción. La pista adivinada a medias, el don a medias comprendido es la Encarnación.

Aquí, la unión imposible de las esferas de la existencia es real; aquí, el pasado y el futuro se superan y reconcilian; de otro modo, la acción sería solo un movimiento de aquello que es movido y no se mueve por sí mismo —conducido por fuerzas demoniacas y subterráneas. Y la recta acción también es libertad ante el pasado y el futuro. Para casi todos nosotros, esta es la meta que nunca hemos de alcanzar aquí; nosotros, solamente invictos porque hemos seguido intentándolo; nosotros, satisfechos al fin, si nuestra reversión en el tiempo alimenta (no muy lejos del árbol siempre verde) la vida de la tierra que da sentido.



DOS CUENTOS

Jonathan Jesús García Palma*

Intervención

Graciela le informó de sus planes de suicidio la mañana del treinta de marzo. Se lo dijo afuera del salón de clases, con los ojos enrojecidos. No había lágrimas, pero su corazón era un mar. Se contenía. Pretendía soportar. La resolución estaba tomada. De antemano, su muerte estaba asegurada por algo que ella denominaba destino. Convencida de la invariabilidad de su final, se dejaba llevar por lo escrito, lo acordado, lo concatenado por una entidad superior a la cual prefería concebir carente de cuerpo, únicamente como energía, poder. De acuerdo con su pensar, esa esencia actuaba, pensaba, dictaba y juzgaba. Ella se asumía sentenciada.

La joven mujer se rendía ante un veredicto considerado injusto y cruel. Deseaba continuar luchando; sin embargo, sus energías escaseaban. Guardaría su último aliento para elegir, por lo menos, la forma en que permitiría la consumación del doloroso pasaje. Esa sería su última carta, la jugada final, el movimiento definitivo. Reflejo de su lucha, bandera de su enardecida confrontación, dicha decisión, al transformarse en acto, se constituiría como la victoria de una batalla en medio de una guerra perdida. "Dormiré, simplemente dormiré", le dijo a su confidente.

^{*} Escritor y pedagogo.

JONATHAN JESÚS GARCÍA PALMA

El suicidio nunca se había aproximado tanto a él. Así, la muerte, constantemente cercana a su existencia, le tomaba la mano y lo obligaba a verla directamente a los ojos. Esa mirada, profunda y superficial, distante e inmediata, vacía y al mismo tiempo rebosante de sentido, se fijó en sus pupilas y llegó al centro de su alma. Ahí estaba la muerte, afirmándose, reiterando su poder, desafiándolo. Graciela era tan solo una mujer más, una persona a punto de cruzar la línea. Él era el testigo, el silencioso e insignificante sujeto capaz de intervenir en el curso de una historia previamente diseñada. Graciela, sin saberlo, lo retaba a él. Retaba a esa finitud deseosa de hallar la infinitud lo más tarde posible.

La pregunta no era qué se podía hacer. El verdadero cuestionamiento era si él estaría dispuesto a actuar. De una forma u otra podía evitar la muerte de Graciela; pero, ¿a qué precio? ¿Realmente interferiría con su libertad para tranquilizar su conciencia? ¿Quién importaba en realidad? Graciela era ella; él era él. ¿Acaso la joven pretendía, con aquellas palabras, solicitar su ayuda? Su boca, sus ojos, todo su ser afirmaba lo contrario. Simplemente se despedía. Sin embargo, él dudaba. Con base en esa duda, partiendo de ese dilema, convertido en un ser egoísta, decidió aplazar la partida. Ella se dejó arrastrar. "Está bien. He perdido", dijo mientras él la ataba de pies y manos para, posteriormente, subirla al automóvil.

Han transcurrido muchas semanas desde aquel día. Él no ha dejado de pensar en ella ni un solo momento. Ve su mirada a cada instante, al abrir y cerrar los ojos. Ahí está Graciela. No obstante, a pesar de observarla de frente, sabe que ella, donde quiera que esté, le da la espalda. Se voltea, resignada y molesta al mismo tiempo. Probablemente culpa al destino, pero lo maldice a él, reprochándole su soberbia, su arrogante intervención. Ella pretendía dormir a su modo y él la sumergió en un sueño precedido de un intenso dolor. Ciertamente, esa nunca fue la intención de él. La autopista lo sabe. El destino lo sabe. La muerte, también.

Precisamente por eso, él no falleció a consecuencia del accidente. Empero, ahora, ni siquiera puede morir cuando lo desee. Inmóvil, distante y cercano al mismo tiempo, se encuentra en medio del mundo, pero

ajeno a él. Serán las existencias circundantes quienes, imitándolo, decidan el camino a seguir. Lo harán por él, con él, tal vez sin él. Mientras tanto, está condenado a vivir únicamente dentro de sí.

Camino a casa

Mabel giró la cabeza y miró, por encima del hombro y sin detenerse, a quien fuera su esposo. Aquel hombre le pareció pequeño, diminuto. Lo consideró insignificante. Sin embargo, había sido su compañero de vida durante los últimos veinte años y, a pesar de todo, aún le guardaba un cariño especial. Ya nada los uniría después de ese día. Por esa razón continuó caminando, aunque sus ojos miraban hacia atrás y no hacia el frente. Su mente y su corazón se orientaban al pasado, no al futuro. Andaba con paso firme, pero inseguro. Se despedía de una parte de sí y comenzaba un presente distinto, desconocido.

Llegó a su automóvil, estacionado a unos cuantos metros de la estación de tren. Quiso volver a donde se hallaba él. Sabía que ahí continuaría quien le prometiera amor eterno frente a un altar. Quieto, en silencio: ahí estaría. Después de recordar la magnífica boda y los buenos momentos vividos, antes y después de la unión, abrió la puerta del coche. Se detuvo. Por segunda ocasión sintió la necesidad de regresar. Se contuvo. Luchó contra su corazón. Sollozó. Instantes más tarde sus ojos se convirtieron en un manantial.

Había finalizado la historia de amor y convivencia, pero ella continuaba confundida. Desconocía cuanto sucedería después. Aquel día se constituía como un hito en su existencia, y en la de él. Nada volvería a ser igual. Al meditar en ello, recordó que no serían los únicos afectados por lo ocurrido. "Será por última vez", pensó después de resolver efectuar una despedida adecuada. Cerró la puerta del vehículo y emprendió el camino de regreso.

Faltaban unos cuantos metros para llegar al sitio en donde seguía él, en la estación de tren. Mabel caminaba lentamente. De pronto, una mujer pasó corriendo a su lado. La reconoció al instante: era ella, el nuevo amor de quien fuera su esposo. Era ella. Mabel se detuvo. Comprendiendo lo

JONATHAN JESÚS GARCÍA PALMA

inútil de su presencia en el sitio, reinició el camino a casa. Todo había terminado; no hacía falta otro adiós. Era el final.

Segundos más tarde se escuchó un fuerte grito. Una voz femenina pedía ayuda desesperadamente. Mabel giró la cabeza y miró, por encima del hombro y sin detenerse, a quien fuera su esposo. Aquel hombre le pareció delgado, demacrado. Lo consideró insignificante. Sin embargo, había sido su compañero de vida durante los últimos veinte años y, a pesar de todo, aún le guardaba un cariño especial. Por tal motivo lo había herido en el corazón. No quiso verlo sufrir mucho tiempo.

Dejando atrás el desorden ocasionado por la tragedia, Mabel continuó con paso firme, pero inseguro. Se despedía de una parte de sí y comenzaba un presente distinto, desconocido, sin amor. Le complacía saber que no sería la única que dormiría sin el ser amado a su lado. Al llegar al automóvil guardó el cuchillo, aún lleno de sangre, dentro del bolsillo de su abrigo y abrió la puerta. Iniciaba el camino de regreso a casa.

HOMENAJE A IGNACIO PADILLA

La revista *Estudios*, del Departamento Académico de Estudios Generales, se une en este número a los homenajes que se han rendido al escritor mexicano Ignacio Padilla, a casi dos años de su trágico deceso.

Ignacio Padilla, *Nacho*, como le decían sus amigos, o el "fisico cuéntico", como él se denominaba, fue el escritor más brillante y creativo de la generación del crack, junto con su compañero de aventuras literarias Jorge Volpi.

Los textos que se muestran a continuación, de Alejandro Higashi, Gabriel Astey y Danaé Torres de la Rosa, nos brindan la oportunidad de conocer su obra y su trayectoria. Fueron presentados durante su homenaje en la Semana Estudios 2017. *Estudios* agradece a Gabriel Astey la coordinación de este encuentro.



IGNACIO PADILLA, CERVANTES & CO. Alejandro Higashi*

RESUMEN: En este artículo se analizan los principales hilos conductores de la trilogía que dedicó Ignacio Padilla a la obra de un Cervantes que admiraba y criticaba en igual medida. Armado con la pluma ligera del ensayo, Padilla domeñó la riqueza y diversidad de la obra cervantina y arrojó luz sobre muchos sobreentendidos que hoy se comprenden mejor ajustados a las complejas coordenadas religiosas, políticas y culturales de su tiempo.

PALABRAS CLAVE: Narrativa mexicana, generación del crack, cervantismo, Quijote, diablo en la cultura.

IGNACIO PADILLA, CERVANTES & CO.

ABSTRACT: This article analyzes the main threads of the trilogy that Ignacio Padilla dedicated to the work of Cervantes, whom he admired and criticized at the same time. As a gifted essayist, Padilla mastered the richness and diversity of Cervantes' work and shed light on many implicit ideas that are better understood today, by adjusting them to the complex religious, political and cultural coordinates of his time

KEYWORDS: Mexican narrative, crack generation, Cervantism, Quixote, devil in culture.

RECEPCIÓN: 25 de octubre de 2017. ACEPTACIÓN: 16 de enero de 2018.

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

^{*} Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Academia Mexicana de la Lengua.

IGNACIO PADILLA, CERVANTES & CO.

En las reuniones de la Academia, resultaba dificil pasar por alto la presencia tan afable como inteligente de Ignacio Padilla. Ahí, la primera impresión que tuve de él fue la de un derrochador: dilapidaba sonrisas a diestra y siniestra. Sonrisas amplias, sinceras, cuya natural ejecución estorbaba la simple idea de que fueran impostadas o resultado de un deber ser autoimpuesto por la situación más o menos solemne. Era la primera gran impresión que dejaba Nacho, como inmediatamente daban ganas de llamarlo, o Nachito, con ese diminutivo afectivo que deseábamos usar quienes recién lo conocíamos, para corresponder a la desbordada cordialidad que prodigaba su presencia.

La segunda impresión era la de una sabiduría profunda y una curio-

sidad dispersa. Luego de cruzar miradas con esos ojos melifluos, que, más bien pequeños, daban la impresión de una enorme agilidad, solo podía concluirse que detrás de ellos estaba una inteligencia privilegiada. Un intercambio de palabras convencía de inmediato. La destreza y rapidez con que encontraba una salida graciosa para el predicamento de conocer a alguien nuevo no se hacía esperar. Certero y raudo como el esgrimista más experimentado; también como él, refinado. Su destreza verbal no afloraba con la cita erudita, pero algo impostada, de muchos intelectuales, sino a través de un avispado sentido del humor, en perfecto maridaje con la sonrisa inicial. Daba vértigo constatar su capacidad para encontrar relaciones insos-

pechadas y graciosas en el día a día, prolongación de sus habilidades como dotado narrador de frases rápidas y siempre sorpresivas; elucubrador de saetas verbales que daban en el blanco con escaso margen de error.

Debo agregar que Ignacio y yo compartimos banca en las reuniones de la Academia. Cuando me regaló Las fauces del abismo, en su dedicatoria me definía como "flamante compañero de ruta v de banco". Esa proximidad física me permitió aquilatar una tercera impresión de su persona. Luego de quince o veinte minutos de empezadas las reuniones, cuando las noticias más interesantes daban paso a los menos enjundiosos informes administrativos, Ignacio Padilla mal ocultaba su tedio detrás de la típica simulación: con mirada atenta y mano firme, conquistaba con dotados dibujos a lápiz los márgenes en blanco de la documentación. Con esa calculada soltura que brindan los trazos amplios y despreocupados de quien pinta para pasar el tiempo, con su gesto cada vez más relajado conforme ganaba más y más terreno a los márgenes en blanco, dibujaba al compás de la lectura del acta o de los informes del director. Como es sabido, mucha gente se concentra más y mejor si acompaña la audición con una actividad más o menos mecánica. En todo caso, no dibujaba figuras geométricas ni iluminaba mandalas; tampoco eran esbozos de proyectos narrativos, ni bodegones ni paisajes. Dibujaba, sorpresivamente, Quijotes. Muchos Quijotes. Aunque ocasionalmente cedía a la tentación de trazar alguna Dulcinea (siempre más con cara de Aldonza Lorenzo) y algún Sancho Panza, en su improvisado lienzo marginal (a menudo el orden del día o el acta de la sesión pasada), el retrato predominante fue, por un amplio margen estadístico, el Quijote. Así supe que Ignacio Padilla era un cervantista consumado, de tiempo completo, aun antes de leer su obra ensayística.

Sus dibujos ocasionales del Quijote definen para mí su vocación: si los pocos ratos de ocio que tenía los dedicaba al hidalgo manchego, ¿qué podemos decir de las horas de trabajo? Tres fértiles volúmenes dan cuenta de ello: El diablo y Cervantes (2005), Cervantes en los infiernos (2012) y Cervantes & compañía (2016), publicados a lo largo de poco más de un decenio, dejan ver la decidida perseverancia de un autor prolífico en palabras y en ideas. Casi con la misma fuerza con la que siguió el camino del cuento en un momento de su carrera e hizo a un lado el sendero más. dilatado de la novela, se dedicó a la ensayística cervantina. Ignacio Padilla dibujaba Quijotes, escribía Quijotes; no podría comprobarlo, pero estoy seguro de que soñaba Quijotes; respiraba, en todo caso, Quijotes.

Como cervantista, esta trilogía lo coloca en la órbita de otros grandes autores de la literatura universal que necesitaron escribir sobre el Quijote y Cervantes: Miguel de Unamuno, Vladimir Nabokov y Gonzalo Torrente Ballester. Tres autores, por cierto, citados con frecuencia en la trilogía de Padilla. Como les sucedió a ellos, escribir sobre la obra del alcalaíno fue más un impulso urgente al que no pudo ni quiso resistirse que una imposición. No puede descartarse que el primer impulso para escribir sobre la obra del escritor alcalaíno haya sido un requisito académico, la tesis doctoral que defendió en 1999 en Salamanca, titulada precisamente El diablo y lo diabólico en la obra de Miguel de Cervantes; pero quienes lo conocimos, preferimos pensar que todo fue al revés y que si decidió aspirar y alcanzar el grado académico en Salamanca fue para seguir los pasos de un héroe tan admirado unas veces, como llamado a juicio tantas otras. Como escribió en su "Elogio de la impureza", discurso con el que ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua el 23 de agosto del 2012:

Fui a Salamanca porque me dijeron que por allá había pasado el autor del *Persiles*, un tal Miguel de Cervantes. Viví primero en una casa muy modesta en las riberas del Tormes, justo frente al toro de piedra que hizo ver estrellas al pobre Lazarillo. Pasé

luego a un departamento sórdido en la calle Cervantes, llamada antaño calle del Moro, donde quiere la tradición que viviera algún tiempo el Manco de Lepanto.

Allá me fui quedando, allá tuve que quedarme. Como al bueno del Licenciado Vidriera, me enhechizó enseguida la apacibilidad de la vivienda salmantina. Traía yo aún fresco el asombro de mi lectura adulta, desopilante y escocesa del Quijote, de modo que me pareció pertinente y hasta justo sumergirme en la leyenda de Miguel de Cervantes. Lo hice como quien se despeña en una honda cima, en mansa burla de mí mismo, acaso en busca de más proezas, risas y encantamientos. Entre cátedras y catedrales, entre bibliotecas y mesones, olfateé dos fantasmas: el fantasma de Cervantes en la academia salmantina, y también, cómo negarlo, el fantasma de esa misma Salamanca en la obra de Cervantes

No se trataba nada más de escribir por escribir, sino de superar eventualmente a una crítica apocada y parasitaria que durante años se había cebado en la jugosa carne de la obra cervantina, pero a cambio no había dejado nada más que sus excrecencias. No se trataba de emular la prosa un poco desmayada y unívoca del artículo especializado, escrita siempre como en sordina para no despertar a los fantasmas; tampoco de mimetizarse con el medio académico profesional que,

con muchos indudables méritos, suele desviarse fácilmente al ostracismo de las publicaciones especializadas, en ese estilo que no siempre encanta por sus dotes literarias.

Unamuno, Nabokov y Torrente Ballester, como Ignacio Padilla, eligieron una ruta quizá más larga y atropellada, pero también más noble y seductora, la del ensayo literario, un género robusto y dotado, proteico, que se expresaba a través del encaje y la filigrana lingüística a los que Ignacio Padilla fue tan afecto. Los temas del ensayo no podían ser los del artículo académico; eso le facilitó a Ignacio Padilla la tarea de apartarse de las venas más congestionadas del cervantismo para alumbrar con sendos ensayos esos rincones sombríos de una obra tan apreciada por unos como rechazada por otros. Unamuno no procedió de forma distinta; su adopción del ensayo filosófico como forma le permitió tomar de pretexto la obra cervantina para atacar cualquier sistema filosófico que no condujera a la fe: el positivismo, el racionalismo o el idealismo fracasaban frente al Ouijote, tan concernido con la realidad pura y dura de un hidalgo venido a menos. En este camino, su Vida de don Quijote y Sancho (1905) unas veces daba la razón a Cervantes y otras no, hasta el grado de afirmar que "don Quijote es inmensamente superior a Cervantes", que "Cervantes se murió sin haber calado todo el alcance de su Quijote" y que "Cervantes no fue más que un mero instrumento para que la España del siglo XVI pariese a don Quijote". Parapetado en el Quijote, Unamuno pudo decirlo todo. Torrente Ballester, también atalayado en este género bifronte, superó esta visión trascendentalista del Quijote como una filosofía vitalista, para refugiarse en los juegos de roles. En El Quijote como juego, publicado en 1974, Torrente Ballester partió de una hipótesis simple, pero productiva: Alonso Quijano no estaba loco, sino que fingió ser el Quijote mientras confeccionaba un conjunto de universos paralelos basado en los juegos de roles, en los que Dulcinea del Toboso era perfectamente verosimil junto a los gigantes convertidos en molinos de viento. Todos los personajes se convierten en piezas fundamentales de un juego orquestado por don Quijote (y no por Cervantes). Detrás, percibimos una apuesta por la imaginación desbocada, de Cervantes mismo, pero también de Torrente Ballester, quien en libros como La saga/fuga de JB, de 1972, apenas dos años antes, dio a la narrativa española afincada en el realismo un respiro con la saga (o fuga) de varios personajes cuyas iniciales JB permitieron identificarlos con un obispo del siglo XVII, un brujo del XVIII, un almirante a principios del XIX, un poeta a finales del

XIX, un experto en gramática en plena guerra civil y hasta tres JB contemporáneos a la publicación de la novela, todos ellos unidos en el propósito de salvar a Castroforte del Barralla de las malas artes del pueblo vecino, Villasanta de la Estrella.

Quizá los vínculos más fuertes y de mayor familiaridad no hayan de trazarse con estas dos perspectivas, sino con una tercera también refrescante, la de Vladimir Nabokov, quien en su Curso sobre el Quijote, preparado para el curso lectivo de 1951-1952 en la Universidad de Harvard, adelanta algunos de los principios que rigen la obra cervantina de Padilla. Para empezar, Nabokov desconfiaba de la crítica universitaria de Cervantes: sin calificarla ni entrar en diálogo con ella, estaba seguro de que muchas de sus observaciones estaban polarizadas entre quienes pensaban que se trataba de una farsa inocua cuyo destino final era la risa y quienes pensaban que en el Quijote estaban los cimientos de la novelística europea. En ambas posturas, Nabokov veía tremendas generalizaciones que dejaban de lado la misma obra que comentaban con el afán de encontrar argumentos para llevar agua a sus respectivos molinos... y como dichos molinos estaban situados en antípodas valorativas, de la comedia más risueña y olvidable a la épica más sublime y trascendente, no era razonable combatir a ninguno con lanza y escudo, porque ambos eran gigantes imbatibles o simples molinos de viento. Ignacio Padilla, pese a todo, no fue un discípulo dócil, de modo que afrontó la crítica cervantina con respeto unas veces y humor otras. A lo largo de las muchas páginas escritas sobre la obra de Cervantes, Padilla supo apreciar algunas de sus ideas y dejar oportuno testimonio cuando alguna piedra del edificio crítico le resultó de utilidad: menos soberbio que Nabokov por naturaleza, no pocas ocasiones invitó al palco del ensayo a grandes cervantistas (Edward C. Riley, Martín de Riquer, Valbuena Prat, Antonio Vilanova) para apreciar juntos la obra cervantina; tampoco dudó, por supuesto, en disentir de ellos cuando fue necesario.

Quizá en el espíritu crítico con el que Nabokov y Padilla se acercan a Cervantes pueda verse otra coincidencia. Nabokov, por ejemplo, arremete desde sus primeras páginas contra elogios críticos como los de Aubrey F. G. Bell, quien apuntaba que "la percepción de Cervantes era tan sensible, su inteligencia tan flexible, su imaginación tan activa y su humor tan sutil como los de Shakespeare". Sin prisa, pero tampoco sin contención, Nabokov contradice:

No, por favor, aunque redujéramos a Shakespeare a sus comedias,

Cervantes seguiría yendo a la zaga en todas estas cosas. Del *Rey Lear*, el *Quijote* solo puede ser escudero. Lo único en que Cervantes y Shakespeare son iguales es en influencia, en difusión espiritual: estoy pensando en la larga sombra arrojada sobre la posteridad receptiva por una imagen creada que puede seguir viviendo con independencia del propio libro. Las obras de Shakespeare, sin embargo, seguirán viviendo aparte de la sombra que proyecten.

Ignacio Padilla llegará a este punto de la discusión no al principio, sino al final de su cervantiada tripartita, cuando escriba Cervantes & compañía. Ahí, armado de los muchos matices que faltaron a Nabokov, escribirá que "desde una perspectiva meramente estadística, no hay duda de que Shakespeare desarma con mucho no solo a Cervantes sino a la mayor parte de los escritores del llamado canon occidental [...]. En ese mismo balance matemático de cantidad y calidad, la producción cervantina queda muy a la zaga". Tratándose de Ignacio Padilla, no podemos esperar que aquí ponga el punto final a la discusión: de inmediato, se manifiesta el mandoble definitivo en forma de argumento: esta celebración de Shakespeare como un escritor tan perfecto lo separa de todos los clásicos, pasados, presentes y futuros, y lo deja en un escaño superior, "en una posición rayana en lo extraterrestre", pero servirá para incrementar las acciones de un Cervantes que, siendo claramente inferior, supera al inglés precisamente por ser imperfecto. "Frente a la inhumana consistencia de Shakespeare—sentencia Ignacio Padilla—, Cervantes nos asombra e interpela por su semejanza con la de todos los hombres. [...] Su perpetuo barateo entre lo humano y lo divino lo convierten en uno de nosotros que sin embargo pudo hacer más que cualquiera de nosotros". Su intención fue destacar su humana ambivalencia y jugar con ella. No quería entronizar a Cervantes y dejarlo ahí para que fuese adorado como un dios, sino mostrarlo falible como era: un hombre de su época, con sus vicios y sus virtudes.

Nacho era muchas cosas: hijo, padre, hermano, amigo, compañero, pero principalmente, era un provocador encubierto. Un agente doble con ideas punzantes para incitar al público lector. No uno de esos de poca monta de quienes podemos deshacernos con relativa facilidad y olvidarlos porque su provocación es de bulto, falta de argumentos, un simple empujón entre la muchedumbre que a veces ni notamos. Era, al contrario, un provocador meticuloso, sumamente disciplinado; tanto, que en 1996 lanzó un manifiesto del crack junto con Ricardo

Chávez, Pedro Ángel Palou, Eloy Urroz y Jorge Volpi, que refrendaron veinte años después en un posmanifiesto. Provocó a la universidad española al presentar como tesis doctoral un ensayo que, si bien respetaba las normas de etiqueta de la argumentación filológica más refinada y escondía tras los telones de la puesta en escena muchas horas de investigación, lectura y reflexión crítica, pasó sin piedad por encima del código de vestimenta de la referencia bibliográfica exacta a pie de página, los farragosos estados de la cuestión de la crítica, los incomprensibles marcos teóricos en el lenguaje técnico de los iniciados. Como narrador, provocó al establishment de la literatura mexicana más severa cuando el camino que se había trazado en la novela, género serio y ampuloso si lo hay, derivó naturalmente a la cuentística; y quizá lo provocó más cuando frecuentó con enorme éxito (y sin avergonzarse de ello) la narrativa infantil y juvenil, en obras entrañables como Los papeles del dragón típico (1991), Las tormentas del mar embotellado (1997), Todos los osos son zurdos (2010) o El hombre que fue un mapa (2014). No le importaba empezar una charla por el Quijote y continuarla con las series de televisión de las que fue un fervoroso seguidor. No le importó ser uno de los miembros más jóvenes de la

Academia Mexicana de la Lengua, el primero de su generación, propuesto por Gonzalo Celorio y recibido por Vicente Leñero, quien cerró su discurso de recepción con estas palabras: "para la Academia Mexicana de la Lengua representa una real ventura contar entre sus huestes a Ignacio Padilla: un chamaco irreverente de apenas cuarenta y tres años". No provocaba para molestar, sino porque le molestaba la pasividad característica del medio académico y literario.

La obra cervantina de Ignacio Padilla fue otra provocación. Publicó tres libros sobre la obra de Cervantes sin haber pasado por los círculos infernales de las revistas especializadas, como Anales Cervantinos o el Bulletin of the Cervantes Society of America y sin frecuentar las asociaciones universitarias de cervantistas. Los títulos de sus obras también eran bombas molotov que no hacían daño a nadie, pero despertaban la curiosidad del público lector como una invitación al viaje. En El diablo y Cervantes, por ejemplo, propios y extraños tendrían que volver a leer dos veces para convencerse de que lo habían hecho bien desde un principio. Esta dupla concitaría a los cervantistas avezados porque el diablo no era un personaje asiduo en la obra del alcalaíno, y picaría la curiosidad del público lector no iniciado en los misterios de Cervantes por la propia naturaleza de la dupla: ambos eran

los personajes más conocidos de la cultura popular y poner al diablo junto a Cervantes no dejaba de ser un acierto mercadológico. Cervantes en los infiernos fue una coda de su primer trabajo, pero el título tampoco dejaría indiferentes a propios y extraños, porque sugería la condenación ni más ni menos que del padre del Quijote y otras muchas obras no menores. Cervantes & compañía era otra provocación: Con el ampersand, hacía un guiño a Shakespeare y a una situación más bien biográfica: el hecho de que su lectura del Quijote coincidió precisamente con un proyecto sobre Shakespeare mientras vivía en Escocia

Pese a todo, los cervantistas que se acerquen a la obra de Ignacio Padilla no podrán dejar de reconocer el profundo conocimiento que tenía de las obras de Cervantes: el Quijote, por supuesto, pero también otras que la fama de su logro mayor mantuvo en una discreta sombra, desde su célebre Galatea o su Persiles y Segismunda, las novelas ejemplares y sus comedias. Esta avalancha de conocimientos, vertiginosa e imparable, se nutrió a su paso con una vasta red de datos duros, muy duros, sobre el contexto social, político, histórico, artístico, que le tocó vivir a Cervantes y que hicieron de Padilla un especialista en la vida cotidiana de la España del siglo XVII.

En El diablo y Cervantes, apostó Padilla por un tema que no era obvio para un cervantista, como no es obvio para un pastor tras el pienso más tierno para su rebaño que bajo de ese terreno haya un vacimiento de petróleo. Aunque el diablo distaba mucho de tener una presencia explícita y sostenida a lo largo de la obra de Cervantes, Ignacio Padilla salvó este primer escollo con una argumentación impecable y potente: la forma más cómoda que encontró el diablo para operar en nuestra descreída modernidad fue haciéndonos creer que no existía. Cervantes, precursor en muchos aspectos de la literatura moderna, también había atinado al engañarnos con la verdad, haciéndonos creer que el diablo no existía entre sus páginas; así, la no presencia del diablo en su obra se convertía en la mejor evidencia de su deambular entre los desaforados periodos cervantinos. Ignacio Padilla era un prestidigitador del lenguaje que no temió sacar liebres de todos los sombreros, siempre para devolverle a la triste y unívoca realidad esa sorpresa que solo la imaginación ofrece. El trabajo se convirtió muy pronto en un estudio minucioso no del diablo, sino de la capacidad de Padilla para ver en el espejo social del siglo XVII manifestaciones ambiguas de un diablo en las minorías religiosas y sociales que

no se plegaron, porque no podían, a la ortodoxia imperante. El diablo no como diablo, sino como connotación en una exuberante radiografía de las minorías del periodo que representaban más al otro que al mal: las minorías culturales, personificadas por los gitanos; la raciales, encabezadas por los negros o etíopes, como se les decía entonces; las religiosas identificadas con judíos y musulmanes; las sociales, repartidas entre las mujeres y las brujas, pero sin dejar de contar a los locos, los iluminados y los posesos; su nómina se amplió generosamente hasta los objetos mágicos, muy en la tónica de La vida íntima de los encendedores: Animismo en la sociedad ultramoderna (2009) v el bestiario cervantino.

Ignacio Padilla avanzó en sus estudios con la misma disciplinada intensidad del viajero frecuente que al llegar a su destino, ya calcula su siguiente viaje. Como Abilio, el personaje de Última escala en ninguna parte, un libro dio paso al siguiente; a diferencia de él, sin que lo consumiera esta ambición de viajar por viajar, sin otro propósito que acumular millas para el siguiente viaje. Cada libro era distinto y podía leerse con independencia del anterior. Cada libro respondía a una motivación diferente. Quizá el más variado y el mejor sea también el último, Cervantes & compañía, conjunto de ensayos variopintos que dejan ver otras facetas de nuestro compañero de viaje y autor: sus peripecias cuando presentó su tesis doctoral en Salamanca y su sínodo objetó que su tratado era "demasiado literario", lo que Padilla no pudo sino agradecer como un elogio; o más tarde, cuando una nota periodística malhadada puso en entredicho el rigor de su investigación y lo condujo a un escándalo de pretendidas citas falsas, hasta ser defenestrado por severos profesores que ni siquiera habían leído las páginas injustamente condenadas. También hay momentos muy felices, como las biografías comparadas de Cervantes y Shakespeare o las disquisiciones sobre las convenciones que respetaron ambos autores en el grueso de su obra, la prosa para Cervantes y el drama para Shakespeare; la recepción dispar de ambas obras, afines pese a todo; una meditación sobre la novela y el cuento, desde la perspectiva de un "físico cuéntico", como solía definirse Ignacio.

Creo que a Ignacio Padilla le hubiera gustado mucho ser el autor de *Tiempo de hidalgos*, ese capítulo de la serie televisiva *El ministerio del tiempo*, en el que Pacino, Amelia y Alonso viajan al siglo XVII para estorbar la venta del manuscrito que contiene el *Quijote* a unos extranjeros, convencido Cervantes de que

la fama lo espera en los tablados del teatro de corral y no en la naciente novela. El terceto logra al final su cometido y consigue que el *Quijote* se publique para alcanzar, muy pronto, un lugar de honor en el parnaso de la literatura española e hispánica. Nunca comenté con él este capítulo de *El ministerio del tiempo*, pero estoy seguro de que lo conocía y celebraba

el ingenio; también, de que tendría algunas observaciones sobre obvios errores en la ambientación de época y seguro que no dudaría en agregar dos o tres giros para enriquecer el guion. Así veía Ignacio Padilla al *Quijote* y al grueso de la obra cervantina: como una oportunidad para imaginar, reflexionar y seguir imaginando.



IGNACIO PADILLA EN SU PROPIA TINTA Gabriel Astey*

IGNACIO PADILLA IN HIS OWN WORDS

RESUMEN: En el texto se comentan algunos pasajes de tres novelas y un cuento de Ignacio Padilla a la luz de la *Monadología*, de G. W. Leibniz, y del *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, de Jan Potocki, con el propósito de mostrar el uso de la construcción en abismo como procedimiento narrativo en la obra de este escritor mexicano.

PALABRAS CLAVE: autómata lingüístico, construcción en abismo, muestra arquitectónica.

ABSTRACT: The text discusses some passages of three novels and a story by Ignacio Padilla in light of *Monadologie* by G.W. Leibniz and the *Manuscript Found in Saragossa* by Jan Potocki, with the purpose of showing the use of *mise en abyme* as a narrative technique in the work of this Mexican writer.

KEYWORDS: linguistic automata, *mise en abyme*, architectonic showing.

RECEPCIÓN: 04 de diciembre de 2017. ACEPTACIÓN: 20 de diciembre de 2017.

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

^{*}Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

IGNACIO PADILLA EN SU PROPIA TINTA*

No tuve la dicha de conocer a Ignacio Padilla, pero tengo estas otras dos: la frecuentación de sus libros y la ocasión de participar en el homenaje que hoy le rendimos. Padilla fue un escritor en permanente diálogo con varias tradiciones literarias; además, admiró, estudió, emuló y resignificó a muchos autores célebres: a sus adorados Cervantes y Shakespeare, desde luego, pero también a Poe, a Carroll, a Lovecraft, a Borges, a Manganelli... la lista podría continuar. En lo que sigue, me gustaría comunicar brevemente a nuestro escritor con otras dos de sus almas gemelas: la del filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y la del

*Texto leído el lunes 9 de octubre de 2017 en el Auditorio Raúl Baillères del ITAM, en el marco de la Semana Estudios historiador y novelista Jan Potocki (1761-1815).

Si nos figuramos la experiencia de leer la obra narrativa de Ignacio Padilla como la de sumergirse en un cuerpo de agua para explorarlo, descubriremos pronto, conforme avanza nuestro buceo, que hemos entrado en un cuerpo de cuerpos, contenidos unos en otros, comunicados unos con otros, gracias a membranas permeables y sutiles, a lo largo de los capítulos de sus novelas, pero también entre novela y novela, y entre unos y otros de sus muchos cuentos.

En nuestro viaje subacuático por las corrientes de esa obra recorreremos entonces un mundo análogo al célebre estanque o al esmerado jardín con los que, en la *Monadología* (1714),

Leibniz comparó, para explicarla, la naturaleza de los cuerpos: "Cada porción de materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un tal jardín o un tal estanque". ¹

En efecto, leyendo Amphytrion, La gruta del toscano, El daño no es de aver o los cuentos de la Micropedia, se constata que la arquitectura del cosmos ficcional de Padilla obedece sobre todo al principio de la construcción en abismo, procedimiento narrativo según el cual un relato incluye a otro relato que a su vez incluye a uno más, y así sucesivamente hasta donde se quiera o se pueda llegar. Se trata de un procedimiento con una larga historia, que vertebra, o bien, alimenta algunos de los textos clásicos más amados por nuestro escritor, como por ejemplo el Ramayana, Las mil y una noches, el Quijote, Hamlet, el Manuscrito encontrado en Zaragoza y algunos cuentos de Borges. Así, las historias de Padilla son matrices preñadas de otras historias, que van dándose a luz conforme los personajes delegan unos en otros la responsabilidad de contarlas, y mientras los espectros, los autómatas y las máquinas generadoras de ficción que pueblan estos relatos los multiplican y los difunden.

¹G. W. Leibniz, *Monadología*, 2001, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. de Julián Velarde, § 67.

Además, en estas narraciones es frecuente que el mundo que llamamos real, tanto el geográfico como el histórico, estén poblados, literalmente habitados, por los mundos, que llamamos ficticios, de diversas obras canónicas de la literatura.

Me tomaré un momento para proveer ejemplos de lo que digo, pero también para ofrecer algunos aperitivos a aquellos que aún no hayan entrado a bucear en el cenote multidimensional que es la obra de nuestro autor. En el cuento "Las entrañas del turco",² Padilla especula sobre el funcionamiento del famoso ajedrecista autómata del siglo XVIII, conocido como "El turco", que Wolfgang von Kempelen construyó v presentó ante María Teresa de Austria en Viena en 1770, ese mismo autómata que le ganó una partida a Benjamín Franklin, y que hoy sabemos que no era un autómata, sino una máquina hueca manejada desde dentro por un jugador de carne y hueso. En el cuento, Padilla supone que entre los adversarios del turco y el ajedrecista escondido (en este caso, una mujer) se establece, jugada a jugada y partida a partida, una comunicación hermética pero intensísima —una especie de intercambio epistolar escrito con los movimientos de las piezas sobre el tablero—, de

²En Ignacio Padilla, *El androide y las quimeras*, 2008, México, Páginas de Espuma, pp. 43-50.

modo que la mediación del turco crea entre los jugadores un vínculo que va más allá del que se crearía entre adversarios convencionales, en la medida en que, aquí, la identidad conjetural o secreta de la marionetista del turco despierta en sus contrincantes el deseo de desvelar tal identidad, así como el de participar en la historia de esa mujer, inserta, como ella misma en el falso autómata, en la historia del turco.

Recordemos que también es una partida de ajedrez el percutor del relato de suplantaciones y espionaje que conforman la novela *Amphitryon*—evocadora ya desde su título de las vicisitudes y peligros de la hospitalidad y del hospedaje—, novela en la que Padilla introduce la construcción ficcional abismática en el escenario del régimen nacionalsocialista, a propósito de un proyecto de seguridad política. En palabras del autor:

La idea original para dicho proyecto se debía al propio Goering; no que este, que se sepa, hubiera pensado nunca en traicionar a Hitler, sino porque fue él quien en un principio acuñó la idea de crear para el Führer y sus generales una pequeña legión de suplantadores que sirviesen de señuelo en caso de una desbandada general. Hacia el final de la guerra, sin embargo, los responsables del proyecto Amphitryon resolvieron

utilizar a sus impostores para suplantar a algunos generales del Reich.³

Veamos un caso más: en la novela *La gruta del toscano*, el infierno tal como lo concibió Dante Alighieri, el infierno bajo tierra, el cono invertido con sus círculos concéntricos y su precisa estratificación geográfica y teológica, está alojado en una cueva en el Himalaya. El descenso de Dante (en este caso precedido de un ascenso) sucede una y otra vez, parodiado hasta el esperpento en la crónica de las expediciones en las que diversas naciones compiten por el dudoso honor de llegar antes al infierno. Virgilio es aquí el sherpa Pasang Nuru, y Dante se multiplica, distorsionado en las figuras de un repertorio de aventureros enloquecidos por la ambición. Dicho sea de paso, no deja de resultar irónico que Padilla no permita que expedicionarios occidentales conquisten el fondo de la gruta, sino un equipo enviado por la República Popular China.

Una última reseña: un personaje de la novela *El daño no es de ayer*, el coronel estadounidense retirado Brandon Blake, fundador de una Sociedad Americana de Mitomecánica, utiliza, entre otras cosas, la carcasa deteriorada de un Rolls-Royce para construir una aspiradora de espíritus

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

³Ignacio Padilla, *Amphitryon*, 2013, México, Punto de Lectura, pp. 244-245.

- "la máquina parapsíquica perfecta"—4 apta para lograr una transmigración controlada de las almas. A propósito de sí mismo y de su invento, el coronel razona de la siguiente manera: "Soy todo lo contrario de un loco: represento la absoluta lucidez del mundo moderno, [...] Hay que hacer posible la transmigración mecánica de las almas, pensaba yo por aquellos días. Balzac había leído a Swedenborg y pensaba que la transmigración de las almas debía hacerse con literatura. Yo, en cambio, pensaba como Edison que podía y debía hacerse con la ingeniería".5 Ahora bien, las cosas no resultan como el coronel había previsto: un perro descubre la máquina escondida en el bosque, entra en ella e ipso facto migra al interior del cerebro de uno de sus dueños, una pareja de hermanos, los Ramson; días más tarde, el hermano habitado por el perro entra en la máquina y de inmediato migra al interior del cerebro del otro hermano. El hermano habitado por el hermano habitado por el perro acaba por cortar, suicidándose, la cadena de las inclusiones abismáticas.

Esta revisión casuística podría continuar, pero no busco multiplicar los ejemplos. Prefiero preguntarme qué llevó a Padilla a escribir una obra construida según este principio. La pregunta tiene mucho de retórico, porque quizá solo un biógrafo futuro pueda conjeturar una buena respuesta, si acaso las motivaciones profundas de los artistas son susceptibles de salir a la luz. Pese a ello, quisiera aventurar una hipótesis, basada en algunos pasajes de los textos de nuestro autor.

En El daño no es de ayer, el coronel Blake declara que: "Cuando el autor permite que en su obra intervenga un autómata es porque sabe que este nos ayudará a aceptar al fin cuán inesperada y difícil de creer es la vida misma, esa vida que la ficción solo pretende descarnar. Cuando en la novela vemos un autómata entendemos que la vida es inverosímil y caótica".6

Se propone aquí una equivalencia entre los autómatas mecánicos y los textos literarios, especie de autómatas lingüísticos; así como una máquina antropoide reduce la diversidad e imprevisibilidad del comportamiento humano a unos cuantos gestos y rutinas predecibles, la ficción es una máquina que analiza y ordena la experiencia de lo real para formar un modelo suyo a escala, lo más complejo que se pueda, pero nunca tan infinitamente complejo como la vida misma, que, en puridad, de tan compleja resulta indescifrable. La literatura, entonces, es para nuestro escritor un

⁴Ignacio Padilla, *El daño no es de ayer*, 2013, Barcelona, Alrevés, p. 171.

⁵*Ibid.*, p. 169.

⁶*Ibid.*, pp. 174-175.

dispositivo productor de esquemas de lo real, o, como diría el filósofo de la Teodicea, de "muestras arquitectónicas" de la experiencia de estar unos con otros, múltiples seres conscientes, coexistiendo en el mundo. Así, Padilla concuerda de nuevo con Leibniz, quien también dijo: "en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia; más o menos como parecería haberlo en un estanque a cierta distancia, desde la que se vería un movimiento confuso y un hormigueo, por así decir, de peces en el estanque, sin discernir los peces mismos".7

En parecido orden de asuntos, el coronel Blake se empeña en discernir los peces del estanque leibniziano construyendo esa "máquina que remediará todas nuestras tribulaciones, incluso los problemas de aquellos que no sabemos que tenemos problemas. Una máquina que resolverá por fin la trama, quiero decir, cualquier trama, el gobelino de historias irresueltas que constituye el crimen irresuelto de la existencia" 8

No es asunto menor el empeño de este personaje, y tampoco el de su autor. Ofrecer en una serie de cuentos y novelas un perfil de la complejidad de lo real, como lo ha hecho Ignacio Padilla, corrobora aún otra doctrina de la *Monadología*: "las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero [...] los espíritus son, además, imágenes de la divinidad misma o del autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él por medio de muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su ámbito" ⁹

Ahora bien, no quisiera inducirlos a imaginarse al arquitecto verbal que fue Ignacio Padilla como un demiurgo solemne. Me gustaría terminar estas páginas de exploración y homenaje con una imagen del escritor como un niño: lúdico, inventivo, osado, incansable, gracioso, lleno de historias por vivir y contar. Dice el narrador de La gruta del toscano que "un niño sabe lo que en verdad importa. Un niño lo registra todo, lo ve todo, lo guarda todo en un rincón de la memoria donde los años no conseguirán tocar lo verdaderamente esencial". 10 En este sentido, si el niño al crecer deviene literato, y el escritor que se vuelve no cesa, pese a la adultez, de percibir el mundo con la hiperestesia del niño que fue, tal vez entonces ese autor, investido por su

⁷Monadología, § 69.

⁸El daño no es de ayer, p. 170.

⁹ Monadología, § 83.

¹⁰ Ignacio Padilla, *La gruta del toscano*, 2015, México, Océano, p. 74.

propia infancia, logre plasmar en cuentos y novelas todo lo que hay de implícito en las últimas palabras leibnizianas que citaré: "Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura presente, y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas, que entran en la causa final". "¿Qué escritor no desearía ser dueño de una prosa capaz de recoger toda la experiencia pasada así como de contribuir al diseño de la experiencia ulterior?

Independientemente de ello, hay unas palabras muy breves y muy bellas que Ignacio Padilla escribió. Se trata de la dedicatoria, a su hijo, de la novela La gruta del toscano. Estas palabras dicen: Para Esteban, que escribe a caminar mientras aprendo. Escribir a caminar, caminar como escribir, escribir y caminar solidarios en el mismo aprendizaje; sin duda, esta analogía es muy poderosa, pues, entre otras cosas, sugiere que el escritor es un niño cuyo juego deja una estela de signos y tinta sobre las páginas. Algo así sucede con el jefe gitano Avadoro, el personaje narrador más importante y prolífico del Manuscrito encontrado en Zaragoza, del polaco Jan Potocki: se trata de una novela como las que Padilla amaba y como las que

él mismo escribió, pero de hace doscientos años. En la jornada duodécima del segundo decamerón, Avadoro cuenta que, mucho antes de volverse gitano por adopción, vivió durante su niñez un ritual de paso que determinó su futura vida errante y rica en aventuras. El episodio ocurrió durante una visita que hizo en Madrid a la casa de su padre, para conocerlo, tras haberse criado con una tía a cuya custodia fue entregado, apenas nacido, para no importunar con su presencia el luto del viudo por la muerte de la madre recién parida.

El padre de Avadoro fabricaba la mejor tinta de Madrid, y toda la república de las letras españolas se abastecía con él, a quien los escritores llamaban don Felipe del Tintero Largo. En efecto, este artesano cocinaba el pigmento en una enorme tinaja, de la altura de un hombre. El día de la visita, en el taller de don Felipe y mientras él aún no llegaba, el travieso niño Avadoro no pudo vencer la curiosidad de asomarse a esa gran tinaja que, como Dulcinea, era del Toboso, así que trepó a un armario, se asomó al tintero largo, resbaló, y cayó dentro.

Me habría ahogado [dice el personaje] si mi tía, tras coger el palo que servía para remover el líquido, no hubiese dado un gran golpe a la tinaja haciéndola mil pedazos. Mi padre entró en ese momento, vio un

¹¹ Monadología, § 36.

río de tinta que inundaba su cuarto y un pequeño rostro negro que lo hacía retumbar con los gritos más espantosos [...] En cuanto a mí, no grité mucho rato; la tinta que había tragado me produjo un tremendo malestar. Perdí el conocimiento y no lo recuperé del todo sino hasta después de una larga enfermedad que fue seguida de una convalecencia bastante prolongada. Lo que más me ayudó a curarme fue la decisión tomada por mi tía de dejar Madrid y de irnos a vivir a Burgos.¹²

No es por casualidad que en ese viaje a Burgos el niño Avadoro

comience una errancia novelesca vitalicia, como si necesitara expulsar o segregar, trazando un larguísimo garabato con su propio cuerpo viajero, la sobredosis de tinta ingerida en su accidentado e involuntario bautismo literario.

Me entusiasma comparar a este niño de Potocki con Ignacio Padilla, empachado de tinta, ahíto de historias por trazar en los pliegos del libro del mundo, "escribiendo a caminar", como él decía. ¿Qué más podría desear un escritor, sino ser al mismo tiempo la materia y la pluma de sus narraciones?

¹³⁸

¹² Jan Potocki, *Manuscrito encontrado en Zaragoza (versión de 1810)*, 2009, Barcelona, Acantilado, trad. de José Ramón Monreal, p. 163.

LA CONCIENCIA Y LA CULPA EN *EL ANDROIDE Y LAS QUIMERAS*

Danaé Torres de la Rosa*

CONSCIENCE AND GUILT IN EL ANDROID Y LAS QUIMERAS

RESUMEN: En este trabajo, analizo algunos cuentos de *El androide y las quimeras* desde la óptica de lo "siniestro", en especial, los cambios naturales que sufre una niña al convertirse en mujer. Así, los personajes femeninos son una suerte de metáfora de la llegada de la conciencia y la culpa que, a su vez, transforma el universo cotidiano de las protagonistas. De esta forma, los cuentos son una estrategia que pone en tela de juicio la verosimilitud de la realidad y la capacidad del lenguaje para explicar lo que sucede en su entorno.

PALABRAS CLAVE: siniestro, figura femenina, lenguaje.

ABSTRACT: In this work I analyze some stories of *El android y las quimeras* from the perspective of the "sinister," especially, the natural changes that a young girl goes through when she becomes a woman. Thus, the female characters are a kind of metaphor for the arrival of conscience and guilt that, in turn, transforms the everyday universe of the protagonists. In this way, stories are a strategy that questions the likelihood of reality and the ability of language to explain what happens in their environment.

KEYWORDS: sinister, female figura, language.

RECEPCIÓN: 14 de diciembre de 2017. ACEPTACIÓN: 19 de enero de 2018.

Estudios 124, vol. XVI, primavera 2018.

^{*} Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

LA CONCIENCIA Y LA CULPA EN *EL ANDROIDE Y LAS OUIMERAS*

Lo que oí era solo la melodía de los niños jugando, nada más que eso [...]

Me quedé escuchando esa vibración musical desde mi elevada pendiente,
hasta esos destellos de gritos separados con una especie de murmullo recatado
de fondo, y entonces supe que lo más desesperadamente conmovedor no era la
ausencia de Lolita de mi lado, sino la ausencia de su voz de esa concordia.

Nabokov

Ignacio Padilla fue un autor prolífico y versátil. Entre los géneros en los que se ejercitó se encuentran la novela, el cuento, la literatura infantil, el ensayo y la crónica. Uno de sus proyectos más ambiciosos y personales fue la Micropedia, un conjunto de cuatro volúmenes que agrupan una serie de narraciones breves: Las antípodas y el siglo (Micropedia I) (Espasa-Calpe, 2001), El androide y las quimeras (Micropedia II) (Páginas de Espuma, 2008), Los reflejos y la escarcha (Micropedia III) (Páginas de Espuma, 2012) y Lo volátil y las fauces (Micropedia IV, 2014). En una entrevista, Padilla explicó: "Quiero que mis cuentos se lean en un futuro, cuando no esté, como mi biografía. A todos los encuadro en lo que llamo

Micropedia; ese será algún día el nombre de mi obra cuentística". Pero hay que tener cuidado: no estamos frente a una biografía; más bien, es una propuesta de vida, una ruta trazada a través de la creación. Las anécdotas y los personajes de la vida real se convierten en hipérboles y metáforas de una obra más importante: la del poder de la palabra.

En esa búsqueda narrativa, una de sus obsesiones fue el regreso a las grandes obras cuentísticas, a los grandes autores, entre los que destacan Borges, Rulfo y Cortázar. Al igual que Borges, sus cuentos no se enmarcan

¹Fabiola Palapas Quijas, "Falleció Ignacio Padilla; deseaba que sus cuentos hablaran de él", *La Jornada*, 21 de agosto de 2016, en http://www.jornada.unam.mx/2016/08/21/cultura/a08n1cul, consultado el 6 de septiembre de 2017.

en un espacio local y aspiran a la universalidad; como Rulfo, la aparente cotidianeidad marca su trayectoria narrativa; como Cortázar, siempre hay un elemento irruptor. Y entre estos elementos característicos de su obra, lo "siniestro" parece tener un lugar privilegiado.

En un ensayo de 1919, "Lo siniestro", Sigmund Freud consigna diferentes significados de la palabra unheimlich. En general, se entiende por siniestro aquello que causa angustia, espanto o que es espeluznante. por lo que también ha sido llamado "extrañamiento"; es decir, esa sensación familiar que se transforma y se concreta en un miedo aparentemente irracional. Hay un significado en particular que Freud retomará: "el secreto, oculto, de modo que otros no puedan advertirlo, querer disimular algo".2 El análisis de la raíz heimlich lo relaciona con lo familiar, lo amable, lo íntimo:

Lo angustioso, es algo reprimido que retorna. Esta forma de la angustia sería precisamente lo siniestro, siendo entonces indiferente si ya tenía en su origen ese carácter angustioso, o si fue portado por otro tono afectivo. En segundo lugar, si esta es realmente la esencia de lo siniestro, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo

"heimlich" a su contrario, lo "unheimlich", pues esto último, lo siniestro, no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que solo se tornó extraño mediante el proceso de su represión.³

En esta ocasión limitaré mi análisis a algunos cuentos de la obra El androide y las quimeras,4 colección de cuentos que, aunque hacen un guiño a la literatura fantástica, centran sus anécdotas en personajes verídicos, ya sea por tratarse de referentes históricos o literarios. Sin embargo, en algunos de ellos encontramos un elemento desconcertante: el cambio de niña a mujer como metáfora de la llegada de la conciencia y la culpa. El extrañamiento se produce cuando un suceso cotidiano trastoca la vida íntima de una persona, en este caso, una niña.

"Romanza de la niña y el pterodáctilo" cuenta la historia de Mary Anning, una pequeña cuya afición es desenterrar fósiles y venderlos a un precio irrisorio, lo cual atrae a una gran cantidad de paleontólogos que buscan obtener fácilmente un espécimen:

> En ese entonces Mary Anning era apenas una niña, tan menuda, tan frágil que daba miedo tenerla cerca,

² Sigmund Freud, "Lo siniestro", en *Obras completas*, vol. 3, 1973, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 2486.

³ *Ibid.*, p. 2498.

⁴Ignacio Padilla, *El androide y las quimeras*, 2008, México, Páginas de Espuma.

NOTAS

como si bastara un suspiro para desbaratarla. La única señal visible de sus diarias excursiones al ribazo estaba en sus rodillas, que asomaban bajo el bies de su vestido exhibiendo cicatrices con el mapa de una infancia trascurrida entre olas, farallones puntiagudos y fósiles milenarios.⁵

El cambio de destino viene cuando un investigador llega a su casa v les advierte a sus padres sobre el verdadero valor de los fósiles. En ese momento la diversión se acaba v comienza a rondar la avaricia desmedida. La pequeña, poco a poco, se convierte en un ser irreconocible y gris que solo vive para mantener a sus padres. El hallazgo de un fósil de pterodáctilo y su anhelo por ser rescatada por un dragón blanco desatan una persecución monetaria por el preciado fósil La niña se aferra a ese mundo de fantasía en espera de un mágico rescate, el cual llega de la mano de un joven. La niña se convierte en mujer cuando se da cuenta de que su pasatiempo mantenía a sus padres, y entonces la culpa la lleva a dejar todo y a reconstruir su vida junto a un hombre mayor que la rescata de la calle. Para esta niña, sus padres, lo más cercano que tiene, encarnan aquello a lo que más teme; ese miedo es tan cercano, tan personal y privado, que

⁵"Romanza de la niña y el pterodáctilo", en *ibid.*, p. 23.

huir de ellos es impensable, y, quien lo hace, paga con la culpa.

En la cultura popular, Alicia es sinónimo de locura y acertijos, pero también de una obsesión por la niñez. Se ha especulado en incontables ocasiones sobre las verdaderas intenciones de Lewis Carroll al escribir *Alicia* en el país de las maravillas y Alicia a través del espejo, pero lo cierto es que ese extrañamiento ha incomodado a más de uno Y me refiero al extrañamiento para recordar el término ruso que designa a un procedimiento literario mediante el cual se transforman los hechos rutinarios, familiares, conocidos o incluso tediosos en detonantes de la curiosidad y la significación más profunda. Según Helena Beristáin,

> [p]ara producir extrañamiento, el poeta (ya sea épico, lírico o dramático), desautomatiza los lugares comunes del lenguaje cotidiano, y también las convenciones literarias ya usadas, utilizando dos procedimientos: la singularización (que logra al hacer suyo el lenguaje, reacuñándolo de manera individual que le permite expresar sus asociaciones —únicas, personales, irrepetibles—de aspectos de la realidad que no suelen ser asociados y que no es fácil asociar), y la oscuridad o forma obstruyente (conseguida al llevar al extremo la singularización, como si construyera su

obra artística solo para sí, poniendo en juego de manera audaz la totalidad de sus experiencias y saberes).⁶

Así, los cuentos de *El androide* y las quimeras se convierten en una suerte de puesta en abismo de una realidad que, aunque se intenta ocultar, siempre está presente. Finalmente, la literatura es la forma que tenemos para mirar el mundo desde otro punto de vista, quizás más fresco, más auténtico.

Alicia, como sinécdoque de la infancia encapsulada, contiene en sí misma la posibilidad de crear un mundo de expectativas alrededor de una pequeña niña. En "Las tres Alicias", Padilla, retomando las polémicas sobre Carroll, lleva de la mano al lector en una otra búsqueda, esta vez, la del tercer volumen que supondría la trilogía de Carroll:

La tercera Alicia, concluí, no era una secuela de las dos primeras aventuras de la niña: una versión final y pretendidamente definitiva. Una reinvención imposible y tardía, surgida de la mente de un viejo que querría borrar con ese manuscrito todas las historias que empezó a narrar en el Támesis hacia 1865, cuando era feliz y pensaba que sus discípulas jamás crecerían.⁷

De nuevo, la culpa y la obsesión hacen presa a un autor maduro, que se da cuenta que la niña, Alicia, no sería siempre una niña. Esas aventuras y esa pureza iban a quedarse tarde o temprano en las páginas de un libro, pero ya no en la mirada de la pequeña Alice Liddell. La conciencia rompió la magia de una vida que parecía eterna. Reflexivo, el protagonista del cuento encuentra una fotografía: "Y pienso también en Alice Liddell, la casi anciana que posa para esa fotografía frente al Támesis. Está sentada en un columpio y viste una caperuza que le queda chica. Pero no podría asegurarlo. ¿Quién iba a decir que a las doce del día no había luz suficiente para fotografiar a Alicia?"8 El protagonista busca alargar el instante en el que la luz parece disfrazar la avanzada edad de Alicia, pero ya no es posible ocultar la verdad.

En la sección "Quimeras de tres orillas" encontramos tres cuentos dedicados a la figura femenina: "Galatea en Brighton", "Miranda en Chalons" y "Circe en Galápagos". Recordemos que una quimera es una ilusión que, al ser producto de nuestra capacidad de invención y de la imaginación, es inmaterial. Curiosamente, una quimera también es un monstruo mítico que estaba formado por una mezcla de varios animales: cabeza de león,

⁶Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 2000, México, Porrúa, pp. 204-205.

⁷"Las tres Alicias", en *ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, pp. 37-38.

cuerpo de cabra y cola de dragón. De esta forma, el autor nos prepara para un mundo de posibilidades alrededor de una mujer, cuya bizarra configuración física y emocional nos muestra un camino azaroso e incierto.

El primer caso es Galatea. El nombre es de sobra conocido en el mundo del arte y de la literatura: por un lado, es el objeto amoroso de Polifemo en los Idílicos VI y XI de Teócrito, así como en las Metamorfosis de Ovidio; por otro, nos recuerda a la estatua de marfil que talló Pigmalión de Chipre y que cobró vida. En la obra de Padilla, "Galatea en Brighton" cuenta la historia de Sibhoan Kearney, un nombre que se ha duplicado en dos mujeres, una muerta y rica, y otra viva y pobre. Su paradójico destino se cruza cuando, en una sesión espiritista de alta sociedad, la muerta se aparece y uno de ellos reconoce el nombre: lo ha visto en una papeleta bancaria. A partir de ahí, estos ricos ociosos deciden jugar con la vida de la pequeña Sibhoan viva, regalándole la fortuna y convirtiéndola en una más de ellos. Como jovencita, cree en la bondad y en la buena fortuna, en los juegos y en la honestidad. No obstante, sus mismos creadores acaban destruyendo su frágil psique mostrándole que no es más que una creación; es decir, la conciencia llega como una tormenta imperceptible. Ella no era nadie, pero en ese anonimato se encontraba su verdadera pureza: "Los borramos para defendernos de la memoria pura. Los ignoramos porque no queremos que todos sean alguien para nosotros. O quizá también porque nos aterra la idea de ser alguien para todos. Los olvidamos, en fin, porque en el fondo sabemos que también el anonimato puede ser un deseo velado de la existencia".9 En este fragmento subyace la verdadera tragedia de la joven: aunque desea ser recordada, sabe que el anonimato le da la paz que no tendrá jamás con el reconocimiento público.

La culpa la apresa cuando se da cuenta de que no ha correspondido a los supuestos favores que le han hecho, y el camino, como ellos dicen, es la muerte: "Escribo esto y descubro con vergüenza que a la segunda Sibhoan Kearney le fue negado precisamente su derecho a no ser nadie. Puedo apostar que ella, hacia el final de sus días, hubiera dado lo que fuese porque su nombre no importase a nadie, al menos no a quienes la honramos hasta matarla". 10 El destino no acepta treguas y la ironía ("la honramos hasta matarla") se convierte en la marca final de su nombre.

Quizás el cuento en el que más podemos ver ese cambio sustancial, así como la presencia de lo siniestro y el extrañamiento que produce, es

⁹ "Galatea en Brighton", en *ibid.*, p. 79.

¹⁰ Ibid., p. 80.

145

"Miranda en Chalons". Ahí, Padilla retoma el caso de Marie-Angélique Le Blanc, una niña salvaje que fue encontrada en Francia. Aunque la pequeña no mostraba ningún signo de civilidad, había algo en ella que atraía: una pureza moldeable, perfecta para la caridad de algún alma culposa: "La niña salvaje de Chalons había dejado efectivamente de ser niña y salvaje, pero eso distaba mucho de haberla convertido en un feliz ejemplo de la fuerza redentora de la civilización". 11 A pesar de los esfuerzos de sus salvadores, la pequeña no es capaz de racionalizar su nueva condición, lo cual le ocasiona un paulatino decaimiento anímico: "Con el paso del tiempo, la niña salvaje se había convertido en una mujercita turbia cuvo único atractivo radicaba en las borrascas de un pasado que resultaba para el mundo cada vez menos trágico y más incómodo".12 De esta forma, Padilla sugiere que la toma de conciencia no forzosamente implica un cambio positivo, y que la civilización es, acaso, una forma de control autoritaria.

Una niña feliz se convirtió en una joven triste, en una mujer solitaria y deprimida: "ahora le era imposible deslindar su humanidad de su melancolía, una congoja de proporciones bíblicas que le emponzoñaba cotidianamente el alma como si la hermosa cesta del lenguaje hubiese encerrado

la posibilidad de materializar esos miedos íntimos y darles nombre. La tristeza no existía porque no sabía cómo nombrarla; cuando le puso un nombre, la culpa cayó ante sus pies: "Gracias al lenguaje, Marie-Angélique Le Blanc se había convertido en un rencor vivo, en la encarnación misma de la culpa por un acto que ni siquiera estaba segura de haber cometido, una falta que se había transformado en pecado cuando su memoria al fin pudo nombrarla con todas sus letras". 14 De nuevo, los agentes externos socavan la vulnerabilidad de un alma pura y la convierten, a punta de golpes de realidad, en una mujer. Años más tarde, el lenguaje ajeno se había convertido en el propio y se había mimetizado, incluso, con el discurso de su biógrafa.

para ella solo un áspid furioso". ¹³ La adquisición del lenguaje le dio la ca-

pacidad de expresarse, pero también

El protagonista se pregunta por qué no dejaron que siguiera su vocación y se consagrara a Dios. Para el sacerdote que le negó la autorización había un impedimento: no estaba seguro de la pureza de su alma ni del arrepentimiento. De un momento a otro, la niña inocente se trasmutó en un ser consumido por la culpa, pero ¿de verdad fue la civilización la que le dio la conciencia necesaria para reconocer sus pecados?; y si así fue,

¹¹ "Miranda en Chalons", en *ibid.*, p. 90.

¹² Ibid., p. 91.

¹³ Ibid., p. 95.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

146

NOTAS

¿por qué no le enseñó a arrepentirse? "La niña, en suma, podría haber mentido desde un principio, lo cual, en opinión de La Condamine, sería un signo preclaro de que su conciencia era plenamente humana y culpable aun antes de que el lenguaje le diese la oportunidad de contar la verdad sobre la muerte de su compañera."15 Podemos preguntarnos, como Jon Bilbao, si es posible que alguien que no entiende lo que es un delito pueda ser acusado de haberlo cometido. Entonces, ¿los salvadores, sus maestros del lenguaje, quienes le dieron la capacidad de nombrar las cosas, son también culpables del asesinato de su compañera de aventuras?¹⁶

En los relatos de *El androide y las quimeras* las mujeres, cuando son niñas o jovencitas, están a merced de la benevolencia o la maldad de alguien, y muchas veces su vida está enmarcada en una espiral de violencia psicológica que las atormenta en silencio; con la llegada de la conciencia se materializan sus miedos y la culpa las apresa. Según Padilla, él "no pretendía comprender la psicología de la mujer,

sino reflexionar sobre mi forma de verla". ¹⁷ Es un punto de vista masculino sobre la objetivación de la mujer. En ese sentido, también es una denuncia contra la crueldad y el maltrato, en ocasiones respaldado por la civilización y la cultura.

Como escritor cosmopolita y curioso, Ignacio Padilla recurre a una diversidad de referentes culturales para crear este conglomerado de narraciones y de experiencias de vida. Claramente, la riqueza de su prosa revela un sesudo análisis de la condición femenina, en especial durante la llegada de la pubertad y, en este caso, la posibilidad de entender la magnitud de la existencia humana. La presencia de sensaciones siniestras dentro del contexto familiar produce un efecto desconcertante porque el lector no espera un cambio tan radical de paradigma en relación con la niñez. Padilla propone una visión caleidoscópica de una misma situación: el arribo de la conciencia y la ruptura emocional y, en algunos casos, social, de un ser frágil e indefenso frente a una sociedad que observa y juzga.

¹⁵ Ibid., pp. 99-100.

¹⁶ Jon Bilbao, "El androide y las quimeras", Revista de Letras, en http://revistadeletras.net/ el-androide-y-las-quimeras/>, consultado el 11 de octubre de 2017.

¹⁷DPA, "Ignacio Padilla presenta en España El Androide y las quimeras", Vanguardia, en http://www.vanguardia.com.mx/ignaciopadillapresenta enespanael androideylasquimeras-233716.html>, consultado el 28 de septiembre de 2017.

Tzvetan Todorov, *Insumisos*, 2016, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de Noemí Sobregués, 218 pp.

RECEPCIÓN: 28 de noviembre de 2017. APROBACIÓN: 18 de enero de 2018.

El año 2017 se inició con la lamentable desaparición de dos grandes pensadores de la modernidad, procedentes de diferentes países, que desarrollaron su pensamiento y su obra bajo otros cielos a los que los vieron nacer y que realizaron investigaciones que marcan profundamente nuestro tiempo. El primero, Zygmunt Bauman, nacido en Poznan, Polonia, en 1925, sufrió la intolerancia y los horrores de un antisemitismo que lo obligó a abandonar su cátedra en la Universidad de Varsovia y posteriormente a exiliarse en Tel-Aviv, que dejó cuando le fue ofrecida la posibilidad de enseñar en la Universidad de Leeds, en Inglaterra. Ahí falleció el 9 de enero de 2017. El segundo pensador es Tzvetan Todorov, nacido en Sofía, Bulgaria, en 1939, y educado en el sistema comunista. En 1963, Todorov abandonó su país de origen traumatizado por el régimen imperante y se dirigió a París, en principio para una estancia de un año, pero ahí se quedó hasta su muerte, ocurrida el 7 de febrero de 2017, después de haber enseñado en Yale, Harvard y Berkeley.

De los numerosos rasgos comunes que existen entre estos pensadores resaltan la constante movilidad en su vida y el enfrentamiento con un mundo de intolerancia, que pronto conoció cambios acelerados y constantes.

Con este telón de fondo se aprecia mejor la obra que aquí nos interesa, *Insumiso*s, una de las últimas de Todorov. No es difícil englobar bajo este título a los autores a quienes hemos hecho referencia.

La obra de Todorov trata de ciertos personajes que a lo largo del siglo XX se vieron ante el reto de conciliar las exigencias morales con la acción pública, lo que dio origen a respuestas diversas. Por ello la obra trata de vidas (biografías), de pensamientos y de acciones.

El autor explica su selección de los personajes desde el inicio (pp. 31-32): las dos primeras mujeres —Etty Hillesum en Holanda y Germaine Tillion en Francia— conocieron la ocupación alemana y la brutal persecución de los judíos realizada por el nacionalsocialismo. Enseguida vienen Boris Pasternak y Aleksander Solzhenitsyn, del periodo de la represión comunista en la Unión Soviética. Todorov regresa a Germaine Tillion, ahora en Argelia, y se ocupa de Nelson Mandela en Sudáfrica, Malcolm X en Estados Unidos y el caso de Edward Snowden, a quienes les tocó vivir situaciones que tienen que ver con las desigualdades entre dos segmentos de la población.

Todos estos personajes se encontraron envueltos en problemas relacionados con la acción y al mismo tiempo con la reflexión, con la práctica y con la teoría. Todos vivieron situaciones muy difíciles y dieron respuestas diversas, en ocasiones semejantes, pero en otras, incompatibles unas con otras. Unos estuvieron fuertemente anclados a sus creencias religiosas, mientras que otros tuvieron distintos tipos de motivaciones. Aunque sus nombres son más o menos conocidos, dice el autor, "sus opciones éticas no han recibido toda la atención que merecen" (p. 32), y este es uno de los principales intereses de la obra: se trata de opciones radicales de carácter moral, en las cuales el sentido de justicia, el recurso a la fortaleza y la orientación de la prudencia fueron esenciales. Las circunstancias pueden ser más o menos semejantes, al igual que los problemas, pero las decisiones fueron diferentes. Es toda la importancia y el misterio de la vida moral la que se destaca.

Se pasa así revista, con un estilo ágil y de gran interés, a los rasgos biográficos de mayor importancia: Etty Hillesum y el drama vivido en Holanda por la persecución de los judíos, su renuncia a toda acción política, la profunda influencia que ejerció en ella Julius Spier, que la llevó a conocerse mejor a sí misma; el amor a todo lo creado que esa relación le hizo conocer, y el esfuerzo por arrancar de su ser todo odio y sed de venganza, concretamente de los alemanes que trataron de exterminarla a ella y a sus semejantes; la profundización en su vida interior, las tribulaciones que conoció y la pesadilla que terminó con su existencia. "Etty se niega a someterse al clima de odio instaurado por el ocupante nazi, y también a las reacciones que serían reflejo de la agresión sufrida. En este sentido, es una 'insumisa' que no pretende ofrecer resistencia al agresor luchando. Incluso expresa cierta desconfianza respecto de toda forma de reacción violenta contra el ocupante, porque no puede concebir que sea posible resistir sin odio" (p. 54). Etty, bello ejemplo de quien vence al odio con amor.

Germaine Tillion, católica francesa que sobrevivió al drama de la ocupación alemana y de la Resistencia francesa, simpatizó con la violencia dirigida a los ocupantes alemanes, aunque nunca llegó a tomar parte. Germaine siempre se resistió al odio, pues "nunca es inevitable" (p. 62). Al terminar la guerra, se dedicó a resistir a todos los regímenes totalitarios. En el conflicto argelino, se sintió desgarrada entre Francia y Argelia y comenzó a abrigar un sentimiento de compasión por todos los que sufren, que trascendió los límites nacionales. "Su humanismo mantiene un único valor sagrado: la dignidad de los seres humanos tomados de uno en uno" (p. 82).

Boris Pasternak y Aleksandr Solzhenitsyn, dos literatos rusos ganadores del Premio Nobel de Literatura, se enfrentaron a un poder totalitario extremo. Pasternak vivió la represión despiadada de Stalin, que solo terminó con la muerte de este en 1953. Pasternak conoció muy de cerca la Revolución de Octubre de 1917, y estuvo fascinado por ella durante largo tiempo. Más adelante, al igual que muchos otros intelectuales de la Unión Soviética y del exterior, se dio cuenta "del baño de sangre y de destrucción" en el cual Lenin había sumido al país (p. 85). Así, cambió su posición frente a las autoridades. Aunque la poesía de Pasternak era admirada y respetada, y el escritor sentía la necesidad de "escribir algo verdadero" (p. 111). Enfermo, agradecía a Dios "por haberme preparado toda la vida para esta noche" (p. 113). Al recobrar la salud se sintió preparado para la acción: su obra es declarada apolítica e inútil. Se volcó a una vida más retirada, más íntima y, sobre todo, se dedicó a escribir Doctor Zhivago, con la que recobró su libertad interior y una alegría profunda. Zhivago conoció un gran éxito fuera de la Unión Soviética. Pasternak fue premiado con el Nobel, pero fue presionado por las autoridades para rechazarlo, declarar que se había equivocado y había creado problemas al régimen "por su culpa" (p. 137). Esta retractación le ganó las críticas de Mstislav Rostropóvich, Solzhenitsyn y otros disidentes.

La misma fascinación por la escritura sintió Solzhenitsyn, cuyo sueño desde muy joven fue escribir sobre la Revolución de Octubre. En febrero de 1945, su vida cambió al ser detenido por sus opiniones acerca de Stalin, expresadas en su correspondencia con un amigo. En la cárcel y el campo de trabajos forzados forjó su carácter y obra. Adoptó la misión de contar la verdad, en toda su desnudez y horror. El arte le permitió no refugiarse en la mentira y luchó con la literatura contra la injusticia. Toda su obra tiene una dimensión moral y así, escribe, por ejemplo: "la unidad de la antigua trinidad, formada por la Verdad, el Bien y la Belleza, quizá no es solo una fórmula vacía y marchita,

como pensábamos en nuestra presuntuosa y materialista juventud" (p. 123). Su obra literaria no había sido pensada para ser publicada, pero el contexto político es de distensión por el informe acerca de los crímenes de Stalin y el estalinismo presentado por Jrushchov en 1956, durante el XX Congreso del Partido Comunista.

En ese clima se publicó *Un día en la vida de Iván Denísovich*, descripción pormenorizada de un día cualquiera en la vida de un detenido político. La obra representa "un terrible acto de acusación contra el régimen responsable de este mundo de trabajos forzados" (p. 126). Los vientos cambiaron. El escritor comenzaba a ser reconocido y sus obras eran traducidas, comentadas y apreciadas en Occidente. Al recibir el Premio Nobel, denunció una vez más los excesos del totalitarismo soviético, al que continuó fustigando desde su exilio, primero en Suiza y posteriormente en Estados Unidos.

La actitud totalmente opuesta de Solzhenitsyn con la recepción del Premio Nobel destaca con claridad la diferencia de actitudes de los autores y la diferencia de tono que posee su rebeldía, los valores que prefieren y los tipos de "insumisión" que ejemplifican.

Por su parte, Nelson Mandela, fallecido en 2013, es un ejemplo elocuente de evolución personal para impedir una solución violenta y sanguinaria a una situación intolerable de profunda deshumanización. "El mérito corresponde a la cordura, o a lo que los antiguos llamaban prudencia, la correcta valoración de todos los elementos de una situación, por parte de los dirigentes de las partes enfrentadas, entre las cuales el primer lugar corresponde sin la menor duda a Nelson Mandela" (p. 145). Todorov describe de manera apasionante el largo camino recorrido por esta figura, con su largo encarcelamiento de veintisiete años. "En la cárcel —escribe en su autobiografía El largo camino hacia la libertad—, mi rabia contra los blancos se apaciguó, pero mi odio al sistema se intensificó" (p. 149). Y siempre "los adversarios de Mandela son los irreductibles de cada bando, que rechazan todo compromiso y prefieren la victoria de sus convicciones a la paz" (p. 153). Antes de llegar al poder, Mandela empezó por la táctica de hacer ruido y de impresionar, para pasar al ideal de la no violencia evangélica antes que aceptar el enfrentamiento y la violencia como única salida. Mandela se dio cuenta de que si se quiere la paz, es necesario respetar a las personas, no deshonrar al adversario, hacer concesiones, respetar la plena humanidad del otro y, a través del diálogo, convencer de la primacía de la justicia y de la democracia. Por ello pudo afirmar que "siempre he sabido que

en lo más profundo del corazón del hombre residían la misericordia y la generosidad" (p. 166).

Mandela muestra cómo una utopía se hace realidad y cómo a través del diálogo y del respeto al otro se puede lograr finalmente la paz. "Si respetamos a alguien, debemos hacer un esfuerzo por entenderlo mejor: además, si hablamos la lengua del enemigo, tenemos más posibilidades de ganarnos su simpatía y al final influir en sus puntos de vista. Virtud moral y utilidad política siguen yendo de la mano" (p. 170).

Mandela ejemplifica que la política realista y eficaz se funda en la moral. Su vida ilustra y deja entender las tensiones y los sacrificios entre la acción pública y la vida privada que enfrentan estos rebeldes.

En la parte final de la obra, Todorov trata de manera más breve y esquemática a otros personajes, empezando por Malcolm X, que llegó a la misma meta que Mandela, pero partiendo de un mundo de drogas y acciones delictivas. Malcolm X también sufrió metamorfosis profundas en los seis años pasados en la cárcel y en su afiliación a la Iglesia de la Nación del Islam. Se convirtió en enemigo de todo tipo de racismo, del blanco hacia el negro o del negro hacia el blanco, por "reconciliar en él los principios universales y la defensa de una comunidad, la renuncia al odio y la continuación de la lucha" (p. 177). Al cabo, fue asesinado por sus antiguos hermanos de lucha.

David Shulman, de la comunidad judía, destaca por su insumisión a las autoridades y su defensa de las comunidades palestinas, sobre todo durante las represalias de Gaza en 2014. Sus principios son semejantes a los de Mandela. Por último, Todorov se ocupa de Edward Snowden, defensor "de las empresas privadas que garantizan las comunicaciones" (p. 191), una rebeldía frente a autoridades que en nada se diferencian —dice Todorov—, de la Stasi, de Alemania Oriental. Para el autor, las acciones rebeldes del insumiso descansan en la rectitud moral, el respeto a la conciencia y el patriotismo (p. 197).

La obra de Todorov está llena de interés y de enseñanzas. En un mundo donde la violencia y la sinrazón campean, representa una bocanada de aire fresco y un bello alegato a favor de la integridad moral y la grandeza de acciones guiadas por la justicia y la fortaleza. Uno puede continuar reflexionando con otros ejemplos. Este es un ejercicio que debe agradecerse al autor.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

José Manuel Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: Motivos en Vico y Ortega*, 2011, México, Anthropos/UAM Cuajimalpa, 431 pp.

RECEPCIÓN: 13 de noviembre de 2017. APROBACIÓN: 16 de enero de 2018.

Presentada en poco más de cuatrocientas páginas, la obra de Sevilla es la apuesta por una razón problemática que reivindica la función humanística de la filosofía. Una obra que en el trayecto va desvelando denuncias contra un modo de razón que ha hecho de la vida su antagonista. El texto de José Manuel Sevilla tiene como meta dar a conocer el pensamiento de filósofos del humanismo italiano y español, que han sido poco abordados por nuestra tradición filosófica occidental. Una obra extensa, que minuciosamente va articulando la filosofía del napolitano Giambattista Vico (1668-1744) y las meditaciones del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955); dos pensadores, que al modo de Carlos Fuentes, no se sosiegan "con descubrir la realidad: también quieren descubrir la fantasía".

Existe una deuda por parte de la filosofía, que se ha venido postergando. La razón —arbitrariamente llamada pura— ha desdeñado todo lo humano. La vida no se conforma con una respuesta única cual si estuviera a la espera dadivosa de quien medita desde lo más abstracto. Nuestra realidad exige, y en su objeción tropieza con el desinterés de una razón pura e irrespirable. Diría Ortega que la filosofía pertenece a la existencia humana: la filosofía es "eso que nos pasa", porque la vida no puede permanecer inmóvil en espera de ser considerada por la razón. La razón es vital, y la vida —como aquello que nos acontece— debe ser meditada, discurrida, razonada...

La arquitectura de la obra de Sevilla deja al descubierto la clara intención de plantear un nuevo modo de *razón problemática*. El autor articula meritoriamente el pensamiento de dos esclarecidos filósofos, quienes a pesar de

¹ Carlos Fuentes, "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", en *Valiente Mundo Nuevo*, 1990, Madrid, Mondadori, p. 60.

hallarse a dos siglos de distancia, convergen en su afán de procurarnos nuevos modos de responder al presente. Vico y Ortega coinciden en sus concepciones sobre la filosofía y la historia, así como en la urgente necesidad de su reivindicación. De tal suerte, tanto desde la *razón histórico-narrativa* en Vico, como desde la *razón vital-problematista* en la filosofía de Ortega, se entreteje un planteamiento que arroja luz cual proyecto de liberación que nos redime de un discurso filosófico vespertinista. En su obra, Sevilla lanza un llamado a adoptar una nueva actitud que en el filósofo se traduce en un carácter despierto, sagaz y alerta, como antítesis al modo de razón aletargado que hasta nuestros días ha caracterizado a la tradición que nos precede, señalando pertinentemente, que el problema que oprime nuestro meditar no radica en "el ejercicio", sino en "el modo", en cómo desde hace siglos se ha venido desplegando.

Las propuestas de razón histórica y razón vital en Vico y Ortega se nos presentan con un nuevo aire dentro de la asfixia filosófica que conforma nuestra tradición de pensamiento. Nuestros filósofos ponen al centro de su reflexión las condiciones vital, histórica y problematista del hombre: el hombre es naturaleza, sí, pero no en el sentido de algo fijo y estático; el hombre es vida, pulso, desplazamiento, y en su caminar va contando su historia. Para Ortega, el hombre es el eterno transeúnte en el tiempo. Vico, por su parte, ve en el hombre al personaje a quien nada se le ha dado hecho, pues en su andar va hilvanando su propia historia: un ejercicio narrativo que forja respuestas a las exigencias de su tiempo. Las razones narrativa e histórica en Vico y Ortega aspiran a hacer ceder a la razón pura ante las urgencias más humanas. Vico se dirige al subjetivismo racionalista cartesiano y lo exhorta desde el ingenio ágil abstracto, y a la vez fantástico, a meditar sobre los asuntos del hombre. Por su parte, Ortega embiste contra el dogma de la razón pura desde su pensar problematista y humano, vital y auroral. Ambas denuncias urgentes de claridad, valientes por ser las que hoy meditan buscando alternativas frente a lo absoluto, y enunciadas por Sevilla, recuperan el valor del discurrir histórico, poético y retórico.

Si se ve desde una óptica cartesiana, el hombre se nos muestra como un simple ente que no permite variación. En Vico, "la historia constituye su real *natura*, su razón y su *porqué* ante la *insustancialidad* del ente que es cambio constante (mutabilidad, diversidad, *krisis*)" (p. 109). La perspectiva de Vico es una filosofía que surge de lo sombrío, pues no concibe la posibilidad de hallar la validez universal si no es partiendo de los pueblos primitivos, hasta llegar a la realidad actual. Cuando Vico recurre a la *razón problemática* y a la *razón narrativa*, busca persuadirnos de explorar en la multitud de posi-

bilidades que la razón posee, aunque —como más tarde afirmará Ortega, en palabras de Sevilla— eso implique dudar de muchas de las afirmaciones que la razón pura ha impuesto.

Vico parte del mito como el origen de la narración que es en sí misma verdad e historia. El filósofo apela a la *razón histórica*, sí, pero la suya es también *razón abstracta*. Y afirma que para que esta pueda llegar a la claridad —fin último de todo discurrir filosófico— debe emparentarse en todo momento con la razón ingeniosa, poética. Mas no hay que caer en la confusión y pensar que nuestro filósofo pretendía la disolución de la filosofía en la literatura ni la primacía de la segunda, sino la fusión de ambos saberes en pos de una meditación auroral sobre lo humano. Por ello, cuando hablamos del pensamiento viquiano se impone a nuestra vista una clara correspondencia entre la filología y la filosofía que el meditar histórico-narrativo exige en su curso; detrás de su síntesis se asoma una determinante afirmación que expresa que el pensador debe poseer, además de cualidades analíticas, una particular habilidad para nombrar sus hallazgos, habilidad propia de la facultad imaginativa y poética.

Parafraseando a Sevilla, los motivos (en Vico y Ortega) que lo llevan a proponer una crítica de la razón problemática, se condensan en los siguientes puntos: a) que la razón histórica tiene que tener su soporte ontológico en la razón vital; y b) que la razón histórica expresa su convertibilidad con la razón narrativa (y en este caso se pueden asumir en Ortega planteamientos viquianos). La unión de ambas vertientes dirigidas hacia el conocimiento verdadero nos permite apreciar que la razón "en tanto histórica" es concretamente "narrativa" y "en tanto vital" es ontológicamente "problemática". "La razón histórica, como dice Ortega, es la única capaz de aclarar y volver un poco transparente la vida, porque es en la vida humana donde emerge" (p. 110). Así pues, el autor pone el dedo en la llaga al afirmar que el problema al fondo de la propuesta de instaurar a la historia como razón histórica, trasciende a la simple propuesta de un cambio de razón: al del encuentro con la vida que ha de ser analizada en clave vital e histórica. Por consiguiente, la realidad se presenta inmersa en un ámbito de problematicidad en el que el hombre está obligado a subsistir y no como una entidad y cosa resuelta. El mundo, observado en clave viquiana, jamás se nos otorga como una "cosa", sino como algo pasmoso e insólito: un hecho excepcional... un tener "que hacer", tener "que crear", un inventar constante; pues algo que está fuera de mí —afirma el autor— debido a su carácter de externo, es que me resulta problemático.

155

La razón orteguiana se sumerge en la vida misma planteando clarificar urgentes problemas humanos, dirigiendo la mirada a lo concreto e indagando desde un nuevo modo de pensar vital y problematista. Una razón que saque a la superficie problemas pasados y haga frente a los que se nos presentan aconteciendo. La filosofía es vida y brota de ella, y es una ignominia reducirla al mero ejercicio abstracto que la razón física o pura —enraizada al modelo dominante— ha venido ejerciendo. Por tanto, el *humanismo filológico* de nuestros dos pensadores —buenamente llamado así ante la falta de nombre, apunta Sevilla—, surge con pretensión de reivindicación de la historia, ante la idealización subjetivista y la afirmación de la *razón narrativa* como alternativa a un nuevo modo de razón vital. Coincido plenamente con Sevilla al afirmar que apremia la hora en que podamos pensar por nosotros mismos, teniendo presente que aquello que es el hombre no es solo naturaleza.

A manera de síntesis, lo esencial de la obra de Sevilla radica en que despierta en nosotros la ambición y la imaginación. Una ambición de carácter libertador que nos redima del mote de "pensamiento de segundo plano" y nos dé carta abierta al discurrir desde nuestra propia realidad, concreta y única. Renovar lo conocido y meditar con la mirada puesta hacia lo futuro, son los motivos que llevan a nuestros filósofos a pensar más allá del pensar por sí mismo. Una actitud matinal que encuentra su pertinencia en el ejercicio discursivo de una realidad contextualizada. Lo dicho hasta aquí supone que la filosofía no puede ser más absoluta sino rebelde, y en este sentido, tanto Vico como Ortega reaccionan ante su fracaso para enfrentar los asuntos humanos. La afirmación orteguiana que anuncia que para que la filosofía sea de verdad "debe ser algo que pasa en cada uno de nosotros" (p. 48), es una invitación que nos hace el filósofo español a pensar desde el acontecimiento, porque la filosofía no puede ser más un dictamen sesudo que no otorgue el privilegio de hacer razón desde nuestra propia campiña. En palabras de Ortega, la filosofia es un discurrir constante que emerge de una realidad cambiante y tornadiza. Es, por tanto, un discurrir histórico, un meditar que requiere imaginación, porque la fantasía es la vena del mundo, el motor de la razón.

ANDREA MORA MARTÍNEZ Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, 2017, México, Fondo de Cultura Económica, tr. de Margarita V. de Robles, 92 pp.

RECEPCIÓN: 19 de abril de 2017. APROBACIÓN: 05 de octubre de 2017.

 ${\bf E}$ l Fondo de Cultura Económica ha iniciado una nueva serie de volúmenes de bolsillo, que trata sobre los diversos acercamientos literarios y filosóficos al concepto de utopía. Por eso mismo, la colección se llama "Serie Utopías". Los primeros títulos son, entre otros, La imaginaria Ciudad del Sol, de Tommaso Campanella, Cristianópolis, de Johann Valentín Andreä, El nuevo mundo amoroso, de Charles Fourier, El talón de hierro, de Jack London, El castillo, de Franz Kafka y un título tan curioso como interesante: Eufonía o la ciudad musical, del compositor romántico francés Héctor Berlioz. Todos están unidos por el concepto de utopía, que, recuérdese, es un término de origen griego que se compone de los lexemas eu-, "hermoso, feliz", y tópos, "lugar, sitio". Podemos interpretar la utopía como un lugar perfecto donde los máximos deseos de una sociedad perfecta se cumplen. Por otro lado, la vocal u- podría ser también a una contracción del adverbio de negación del griego clásico ou, que significa "no". De este modo, utopía sería el "no lugar", un lugar inexistente que por su perfección no puede tener espacio en una sociedad de hombres, tan corrompida y enviciada como la nuestra.

Tanto si fuera el "no lugar", como si se volviera "el perfecto lugar", el concepto de utopía ha fascinado tanto a filósofos como a literatos desde las civilizaciones más antiguas. No deja de ser utópica la sociedad política de Platón, que es uno de los excelsos iniciadores de una sociedad de este calibre. El libro que se reseña aquí es *Nueva Atlántida*, de Francis Bacon, que en la edición del Fondo de Cultura Económica viene prologada por José Antonio Aguilar Rivera, con un epílogo de Gonzalo Lizardo y con las imágenes de Mauricio Gómez Morín. La obra de Bacon, como dice el prologuista, muestra varias

características que la distinguen de las utopías más convencionales, como la de Tomás Moro o la de Campanella. Pasamos a enumerarlas:

- Frente a la visión de la utopía clásica, que se centra en la recuperación de un pasado olvidado, caracterizado por su felicidad y virtud, la utopía de Bacon no expresa nostalgia ni melancolía por un tiempo perdido. Más bien, al revés, el presente es el momento en que podemos trabajar y esforzarnos por cambiar la sociedad y transformarla en ese lugar perfecto y deseado.
- Posee un carácter utilitario, con el cual el optimismo científico es la base fundamental de esta sociedad. Precisamente ese exceso de optimismo lleva a los críticos de Bacon a considerar que su obra peca de simple e ingenua. Bacon sabía perfectamente de los peligros de la ciencia y del conocimiento, pero aun así apuesta por ellos para organizar una sociedad mejor.
- Por último, la utopía de Bacon no es pagana como un gran número de utopías literarias, sino que es un sociedad profundamente cristianizada, que abraza el concepto de "la familia cristiana". Este rasgo de la obra resulta muy relevante, en cuanto a que se puede apreciar lo unida que está la religión a la "nueva ciencia" del siglo XVII, para los filósofos y científicos anglosajones.

Nueva Atlántida comienza con el viaje del protagonista, del que no se dice su nombre (este anonimato muestra que a cualquiera le puede pasar) de Perú al mar del Sur. Después de varios días de fatigoso viaje y extenuantes jornadas porque no encuentran tierra, la tripulación cree que va a perecer cuando avistan un lugar del que no se tenía conocimiento en ningún mapa. Después de tímidos recelos, los habitantes de ese "no lugar" acogen a los tripulantes, muchos de ellos gravemente enfermos. Los habitantes de la Nueva Atlántida los instalan en la Residencia de Extranjeros: un lugar planificado exclusivamente para sus pocos visitantes, y los cuidan hasta que sanan. En el tiempo que toma la atención de los enfermos, el narrador aprovecha para enterarse de esa sociedad fascinante y desconocida que se concentra en torno a la Casa de Salomón, un centro de cultura fundado por el propio Rey Saloma, que "hará unos mil novecientos años reinaba en esta isla" y "cuya memoria entre la de todos los otros adoramos, no supersticiosamente, sino como a un instrumento divino aunque hombre mortal" (p. 45). Se trataba del legendario legislador de la isla con "un corazón de incomparable bondad", y que "se entregó en cuerpo y alma a la tarea de hacer feliz a su pueblo y reino". La Casa de Salomón se fundó en honor a este Rey Saloma, que modificó su nombre para que coincidiera con el mítico Salomón de las Sagradas Escrituras. Por eso, con un rey legendario pero histórico, esta Nueva Atlántida se distingue de la anterior, cuyo fundador

se retrotrae a un dios mítico, ya que "los descendientes de Neptuno se habían instalado allí". La fundación tanto de la Atlántida platónica como de la baconiana está marcada por cierto evemerismo, pues unos dioses ("Saloma, instrumento divino") se habían olvidado de que eran mortales, o incluso por un sutil "antievemerismo", en el que unos mortales ("los descendientes de Neptuno") se olvidaron que procedían de dioses.

Hay una íntima relación entre la religiosidad de la Nueva Atlántida y un tipo de religiosidad cristiana intimista y pura que tiene como centro fundamental el matrimonio y rechaza profundamente la concupiscencia y el libertinaje de meretrices, y una "vida libertina e impura" fuera de la sagrada unión matrimonial. Más allá de su ambiente tan moral y religioso, la Casa de Salomón se dedica a explorar y ampliar el conocimiento del mundo natural: biología, gastronomía, farmacia y, sobre todo, las artes mecánicas, entre las que Bacon destaca la importancia de útiles artilugios de la óptica o la audiometría, entre diversos ámbitos, o de cierta industrialización en la forma de fábricas, talleres, instrumentos o máquinas, para diversos fines, como para los perfumes, la guerra o la navegación.

Además de la importancia de la tecnología, la Casa de Salomón no descuida las ciencias abstractas en sus casas matemáticas o en los teatros de magia, donde se contrastan el mundo de la ilusión con la realidad nítida de la naturaleza que se ha de reforzar y resaltar.

Por último, la Nueva Atlántica, frente a la república platónica, presenta una sociedad en la que los productores adquieren un mayor grado de especialización: "hombres del misterio, que coleccionan los experimentos de todas las artes mecánicas, de las ciencias liberales y también de las prácticas no incluidas en las artes" (p. 76), entre los que destacan los "intérpretes de la natura" que añaden y amplían experimentos con otros de "más altas observaciones, axiomas y aforismos" (p. 77).

Esta sociedad bienhechora, que admite al extranjero y que se dedica a la observación y la experimentación, se encuentra profundamente unida a Dios y todo lo hace en alabanza de Cristo y del Padre Celestial. La ciencia inglesa surge y se conforma muy unida al puritanismo religioso en ese siglo XVI y en el siguiente, con científicos como Newton o Boyle.

Esta edición de *Nueva Atlántida* termina con un epílogo de Gonzalo Lizardo, que le da un cierto carácter de narración fantástica y futurista sobre un Bacon asesinado por culpa de su escrito y su defensa directa del materialismo, hecho

que, aunque fascinante, no es verdad: Bacon murió de una neumonía "cuando estudiaba los procesos de congelación para la preservación de la carne" (p. 89).

Nueva Atlántida de Bacon es una pequeña obra que merece ser leída, y más en esta edición del Fondo de Cultura Económica, manejable, con una buena traducción y con un prólogo muy valioso. Es una obra significativa para entender el inicio del método científico y la influencia que ejerció en él la religiosidad. Es amena, entretenida, clara y sencilla, como al propio Bacon le gustaba escribir, en aras del método científico que él mismo defendía, centrado en los principios de claridad y transparencia.

JAVIER ESPINO MARTÍN Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM